MEMÓRIAS INSURGENTES

VOL 4 | NUM 4 — JUNHO — 2025

MEMÓRIAS INSURGENTES

VOL 4 | NUM 4 —— JUNHO —— 2025

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional —— Quinta da Boa Vista, S/n, CEP: 20940-040
revistamemoriasinsurgentes@gmail.com —— www.memoriasinsurgentes.org

Editores

João Pacheco de Oliveira
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Rita de Cássia Melo Santos
PPGA/UFPB

Pablo Antunha Barbosa
PPGES/UFSB

Vania Maria Losada Moreira
PPGHist/Universidade de Brasília e Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Apoio Editorial
Bianca Luiza Freire de Castro França — Museu Nacional/UFRJ (FAPERJ)
Isadora Talita Lunardi Diehl — PPGHis/UNB, Brasil

Conselho Editorial
Ana Flávia Moreira Santos — UFMG
Antonio Carlos de Souza Lima — Museu Nacional/UFRJ
Bartolomeu C. Santos — PPGAS/Museu Nacional
Claudia Mura — UFAL
Edson Silva — UFPE
Eduardo Neumann — UFRGS
Edviges Iores — UFSC
Edwin Reesink — UFPE
Luiz Eloy Terena — Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)
Gersen Luciano Baniwa — UFAM
Henyo Trindade Barreto Filho — UNB
Jorge Eremites de Oliveira — UFPEL
José Maurício Arruti — UNICAMP
Ligio Maia — UFRN
Manuel Ferreira Lima Filho — UFG
Maria Regina Celestino de Almeida — UFF
Maria Rosário Gonçalves de Carvalho — UFBA
Marta Amoroso — USP
May Waddington — UFSB
Patrícia Sampaio — UFAM
Rita Gomes do Nascimento — MEC

Comissão de Apoio Internacional
Andréa Roca — University of British Columbia, Canadá
Dr. Antonio Augusto Rossotto Ioris — Cardiff University, United Kingdom
Capucine Boidin — IHEAL, França
Diego Escolar — Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Isabelle Combès — Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Museo de Historia, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia
Juan Pedro Viqueira — El Colegio de Mexico, Ciudad de Mexico
Mariana Françoso — Leiden University, Holanda
Marta Zambrano — Universidad Nacional, Colômbia
Miguel Bartolomé — INAH-Oaxaca, Mexico
Nicolás Richard — CNRS, França
Nuno Porto — Museum of Anthropology at UBC, Canadá
Pedro Cardim — ICS-Universidade de Lisboa, Portugal
Roberto Malighetti — Università degli Studi di Milano, Bicocca, Itália
Seth Garfield — University of Texas at Austin, Estados Unidos
Susana de Matos Viegas — ICS-Universidade de Lisboa, Portugal

Arte Gráfica
Foto de Capa — Jean-Baptiste Vaudry, c. 1904 (MHSC Fondo Jean-Baptiste Vaudry, F113)
Projeto Gráfico — Clarisse Sá Earp/UMA Studio

Presentación — 5

SESSÃO I — MUNDO COLONIAL

La fundación de Montevideo en el imaginario uruguayo y la invisibilización de la agencia indígena
Gustavo Verdesio — 15

Francisco Gualcusa, "inquietador de mis encomendados": narrar a través de fragmentos la trayectoria de un líder (La Rioja y Catamarca, 1667-1705)
Marisol García — 39

SESSÃO II — SÉCULO XIX

Biografías y territorios entramados en el Wallmapu: Maquehua y Bahía Blanca, siglo XIX
Ingrid de Jong + Cristián Perucci González — 66

Rearmar la historia indígena en la república argentina: trayectoria de vida del Ranquel Martín López (XIX)
Graciana Pérez Zavala + Marcela Tamagnini — 99

Cayuguari: un condensado de historia chaqueña / Cayuguari: um compêndio da história do Chaco
Isabelle Combès — 123

SESSÃO III — SÉCULO XX

Memorias de esclavas Mapuche en Mendoza, Argentina, décadas de 1880 y 1940
Diego Escolar — 142

¿Quién narrará la matanza de Napalpí? Memoria, transmisión y régimen de historicidad
Carlos Masotta — 168

Napalpí después de Napalpí. El silencio y la memoria indígena en la construcción de la historia regional
Graciela Beatriz Guarino + Paola Verónica Barrios + María Lara Caravaca — 185

Trayectorias de Dora Manchado: "Memorias de mi gente tehuelche" *in memoriam*
Mariela Eva Rodríguez + Marcela Cristina Alaniz — 203

SESSÃO IV — FALAS DO PRESENTE

Entre luces y sombras: el protagonismo femenino en las biografías narradas por mujeres Mapuche al noroeste del Chubut (Argentina)
Dra. Ana Margarita Ramos + Dra. Stella Valentina — 236

La memoria despierta: identidad, revalorización y (re)lectura del pasado desde el presente
Dr. Valverde, Sebastián + Dra. Varisco, Sofía + Dr. Engelman Juan Manuel — 261

Las múltiples vidas de un machi. Reconstruir los regímenes de alteridad indígena desde la biografía (Chile, 1940-2015)
Anna Pomaro — 284

Fetichismo, testimonio, anacronismo: una lectura del escrito Rankülche "Un largo camino de regreso a casa"
Axel Lazzari — 302

VOLUMEN 4

Presentación

Otredades, memorias y protagonismo: biografías indígenas en el Cono Sur

La revista Memorias Insurgentes, creada en el 2022 por un grupo de antropólogos vinculados al Museo Nacional de Río de Janeiro, la Universidad Federal de Paraíba, la Universidad Federal del Sur de Bahía y la Universidad de Brasilia, pretende ser un canal académico para la investigación y el estudio de las formas de protagonismo indígena y para el ejercicio de una escucha atenta e interesada de las voces indígenas en su diversidad, su significación en múltiples escalas, su polifonía y complejidad.

Los indígenas, en las grandes interpretaciones de Brasil, por historiadores y científicos sociales de los siglos XIX y XX, fueron vistos como factores externos o secundarios en la formación de la nación. Incorporando los puntos ciegos de las teorías dominantes en los centros hegemónicos de la ciencia occidental, la gran mayoría de los registros etnográficos sólo permitían vislumbrar a un indígena abstracto, aparentemente despojado de género, edad y lugar social, pero en realidad imaginado como un hombre adulto (o anciano) y referido exclusivamente a una tradición supuestamente autóctona y distinta. La agencia de los indígenas reales fue sistemáticamente borrada, y el drama de las situaciones coloniales que vivieron fue omitido, así como fueron ignoradas sus experiencias de resistencia y sus proyectos para el futuro (Pacheco de Oliveira, 2019 [2016].

Una extensa bibliografía sobre pueblos y culturas indígenas permitió a la ciencia salvaguardar el testimonio de una humanidad concebida como frágil, aislada y en vías de extinción. Descritos desde una perspectiva externalista y cosificadora, los indígenas fueron vistos a través de artefactos, monografías e imágenes como una humanidad pretérita que nunca alcanzaría la condición de ser parte efectiva de la nación, a diferencia de los inmigrantes europeos recién llegados, con lenguas y religiones diferentes, trasplantados al Nuevo Mundo. Incluso antes de la aparición de la antropología en museos y universidades, en la literatura y las artes visuales del indianismo del siglo XIX, la concepción compartida sobre el indígena era la de aquel que debe morir, un ser condenado a desaparecer para que la nación pudiera nacer.

La consolidación de la antropología a lo largo del siglo XX correspondió también con la construcción de un género literario, en el que el formato canónico de las monografías situaba como foco y personaje central de la narración no a personas concretas, sino a una totalidad social que las subsumía y determinaba, apareciendo personas y acontecimientos sólo como ilustraciones.

Por el contrario, la vía adoptada por la revista fue la búsqueda de trayectorias y situaciones concretas, invitando a investigadores a reconstruir las narrativas de vida y los conflictos como expresión privilegiada de la imaginación creadora y de la institucionalización de expectativas y unidades sociales. En otras palabras, sacar del ostracismo de los diarios de campo y de los recuerdos nostálgicos de los investigadores a los actores y las situaciones sociales que realmente observaron, situándolos en el centro de una nueva narrativa etnográfica.

Lejos de las ilusiones de totalización que, de forma aislada y fragmentaria, prometía de algún modo el género biográfico (Bourdieu, 1986), lo que se pretende aquí es recuperar la inte-

racción entre individuo y colectividad, describiendo a los primeros como agentes eficaces en la construcción permanente de comunidades imaginadas, vividas e impuestas.

Ya no se trata de objetivar datos, intentando erigir variables y establecer relaciones de causa y efecto entre ellas en una ciencia natural de la sociedad, sino de recuperar la centralidad de la memoria como herramienta heurística y de investigación. Es en este nivel de reconstitución de las memorias donde podemos intentar comprender la dinámica de las sociedades y las culturas, su paso por tiempos y espacios.

Desde nuestra perspectiva, entendemos el protagonismo como algo que no se restringe a las formas contemporáneas, más conocidas y ampliamente difundidas y mediatizadas en las redes sociales. Resultaba fundamental que la investigación sobre el protagonismo indígena incluyera también la presencia y la agencia indígena en los más variados contextos de la historia nacional. La agencia de los dominados debe ser encontrada no sólo en aquellos que se rebelaron contra el colonialismo, sino también en aquellos personajes que eran cuerpos aparentemente sumisos o personas anónimas, pero que constituyeron elementos fundamentales de la condición de existencia de las comunidades indígenas actuales.

El concepto de régimen de memoria (Pacheco de Oliveira, 2019 [2016] e Pacheco de Oliveira, Santos e Barbosa, 2020) jugó un papel importante en esto, ubicando la expresión de la memoria no sólo como un hecho singular ocurrido a escala individual en el tiempo cronológico, sino como la actualización de un discurso de poder y la manifestación de una voluntad política con relación a los indígenas. Las razones y las intenciones detrás de los actos de memoria se develan cuando los vemos como una expresión de la voluntad de poder en relación con los indígenas, no necesariamente ligada a un único momento histórico, sino existiendo en un limbo de la conciencia social, y que puede volver a ponerse en acción siempre que los actores sociales se den cuenta del potencial de su uso.

En el caso de la historia del Brasil, se han identificado al menos cuatro grandes regímenes de memoria: a) el colonial, en el que el indígena sólo es reconocido como enemigo (a ser vencido) o súbdito (a ser administrado); b) el de la formación nacional, en la que el indígena era pensado como un antepasado ilustre, pero ya desaparecido (el llamado "indianismo") c) el tutelar, en el que el indígena sólo logra sobrevivir mediante la intervención protectora del Estado y su agencia indigenista; d) el post-tutelar, en el que los propios indígenas buscan construir representaciones de sí mismos, en una heteroglosia de lenguajes y proyectos políticos en oposición a los regímenes de memoria antes mencionados.

Hasta ahora, la revista Memorias Insurgentes se ha centrado en pueblos y biografías indígenas de Brasil. En este número, la revista amplía su horizonte editorial y promueve un diálogo con la producción académica sobre otros pueblos, experiencias y agentes indígenas de América Latina, especialmente Argentina, Chile, Uruguay y Bolivia. A partir de este nuevo diálogo, nos damos cuenta de que los regímenes de memoria utilizados para organizar los números anteriores no corresponden necesariamente a los diferentes contextos nacionales de los países vecinos, aunque puede haber otros regímenes de memorias y alteridades que atraviesen el Cono Sur o la propia América Latina.

Así, de forma puramente utilitaria, para evitar alimentar una ilusión continuista y mantener el énfasis en señalar la diversidad de contextos históricos en los que se manifiestan las memo-

rias de las alteridades, mantuvimos, para efectos de diagramación, una distribución de los artículos en cuatro partes inspiradas más cronológicamente: colonia, siglo XIX, siglo XX y tiempo presente. Sin embargo, cabe destacar que esta distribución no es de carácter conceptual, sino que se refiere a pueblos indígenas de diferentes países (Argentina, Uruguay, Chile y Bolivia), con diferentes historias nacionales y que – a pesar de esta separación meramente instrumental – todos los artículos se basan en un uso contemporáneo de la memoria y tratan de poner en escena los diferentes protagonismos de los pueblos indígenas en diferentes épocas y situaciones.

Las operaciones historiográficas suelen elaborar métodos, preguntas, artificios y narrativas que contribuyen al ocultamiento de los indígenas en la historia. En un intento de romper con las operaciones historiográficas silenciadoras, el artículo "La fundación de Montevideo en el imaginario uruguayo y la invisibilización de la agencia indígena", de Gustavo Verdesio, vuelve a poner en primer plano, de forma clara y directa, el problema de la invisibilización histórica de los indígenas. Como señala el autor, borrar a los indígenas forma parte de la estructura educativa uruguaya, cuyos libros de texto de primaria y secundaria omiten la participación activa de los guaraníes en el proceso de fundación de la ciudad de Montevideo, donde desempeñaron un papel significativo como mano de obra.

Otras contribuciones de este volumen también avanzan en la propuesta de poner en escena sujetos y trayectorias que tensionan las narrativas nacionales y la invisibilización de los pueblos indígenas. El artículo de Isabelle Combès reconstruye la vida de Cayuguari, un líder chiriguano que, a finales del siglo XIX, dirigió una guerrilla contra los hacendados criollos en el Chaco boliviano. Su trayectoria, marcada por alianzas multiétnicas y desplazamientos transfronterizos, encarna formas híbridas de resistencia indígena a la colonización del Chaco y permite comprender cómo los regímenes de memoria actúan sobre figuras periféricas cuyas biografías, por fragmentarias que sean, condensan procesos más amplios de insurgencia y mestizaje cultural.

En la misma línea, Graciana Pérez Zavala y Marcela Tamagnini exploran la trayectoria de Martín López, quien transitó por diferentes roles, de intérprete a preso político, a lo largo del siglo XIX, en el contexto de la Conquista del Desierto en Argentina. El estudio revela cómo sujetos que no pertenecían a los liderazgos tradicionales también desempeñaron papeles activos en las negociaciones y resistencias interétnicas, desestabilizando las fronteras entre dominadores y dominados y proponiendo nuevas lecturas sobre los silencios de la historiografía nacional.

En el artículo de Marisol García, la biografía de Francisco Gualcusa es movilizada para poner de relieve formas de resistencia indígena centradas en la acción política y jurídica, y no necesariamente armada. Actuando como "mandón" de los pueblos Andalgalá y Malfín a finales del siglo XVII, Gualcusa lideró un proceso de reterritorialización en el territorio de Andalgalá, en el noroeste argentino, utilizando los tribunales coloniales como arenas de disputa. La reconstrucción de su trayectoria desafía el intento historiográfico de borrar a los líderes considerados "subalternos" y reposiciona la etnohistoria como herramienta crítica y política.

En diálogo con los debates sobre redes y escalas, Ingrid de Jong y Cristián Perucci González investigan las conexiones entre Maquehua y Bahía Blanca, entre la Araucanía y la Pampa, en el siglo XIX. A través de las trayectorias de actores de "segunda línea", los autores revelan los vínculos interpersonales, comerciales y diplomáticos que entrelazaron territorios indígenas y zonas de frontera, demostrando cómo la constitución del Wallmapu dependió de articulaciones

interterritoriales y de la agencia indígena en contextos de transición entre el colonialismo y la formación de estados nacionales.

La biografía de Dora Manchado, analizada por Mariela Rodríguez y Marcela Alaniz, arroja luz sobre procesos recientes de reemergencia indígena a partir de la memoria, el lenguaje y la subjetividad. Mujer tehuelche nacida en Camusu Aike, Dora enfrentó múltiples formas de silenciamiento y racialización. Desde 2008, sin embargo, ha movilizado sus conocimientos lingüísticos para crear talleres de enseñanza de la lengua aonekko "a" ien, promoviendo su revitalización. Su historia desafía el mito de la extinción y ejemplifica cómo la transmisión intergeneracional y la oralidad pueden convertirse en herramientas pedagógicas y políticas de resistencia.

Finalmente, Sebastián Valverde, Sofía Varisco y Juan Manuel Engelman recuperan las trayectorias de tres comunidades mapuches: Kalfulafken, Takul Cheque y Wiritray, haciendo énfasis en los procesos de revalorización identitaria y organización etnopolítica iniciados a partir de los años 2000. El artículo muestra cómo estas comunidades comenzaron a reivindicar sus derechos como pueblos originarios a través de narrativas de larga duración, en las que la memoria colectiva se constituye como herramienta de lucha, denuncia del colonialismo y construcción de nuevos horizontes de pertenencia y autodeterminación.

Desde otra perspectiva, el artículo "Fetichismo, Testimonio, Anacronismo: Una Lectura del Escrito Rankülche Un Largo Camino de Regreso a Casa", de Axel Lazzari, critica la "historia oficial" y sus métodos de desindianización historiográfica, señalando que entre la llamada "Conquista del Desierto" y la década de 1990 predominó en la provincia de La Pampa el régimen del "Indio Fantasma". Este régimen, entendido como un conjunto de prácticas, infraestructuras, discursos y procesos de subjetivación, afectó a toda la población. Pero entre los indígenas, se manifestó especialmente a través de técnicas de confinamiento y dispersión de individuos y grupos, expropiación territorial, violencia física y explotación.

Para John Monteiro, en Brasil todavía existía un verdadero "abismo entre la producción académica y la percepción indígena de su papel en la historia brasileña" (1999, p. 248), destacando que gran parte de este problema podría superarse estableciendo un debate crítico más intenso y sustantivo con los intelectuales indígenas. En este sentido, creía que la producción de otros países latinoamericanos estaba considerablemente más avanzada que en Brasil.

En los artículos publicados en este número, es notorio cómo este abismo está siendo abordado por la producción latinoamericana, incluso en relación con temas muy sensibles, como el del genocidio abordado en algunos artículos, que constituye un hilo conductor a menudo asociado con los procesos de borrado y/u ocultamiento histórico mencionados anteriormente. En este sentido, el genocidio y la ocultación de la historia indígena pueden verse como las dos caras de una misma moneda.

En el artículo "¿Quién narrará la matanza de Napalpí? Memoria, transmisión y régimen de historicidad", de Carlos Masotta, la conexión entre violencia y ocultamiento histórico se hace particularmente evidente. El autor observa que la narración de los hechos ocurridos en Napalpí revela múltiples capas de tensión entre los regímenes de historicidad, alteridad, memoria oficial y memoria étnica, destacando las complejas dinámicas involucradas en el registro y transmisión de hechos traumáticos en las historias nacionales e indígenas.

La masacre de Napalpí es también el tema del artículo "Napalpí después de Napalpí. Silen-

cio y memoria indígena en la construcción de la historia regional", de Graciela Beatriz Guarino, Paola Verónica Barrios y María Lara Caravaca. Las autoras explican que en 1911 se fundó en el Chaco argentino la reducción indígena de Napalpí, donde numerosas familias de los pueblos Qom, Moqoit y Vilela fueron reasentadas para trabajar en la agricultura y la silvicultura. Poco después, en la década de 1920, tuvo lugar allí una masacre a gran escala, que sólo fue juzgada en 2022 en lo que se conoció como el "Juicio por la Verdad". Este juicio reconoció la ocurrencia de "crímenes contra la humanidad" en el contexto de un "proceso de genocidio de los pueblos indígenas". Así, las autoras no sólo retoman el tema de los silenciamientos impuestos a los indígenas en la historia, sino que abordan el problema del genocidio desde las memorias insurgentes de los sobrevivientes y descendientes de la Masacre de Napalpí.

Memorias silenciadas y procesos de genocidio aparecen también como uno de los hilos conductores del artículo "Entre luces y sombras: El protagonismo femenino en las biografías narradas por mujeres mapuche al noroeste del Chubut (Argentina)", de Ana Margarita Ramos y Stella Valentina. El texto se centra especialmente en las trayectorias de vida de las mujeres y su protagonismo en el proceso de reconstrucción identitaria y política del pueblo mapuche. El estudio destaca el dramático contexto histórico generado por el genocidio y sus efectos. Hace especial énfasis en los desplazamientos forzosos derivados de las campañas de los Estados argentino y chileno a finales del siglo XIX en la Patagonia, que tuvieron un impacto devastador, desestructurando familias y comunidades.

Sea como tema central o como telón de fondo, la cuestión del genocidio de los pueblos indígenas, tal como se aborda en estos artículos, provoca un *eye-opening effect* (Kocka, 2003) revelador sobre la producción brasileña y propone una desafiante agenda de reflexión. En primer lugar, es importante reconocer que la categoría "genocidio" ha sido menos utilizada en la producción brasileña que en la argentina, por ejemplo. En general, los procesos genocidas han sido reconocidos en Brasil, especialmente durante el régimen cívico-militar de 1964, cuando la Cruz Roja estuvo en el país elaborando informes y denunciando el genocidio en curso contra diversos pueblos y grupos.

Retomando el tema del género biográfico como una posibilidad de revertir el silenciamiento, estamos dispuestos a enfrentar las críticas planteadas por Bourdieu en 1986 y, como hemos argumentado a lo largo de esta presentación y en otros textos producidos por nuestro equipo editorial[1], la elección del género biográfico nos ha permitido llevar a cabo reflexiones sugerentes, como revisitar, desde nuevas perspectivas, cuestiones fundamentales en el campo, destacando, por ejemplo, las relaciones entre pueblos indígenas y comunidades nacionales, permitiéndonos comprender los mecanismos de funcionamiento y organización social en múltiples escalas y reflexionar sobre el papel de los diferentes actores sociales en los procesos históricos y antropológicos, entre muchos otros aspectos.

Algunos de estos puntos se destacan en varios artículos de este dossier. En el artículo "Las múltiples vidas de un machi. Reconstruir los regímenes de alteridad indígena desde la biografía (Chile, 1940-2015)", de Anna Pomaro, por ejemplo, se explora la trayectoria de Don Miguel,

1 Además de los números publicados en la Revista Memorias Insurgentes, ver, Pacheco de Oliveira y Santos (2022) Moreira (2022), Barbosa (2022).

un machi mapuche, para ilustrar la complejidad de la realidad histórica mapuche y su relación con el Estado. Este enfoque cuestiona las narrativas tradicionales que a menudo esencializan la identidad indígena. Otro ejemplo de esta perspectiva es el artículo de Marisol García titulado "Francisco Gualcusa, inquietador de mis encomendados: Narrar a través de fragmentos la trayectoria de un líder (La Rioja y Catamarca, 1667-1705)". En este texto, la autora reconstruye la historia del proceso de reterritorialización de la comunidad de Guaco a finales del siglo XVII a través de la biografía del líder indígena Francisco Gualcusa.

Este uso de las biografías como alternativa a la crónica de la extinción ha sido ampliamente utilizado por la nueva historia indígena brasileña y por los estudios antropológicos de carácter histórico, que han apostado en las biografías indígenas y en el conocimiento de los procesos históricos a partir de las vidas, puntos de vista y memorias indígenas. Con una amplia variedad metodológica, diversidad de fuentes y profundidad analítica, los textos publicados en esta edición destacan los protagonismos, puntos de vista y memorias indígenas de situaciones violentas y adversas. En el artículo "Memorias de esclavas mapuche en Mendoza, Argentina, décadas de 1880 e 1940", de Diego Escolar, queda claro que la "crónica de la extinción" no es un problema exclusivamente brasileño. Uno de los puntos centrales del artículo es que además nos muestra que es posible abordar la violencia desde otras perspectivas teóricas y metodológicas, que recontextualizan y humanizan a los indígenas en procesos históricos degradantes.

Según el autor, la Campaña del Desierto en Argentina, entre 1878 y 1884, es la sólida base histórica que permitió la construcción del "mito del fin de los indígenas en Argentina", al mismo tiempo que produjo innumerables prisioneros, en su mayoría mapuches, que fueron distribuidos y esclavizados en diversas provincias del país. Para romper el mito de la extinción de los indígenas en Argentina, el autor trabaja con biografías de mujeres indígenas prisioneras, que fueron distribuidas en Mendoza, y con entrevistas. De esta manera, recupera historias individuales y trayectorias de vida, humanizando la experiencia de los prisioneros indígenas dispersos y redimensionando la "desaparición" de estos protagonistas indígenas.

¿Fueron las "guerras justas" contra diversos pueblos indígenas decretadas por el Príncipe Regente D. João entre 1808 y 1811 – aún en el período colonial, pero extendidas oficiosamente a lo largo del siglo XIX – realmente tan diferentes de la Campaña del Desierto discutida por diferentes autores publicados en este número de la revista? A pesar de la narrativa oficial de suavidad y protección por parte del Estado brasileño, ¿será que la violencia contra los pueblos indígenas tuvo un papel menos significativo en la formación y estructuración de la nación brasileña en el siglo XIX que en otras regiones de América Latina? ¿Fueron los pueblos indígenas de Brasil menos afectados por los procesos genocidas que en otras partes de América? Una hipótesis interesante planteada es que el Estado brasileño (especialmente en su fase republicana) nunca asumió las acciones genocidas de particulares como parte de una política oficial, sino que dejó que ocurrieran, incluso cuando eran de pleno conocimiento público (Pacheco de Oliveira, 2020).

Más que buscar respuestas directas a las cuestiones planteadas, es importante destacar el impacto revelador de la comparación de las formas en que los autores aquí publicados abordan la violencia, el genocidio y la resistencia indígena, buscando una nueva forma de tratar estos temas que permita un reposicionamiento más crítico frente a los Estados del Cono Sur y a las

formas en que se relacionan con las poblaciones indígenas. Los artículos aquí reunidos demuestran que es posible abordar la violencia y los procesos genocidas desde el punto de vista de las memorias y biografías indígenas, es decir, de forma detallada y crítica, sin caer en la trampa de reproducir el mito de la extinción de los pueblos indígenas.

Caminos constitutivos

Para la definición de este volumen fueron necesarias varias etapas. Queremos dar las gracias a todos los que participaron de alguna de ellas y que, por algún motivo, no pudieron enviarnos una versión final de los trabajos presentados. La primera etapa o punto de partida tuvo lugar en agosto de 2023, cuando celebramos un seminario híbrido en la UFPB. La propuesta del seminario, "Historias insurgentes: formas de producción de alteridades y regímenes de memorias", tuvo una gran acogida y, entre los días 07, 08 y 09 de agosto de ese año, se presentaron más de 10 trabajos de más de 15 investigadores. Inclusive, de los 13 artículos que ahora se publican, 6 de ellos fueron presentados inicialmente durante este seminario. Entre el 11 y el 15 de marzo de 2024, nos volvimos a reunir en el VII Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Antropología en Rosario, Argentina. En esa ocasión, propusimos el simposio temático "Memorias insurgentes: relecturas de la historia desde el protagonismo indígena" que fue coordinado por Luis Eugenio Campos (UAHC - CIIR, Chile) y Rita de Cássia Melo Santos (PPGA-UFPB, Brasil) y que reunió más de dos docenas de trabajos. Algunas de ellas fueron continuación de los debates celebrados en el seminario de 2023, así como otras de participantes que se sumaron al debate en curso.

Salimos muy estimulados por las discusiones y comparaciones que el seminario y el simposio posibilitaron, sobre todo sobre la pertinencia de darles continuidad profundizando algunos puntos en torno al potencial y los desafíos de nociones como biografía, memoria, insurgencia / resistencia / emergencia, crítica al revisionismo histórico, etc. En este sentido, a raíz del seminario y simposio, circulamos una convocatoria pública en la página web de la revista, invitando a otros colegas a contribuir con este volumen, desde una perspectiva crítica, sobre los procesos de otrificación o producción social de los pueblos indígenas en escenarios coloniales, nacionales o transnacionales. El objetivo de la convocatoria fue ampliar el espectro de comparación y comprender cómo – a través de las luchas para el establecimiento de la colonia, del Estado y de formas más recientes de dominación y control, incluyendo las luchas por los derechos colectivos e individuales, así como en los nuevos escenarios jurídicos – se establecen formas situadas y contrahegemónicas de lecturas del protagonismo indígena. Es decir, otras maneras de concebir sus formas de alteridad, estrategias y proyectos políticos. Este volumen es una síntesis posible de estas preocupaciones y motivaciones. Esperamos que dé lugar a otros trabajos estimulantes y comprometidos con la cuestión indígena en sus diferentes contextos.

Referências bibliográficas

BARBOSA, P. A.. Breves notas sobre alguns caciques Guarani do sul de Mato Grosso do Sul (sec. XIX, Brasil). Memórias Insurgentes, v. 2, p. 93-123, 2022.

BOURDIEU, P. L' illusion biographique . Actes de la Recherche en Sciences Sociales Année 62-63 pp. 69-72, 1986.

KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. History and Theory, nº 42, pp. 39-44, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: A outra margem do Ocidente. Adauto Novaes (ed). São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-249.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. Bernardo: o caboclo 'herói nacional' e a face indígena da história. Memórias Insurgentes, v. 1, p. 114-131, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro, Contracapa, 2016. Versión en castellano: Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades en el Brasil. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de San Martin/UNSAM, 2019.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao. "Historias sumergidas, pueblos indígenas y narrativas nacionales: ¡apuntes para que un país tenga sentido!" Quinto Sol, vol. 24, nº 2, mayo-agosto 2020, pp. 1-20.

PACHECO DE OLIVEIRA, Joao; SANTOS, Rita de Cássia Melo. . Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización.. DESACATOS. REVISTA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL, v. 70, p. 16, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João, SANTOS, Rita de Cássia Melo & BARBOSA, Pablo Antunha. "Memórias insurgentes:revisitando com os indígenas a formação nacional. Apresentação". Memórias Insurgentes, v. 1, p. 8-19, 2022.

SESSÃO I

Mundo Colonial

La fundación de Montevideo en el imaginario uruguayo y la invisibilización de la agencia indígena

GUSTAVO VERDESIO

Resumen

En Uruguay, los libros de enseñanza primaria y secundaria han omitido, por lo general, mencionar la presencia de indígenas guaraníes en el proceso de fundación de la ciudad de Montevideo, en la que participaron como mano de obra barata para la construcción de la fortificación y otros trabajos de infraestructura. Los historiadores sí la mencionan, pero no la comentan ni extraen conclusiones sobre ese hecho. En este trabajo se reflexiona sobre lo no dicho, sobre los silencios guardados por la historiografía uruguaya ante la agencia indígena. Se busca, además, especular sobre la importancia que pudo haber tenido esa participación en la construcción de la ciudad en las concepciones del espacio de los agentes históricos de origen español que allí se instalaron. Se propone, además, tener en cuenta la participación de grupos indígenas conocidos como "infieles" tanto a favor como en contra del proceso fundacional. De este modo, se busca cambiar la forma en la que se conciben los orígenes de la ciudad que hoy es capital de la República Oriental del Uruguay.

Resumo

No Uruguai, os livros escolares primários e secundários geralmente omitem a menção à presença dos indígenas guaranis no processo de fundação da cidade de Montevidéu, no qual participaram como mão de obra barata para a construção da fortificação e outras obras de infraestrutura. Os historiadores mencionam isso, mas não comentam nem tiram conclusões sobre esse fato. Neste trabalho refletimos sobre o não dito, sobre os silêncios mantidos pela historiografia uruguaia perante a agência indígena. Procura também especular sobre a importância que esta participação na construção da cidade poderá ter tido nas concepções de espaço dos agentes históricos de origem espanhola que ali se estabeleceram. Propõe-se também levar em conta a participação de grupos indígenas conhecidos como "infiéis", tanto a favor como contra o processo de fundação. Desta forma, procura mudar a forma como são concebidas as origens da cidade que hoje é a capital da República Oriental do Uruguai.

Palabras Clave

Agencia indígena
Guaraníes
Fundación de Montevideo
"Indios infieles"

Una celebración contenciosa y mass-mediática

Durante los días 19 y 20 de enero de este año (2024), Montevideo celebró los tres siglos de su fundación. Curiosamente, la oposición (los partidos de derecha, conocidos como tradicionales: Blanco y Colorado) al gobierno de la capital uruguaya se manifestó de manera enfática en contra de la elección de esa fecha para conmemorar la fundación de dicha ciudad. Esto se debe, probablemente, a que dicha oposición no veía con buenos ojos que la fecha de conmemoración cayera durante la gestión (que termina en este año) de la Intendenta de la municipalidad de Montevideo, Carolina Cosse, integrante de la coalición de izquierda llamada Frente Amplio. Para darme una idea de los argumentos usados por los voceros de los partidos Colorado y Blanco, me dediqué a ver algunos programas de televisión en los que se debatió la fecha[1].

Al parecer, el problema de los opositores es que sostienen que la ciudad se fundó en 1726, pues fue en esa fecha que se empezó a repartir los solares a los pobladores (*Desayunos informales*). Los dos historiadores (Carlos Demasi y Alejandro Giménez) invitados al programa mañanero y misceláneo *Desayunos informales*, de Canal 12 (Teledoce), uno de los cuatro canales por aire en Uruguay, explicaron que lo que se celebra es el comienzo de un proceso que termina recién en el año 1730, cuando se crea el cabildo de la ciudad. En otro programa, de discusión política y estilo más bien sensacionalista, *Esta boca es mía*, también de Teledoce, tanto la conductora como la mayoría de los panelistas dicen recordar que la fecha de la fundación que les enseñaron en los institutos de enseñanza es del año 1726, pero como son todos (menos uno) representantes de los puntos de vista de la oposición a la intendenta Carolina Cosse, no se podía esperar menos de ellos[2]. En el programa periodístico *Arriba Gente*, de Canal 10, otro canal por aire, entrevistan a Leonardo Borges, un historiador simpatizante con el oficialismo municipal, quien declara que está de acuerdo con que se celebre el comienzo de un proceso fundacional que se prolongó hasta el año 1730. Cabe señalar la coherencia del historiador sobre este tema, quien ya había afirmado esta posición en otro programa televisivo, pero del año 2015 (*Buen día*

1 La capital uruguaya está gobernada, desde hace décadas, por la coalición de izquierda (o tal vez, para ser más realistas, de centro-izquierda) ya mencionada: el Frente Amplio. La intendenta (es decir, la jefa del gobierno municipal), la ingeniera Carolina Cosse, fue la encargada de liderar la planificación y el desarrollo de las festividades. El partido Colorado, cuya orientación ideológica ha variado a lo largo de su historia, pero que ha estado más cerca de los intereses de la clase dominante de ubicación urbana y capitalina, es hoy uno de los partidos que se turnaron en el ejercicio del poder a lo largo de la historia de la República Oriental del Uruguay. Es, en algunos aspectos, el más conservador de ellos, pero el partido Nacional, al que pertenece el actual presidente de la república (Luis Lacalle Pou), también ha hecho méritos suficientes a lo largo de su trayectoria para aspirar al título de partido más conservador—acaso por ser el partido de los terratenientes. Cualquiera sea la caracterización que uno prefiera, lo cierto es que ambos partidos tradicionales, otrora enfrentados entre sí, hoy se unen para salirle al paso a la otra coalición (más progresista que la de ellos: la que se congrega en el Frente Amplio), formando lo que hoy se llama, acaso sin ironía, la coalición multicolor.

2 Para tener un panorama más completo sobre los argumentos usados por los proponentes de las posiciones en conflicto, puede consultarse este artículo de La Diaria: "Festejo de los 300 años de Montevideo en 2024 es "poco serio" y "simplemente para justificar la campaña de Cosse", afirma la coalición." Ver, también, la información brindada por el noticiero de horario central, Telenoche, de Canal 12: "¿Cuándo se fundó Montevideo?" (14/01/2024). Para un breve y eficiente resumen de las distintas propuestas de fecha fundacional que se han propuesto a lo largo de la historia, ver el libro de Leonardo Borges: La historia secreta de Montevideo (2007, 11).

Uruguay, otro programa periodístico mañanero y misceláneo, 14/08/2015)[3].

Una de las cosas que llaman la atención de esos programas es que solo en uno de ellos (el de *Desayunos informales*) se menciona la participación de unos mil indígenas guaraníes en las obras de construcción de la fortaleza que se erigió en ese lugar a partir de 1724, año en el que el gobernador de Buenos Aires, Don Bruno Mauricio de Zavala, expulsó a los portugueses que habían ocupado la bahía. Por último, digamos que estas discusiones, que tienen la característica de ser, como todo debate público que tiene lugar oralmente, a veces superficiales y para una audiencia no especializada, ocurrieron todas en programas de rating relativamente alto para sus horarios respectivos. En los más serios (es decir, en aquellos en los que llevaron historiadores profesionales) se discutió con un apego mayor a los documentos históricos disponibles (caso de *Desayunos informales*, que llevó a Demasi y Giménez), pero en los otros, la discusión de una fecha histórica tuvo un sesgo muy poco académico y se caracterizó, sobre todo, por un manejo político del asunto por parte de periodistas que apoyan al gobierno del Presidente Lacalle y se oponen a la gestión municipal de la intendenta Cosse. Para los que nos dedicamos a estudiar el pasado sin perder de vista el presente en que vivimos, este debate actual puede inspirarnos a buscar en los documentos y en los libros de historia las diferentes versiones sobre esa fundación y las omisiones o invisibilizaciones que llevaron a cabo los distintos autores que se expidieron sobre el tema.

Los libros de texto y los sitios web para la enseñanza de la historia uruguaya

Ya volveré sobre esos programas, pero ahora quisiera dirigir la atención a las preguntas que me hacía antes de ver esos videos. Una de ellas era: ¿Qué dicen los libros de historia uruguaya sobre la participación guaraní en el proceso de fundación de la ciudad de Montevideo? La segunda era: ¿Qué dicen los de enseñanza primaria y secundaria sobre esa participación? Para contestarlas me puse a revisar un número razonable de obras. Luego de mirar un par de libros de enseñanza primaria y secundaria (el clásico de Hermano Damasceno, más conocido como H. D., y los más recientes de Alfredo Traversoni, Mauricio Schurmann Pacheco y María Luisa Coolighan Sanguinetti) me encontré con que tampoco en ellos se dice mucho sobre la participación guaraní en la construcción de la ciudad.

El de Hermano Damasceno (libro que, según Lincoln Maiztegui, fue "*durante cincuenta años la fuente principal de estudios de historia*" en Uruguay—p. 101) ni siquiera menciona la participación de indígenas en la fundación: solo habla de las siete familias porteñas iniciales y de las veinte familias canarias que llegaron en 1726 (1952, 11ª edición, p. 54; en la 3ªedición, de

3 En otro programa de ese mismo año (*Buen día Uruguay* 04/09/2015) explica que elige 1724 como comienzo del proceso fundacional porque fue en enero de ese año que los portugueses que se habían instalado en 1723 se retiraron de la bahía antes de tener que enfrentarse a la flota que comandaba el gobernador de Buenos Aires. En su ya citado libro (La invención de Montevideo), Borges sostiene que la "fórmula conciliatoria" tal vez sea la que propone "un Proceso Fundacional, que va desde 1724 a 1730, que comienza con un caserío militarizado y culmina con un caserío militarizado con Cabildo" (2007, 11).

1914, también habla de familias de Galicia que vinieron con Alzáibar p. 50-51). Luego se refiere a que "*más tarde*," sin especificar la fecha, llegaron unos 400 soldados (11ª edición, p. 55)[4]. Uno se pregunta si no habrán sido guaraníes. En tanto que en el de Traversoni se dice que "*En abril de 1727, el vecindario ascendía a poco más de cien personas, incluyendo a los niños; estaban además los soldados y los indios que trabajaban en las fortificaciones*" (1957, p.31), pero no se aclara de qué etnia eran ni en qué número estaban en la ciudad. Curiosamente, el libro de Schurmann y Coolighan, que también se usó durante muchos años en la enseñanza de la historia a nivel secundario, dice casi lo mismo con una pequeña diferencia en la elección de palabras: "*En 1727 la población de Montevideo ascendía a poco más de cien personas, sin contar los soldados y los indios que trabajaban en las fortificaciones*" (1976, p. 57). Para los libros usados en la enseñanza pública, esa parece ser la versión más difundida.

Pero para saber qué se enseña hoy sobre la fundación de la capital uruguaya en las instituciones educativas del país, hay que buscar más allá del formato libro. Esto se debe a que, desde el año 2007, durante la primera presidencia del Dr. Tabaré Vázquez (en ese entonces, líder del Frente Amplio), existe un centro de innovación educativa con tecnologías digitales que promueve "*la integración de tecnologías digitales a la educación, con el fin de mejorar los aprendizajes e impulsar procesos de innovación, inclusión y crecimiento personal*." Este plan llamado Ceibal, que incluía la entrega de una laptop a cada niño en los centros de educación estatales, fue creando contenidos educativos que se usaron y se usan masivamente en los mencionados centros. En su sitio web encontramos una sección dedicada a la fundación de Montevideo, donde dice lo siguiente:

> En un principio se trajeron del Paraguay numerosos indios tapes que participaron de su construcción, estos **indios** recibían un **salario** muy bajo por su trabajo, **un real y medio.** Luego se incorporaron a la construcción de la fortificación negros esclavos, traídos desde África al Río de la Plata. ("San Felipe y Santiago de Montevideo. Para saber más")[5].

Luego volveremos sobre la cuestión de la remuneración de los indígenas conocidos como tapes que construyeron la ciudad, pero por ahora baste tomar nota de que se menciona su participación pero no se agrega nada más. Por supuesto que también hace mención a las familias provenientes de Buenos Aires y, más tarde, de las familias canarias ("La historia de la ciudad" y "San Felipe y Santiago de Montevideo"). Nótese que en este fragmento hace su entrada un nuevo actor: el esclavo proveniente de África. Aparte de esa innovación, en esa plataforma digital que busca fortalecer la justicia social, la igualdad y la inclusión en el marco de la sociedad de conocimiento, se repite el escenario que veíamos en los libros educativos de antaño.

4 Las ediciones que consulté son la número tres, de 1914, y la número once, de 1952, pero esta obra se venía publicando desde principios de siglo veinte (1901).

5 Otra Plataforma digital, la de la ANEP (Administración Nacional de Educación Pública), también menciona la participación de los tapes en la construcción de la ciudad, así como también el magro salario que percibían: "Para la construcción de estos edificios fueron traídos unos 1000 indios tapes, que acompañados por los padres jesuitas, recibían como salario un real y medio, salario muy escaso, que los mantenía en la absoluta pobreza."

Los historiadores y los guaraníes

La consulta a varios libros de historia del Uruguay, en cambio, arroja resultados diferentes: es muy raro encontrar autores que no mencionen la presencia de indígenas guaraníes misioneros durante los primeros años del proceso fundacional. Tanto Víctor Arreguine, como Orestes Araújo, Juan M. de la Sota, Francisco Bauzá, Pablo Blanco Acevedo, Luis Enrique Azarola Gil, Carlos Ferrés, Aníbal Barrios Pintos, Washington Reyes Abadie, Oscar H. Bruschera, Tabaré Melogno, Fernando Klein, Leonardo Borges, Diego Téllez Alarcia, Susana Rodríguez y Rodolfo González, consignan la participación de altos números de indígenas misioneros en las tareas de fortificación y construcción de la nueva plaza militar española. Casi todos coinciden en que se trató de unos mil (excepto Klein, que sostiene que fueron tan solo trescientos), pero eso es todo lo que expresa la mayoría de los historiadores consultados.[6] Ferrés afirma que "pronto" (aunque no aclara el alcance temporal de dicha expresión) el número de indígenas guaraníes se elevó a dos mil (1975, p. 22). Mención aparte merecen algunas de las acciones de los tapes misioneros en las hostilidades que ordenó Zavala para desalojar a los portugueses, sobre todo el exitoso retiro de la totalidad del ganado que rodeaba Montevideo, lo cual provocó un serio problema de abastecimiento para los ocupantes lusitanos—según Ferrés, esa fue una de las causas principales de su partida hacia Río de Janeiro (1975, p. 21).

Sorprende un poco esta falta de comentario sobre la significación de tan numerosa presencia indígena en una plaza militar española que se establecía con idea de fundar, con el tiempo, un poblado civil[7]. Sin embargo, todos hablan de las primeras, pocas familias de Buenos Aires que llegaron a pedido de Zavala, o de las familias canarias que llegaron un poco más tarde. Parecería que, por tratarse de un poblado español, la presencia de los indígenas no fuera demasiado relevante para los historiadores[8]. Se podrá argumentar, como hacen los ya nombrados Rodríguez y González, que por no haberse quedado a vivir en ese lugar, su influencia en la historia posterior del poblado fue limitada (p. 298). Pero también dicen que sin su participación en la construcción de las fortificaciones y otros aspectos de la infraestructura de la ciudad, el proceso

6 Es interesante que Hermano Damasceno, quien, como vimos, en su curso elemental omitía mencionar la presencia de indígenas guaraníes en la fundación de Montevideo, sí se refiere a ellos en un libro de enseñanza que se usó para estudios de magisterio y de Universidad (Ensayo de historia patria), diciendo que llegaron en número de mil (1955, 10ª edición, p. 147).

7 Borges reconoce que la cantidad de indígenas era grande en relación a la población total ("Montevideo nace al mundo con tan solo 134 habitantes… Un fuerte en construcción permanente, algunas pocas casas de piedra, otras tantas (la mayoría) de cuero, muchos soldados en la guarnición, y una inmensidad de indios tapes" 2007, p. 31), pero no saca ninguna conclusión de ello. Por el contrario, dedica buena parte del libro a demostrar que Montevideo es una ciudad Canaria (2007, páginas 46, 65, 71 y muchas otras)—e incluso llega a proponer, un poco en broma y un poco en serio, que el barco en el que llegaron los inmigrantes de esas islas, debería tener la misma importancia para los uruguayos que el Mayflower para los norteamericanos (2007, p. 7-8). Eso sí, para momentos posteriores de la historia temprana de la ciudad, menciona que en el censo de 1778 los indígenas constituían el 1.7% de la población y en el de 1781 eran el 5.3% (2007, p. 96).

8 Una de las razones por las cuales la relevancia de los tapes en Montevideo ha sido ignorada es que, como bien ha señalado Carlos Maggi, nunca figuran en la crónica notarial (1968, p. 69).

fundacional habría sido mucho más difícil (p. 298)[9] . Además, hay un autor que explícitamente pone énfasis en la importancia del trabajo de los guaraníes en la construcción de Montevideo, quien afirma que las "murallas de Montevideo no fueron teñidas con la sangre de los tapes, pero se empaparon de su sudor" (Ferrés, 1975, p. 22).

Con respecto a la escasa incidencia demográfica de los guaraníes misioneros en los primeros tiempos de la ciudad, Barrios Pintos señala que, para 1727, quedaban en el poblado, al parecer, tan solo cien de esos mil guaraníes que llegaron en marzo de 1724 (1991, p. 153), y Azarola Gil sostiene que a la semana de haber llegado esos mil, solo quedaron unos trescientos (1976, p. 86), al tiempo que Demasi sostuvo, en el programa *Desayunos informales*, que, aparentemente, nunca llegaron en número de mil sino en el de trescientos. Rodríguez y González, por su parte, ofrecen una hipótesis para explicar la disminución de la población indígena: para ellos, ese fenómeno puede tener que ver con el clima de Montevideo, tan diferente al que impera en las zonas más cálidas de las que provenían los guaraníes. En esta hipótesis, el frío del invierno montevideano y las enfermedades que pueda haberles causado, habrían promovido deserciones, al punto que para el 1727, como vimos que decía Barrios Pintos, quedaban tan solo cien (1991, p. 297-298)[10].

Llegados a este punto, me gustaría señalar que esa participación en la construcción de la ciudad tuvo, a pesar de la relativa incidencia demográfica que tuvieron en años posteriores, como toda infraestructura, efectos duraderos. Uno de esos efectos duraderos tiene que ver con la modificación que producen esos trabajos en el espacio a habitar. Y si bien se puede argumentar que los planos y la dirección de las obras no fueron responsabilidad de los indígenas guaraníes ni de sus líderes jesuitas, no puede negarse que el conocimiento que adquirieron en las misiones de aquellos les debe de haber impartido un carácter propio a las construcciones del lugar—por lo menos en aquellos oficios que aprendieron: sobre todo como herreros y carpinteros, aunque también como albañiles y canteros (Luque Azcona, 2007, p. 237- 238). Quiero decir que, a pesar de que la técnica constructiva era de origen occidental, la forma de trabajar, la disciplina grupal, y probablemente algunos aspectos estilísticos que hoy no es posible comprobar, podría haber tenido algunas características propias—es decir, podría haber tenido algún rasgo o aspecto

9 Es interesante constatar que en un libro como Sangre indígena en el Uruguay (1986), de Oscar Padrón Favre, cuyos objetivos incluyen el de resaltar la importancia de los aportes guaraníes a la sociedad uruguaya en general, no se hable en absoluto de los tapes que participaron de más de una etapa de construcción de la flamante ciudad de Montevideo.

10 Este es un lugar tan bueno como cualquier otro para señalar que algo parecido pasa, entre los historiadores, en relación a la presencia de esclavos africanos en el proceso fundacional de la ciudad. Si bien empezaron a llegar en número importante un poco más adelante, lo cierto es que en 1780 eran, según el historiador español Emilio José Luque Azcona, el 26% del total de la población de la ciudad (Luque Azcona, 2007, p.72). Los indígenas, en cambio, eran muy pocos en el padrón de la ciudad de ese año: 228 en un un total de 10.153 (Luque Azcona 2007, p.74). Los miembros de esos grupos humanos se contaban entre aquellos que Luque Azcona caracteriza como trabajadores que fueron forzados a trabajar en las obras de la corona (Luque Azcona, 2007, p. 75, 213, 237-249), categoría que explica algunos de los comportamientos que veremos más tarde en este trabajo.

Dicho sea de paso, el trabajo forzado de los indígenas en la construcción de las fortificaciones de Montevideo iba en contra del corpus de las Leyes de Indias, que sostenía, en su Libro IV, título VII, Ley XXIII, que los indígenas no podían entrar en una ciudad hasta que esté "hecha, y puesta en defensa, las casas de forma," para que se den cuenta que los españoles pueblan el lugar y les respeten esa posesión (Luque Azcona, 2007, p.75). Por su magnitud, el tema de la presencia africana en las primeras décadas de la ciudad de Montevideo merecería ser tratado de manera más extensa.

indígena. Lamentablemente, en el estado actual del conocimiento sobre ese momento histórico, no tenemos prueba material alguna que confirme esta hipótesis.

Pero los edificios no son la única materialidad indígena que podemos encontrar en ese proceso de construcción: también estaban los cuerpos de los guaraníes, con su forma de habitar el mundo, sus costumbres alimenticias, y su forma de entender el trabajo grupal (mezclado, probablemente, con la disciplina jesuítica). Lo que quiero decir es que, desde un punto de vista fenomenológico, el hecho de que los constructores pertenecieran a un mundo que venía de una materialidad diferente a la occidental, y que tenía una relación con la tierra (el espacio) diferente a la de los europeos, tiene que haber tenido alguna influencia en la vida cotidiana de los pobladores de origen español. Esto tal vez no haya dejado efectos duraderos materiales, pero acaso influyó en la forma de habitar el espacio que se desarrolló en el nuevo poblado. Tampoco tenemos prueba material ni etnohistórica para comprobar esto, pero lo que sí puede decirse es que la gente de diferentes sociedades habita los lugares de manera diferente. Con esto estoy sugiriendo que seguramente ese habitar, en el sentido que le da Martin Heidegger[11] ,haya sido diferente al de las familias que venían de Buenos Aires y de las Islas Canarias. Ese habitar, esa forma específica de practicar el espacio, es también una forma de darle significado y hacerlo suyo.

Lo cierto es que, si bien quedaron pocos guaraníes después de un tiempo (que varía según los autores), esos que permanecieron, seguramente siguieron practicando el espacio de manera idiosincrásica. Gracias a Bauzá sabemos, por ejemplo, que cuando Zavala, luego de dar comienzo a las tareas de fundación, se vuelve a Buenos Aires, dejó unos treinta indígenas para ocuparse del ganado (1929, p. 205)[12], cosa que repiten Rodriguez y González (2010, p. 297). Si bien Bauzá no especifica de qué etnia eran esos treinta indígenas, es altamente probable que se tratase de guaraníes. Esto quiere decir que la presencia física de unos cuantos indígenas tuvo como consecuencia que cierta forma (guaraní misionera) de hacer determinadas tareas de campo continuó teniendo presencia en la recientemente fundada plaza fuerte española.

La razón por la cual es una pena no tener datos concretos sobre las prácticas espaciales y territoriales de los guaraníes que construyeron la primera versión de la ciudad de Montevideo (que fue apenas un presidio o enclave militar), es que, como he afirmado en otra parte (Rethinking, 2021, p. 219), estoy convencido de que, como sostuvo Merleau-Ponty, el cuerpo humano es un instrumento para la comprensión del mundo y para la producción de tiempo (o, si se prefiere, de temporalidades) (1975, p. 252-254). Esos cuerpos indígenas no cargan, entonces, solamente una concepción del espacio: traen consigo, también, una temporalidad propia.

Este es un buen momento para recordar que el filósofo italiano Vittorio Morfino nos advierte que las concepciones del tiempo de las diferentes sociedades no son un fenómeno meramente subjetivo, porque esas concepciones contienen las trazas de las bases o fundamentos económicos y materiales propios de sus sociedades (2018, p. 125-131). Por su parte, Daniel Bensaid sostiene que las diferentes formas de producción de las diferentes sociedades no se mueven al mismo ritmo: cada una tiene su propia temporalidad (2009, p. 21). Esto es algo similar a lo que

11 Para ese autor, habitar refiere a la forma en que el ser humano es sobre la tierra; también sostiene que ser un ser humano significa habitar (1971, p.147).

12 Otros autores, como Blanco Acevedo, consignan esa misma cifra (p. 59).

decía Louis Althusser: que cada modo de producción tiene su propio tiempo (2015, p. 194). En otras palabras, estoy convencido de que las creencias, tradiciones, concepciones temporales y espaciales de los indígenas son parte de una base material, de un modo de subsistencia que subyacía a ellas. Los cuerpos de los guaraníes que construyeron Montevideo, entonces, eran portadores de materialidades diferentes a la que prevalecía en la sociedad occidental que fundó el enclave.

Volvamos ahora a los historiadores antes mencionados. Ante el panorama que ellos ofrecen, lo que llama la atención, sobre todo, es la escasa importancia que se le da, en su discurso, a la contribución indígena en materia de trabajo e infraestructura. Mención aparte merece el hecho (que ya vimos señalado en el sitio web del Plan Ceibal) de que su trabajo, según de la Sota, estuvo muy mal pago: un real y medio por día (1965, Tomo I, p. 8). En la misma página, en una nota al pie, aclara, incluso, que la expresión "*jornal de tape*" viene de ese tipo de tratamiento laboral a esos indígenas (1965, Tomo I, p. 8)[13]. Esto, como se puede apreciar, agrega más matices a los aspectos económicos y materiales de la participación indígena en la construcción del nuevo poblado: generaron para los españoles, además de infraestructura, una ganancia excesiva e injusta; es decir, generaron plusvalía. Otra vez nos topamos con la importancia de las bases materiales de la existencia.

El jesuita Gaetano Cattaneo, en su visita al recientemente fundado poblado español, nos dice que los guaraníes no recibían ni siquiera el real y medio que de la Sota declara que percibían por su trabajo ("*e senza un soldo di salario, ma solo con lo sconto del tributo, che dovrebbero pagare*" 1752, p. 265). Dice, también, que eran 2000 ("*in numero di circa due mila*"; 1752, p. 265), que vivían en condiciones muy precarias ("*i poveri indiani senza casa né tetto*"; 1752, p. 265) y que llegaron a Montevideo en 1725. Es decir que estamos ante una paradoja que ya han señalado Rodriguez y Gonzalez: aquellos que construyeron las casas del poblado no tenían casa ni techo ellos mismos (2010, p. 298). Unas décadas después, en 1782, los jornales para indígenas eran un poco mejores: cuatro reales, algunas reses, y víveres; pero esas sumas variaron a lo largo de los años, llegando a cobrar, en algunas ocasiones, tan solo un real, en tanto que en otras cobraban hasta dos y medio (Luque Azcona 2007, p. 265). A esos números tan desoladores hay que agregarle el endémico retraso en los pagos de la administración pública, que llevaba a los indígenas a trabajar a desgano, lo cual ha quedado registrado en varios testimonios de ingenieros y administradores estatales, quienes se quejaban de la desidia y mala voluntad de los indígenas ante el trabajo forzado que hacían para la corona (Luque Azcona, 2007, p. 267, 283-284). Como veremos más adelante, esas situaciones se resolvían, en algunas ocasiones, a través de la fuga de los indígenas.

Sea como fuere, lo cierto es que sin la presencia de ellos en el proceso fundacional, no habría habido un poblado ni un fuerte hasta mucho tiempo después, pues su presencia se debía a que el gobierno de Buenos Aires, es decir, las autoridades españolas, no tenían recursos humanos suficientes para esas tareas. Esto no debería extrañar a nadie, pues la ausencia de esos recursos está detrás de las múltiples ocasiones en las que Zavala pospuso la implementación de

13 Hermano Damasceno, en su ya citado Ensayo de historia patria, también cuenta el origen de esa expresión de la misma manera, pero cita a Isidoro de María como su fuente (1955, p. 147).

las órdenes de la corona española, que lo instaban a poblar la bahía de Montevideo. De hecho, dicho gobernador propuso, en 1721, fundar en Montevideo alguna doctrina o misión con indígenas guaraníes (Rodríguez y González, 2010, p. 221-222). La propuesta no prosperó y hubo que esperar a 1724, luego de la amenaza directa que era la ocupación de la bahía por parte de fuerzas portuguesas, al mando de Freytas da Fonseca, en 1723. Llegados a este punto, es importante señalar que la participación de los indígenas guaraníes en la historia de los sucesivos episodios de construcción de la infraestructura de la ciudad continuó siendo decisiva, pues diecisiete años después fueron parte de la construcción de la ciudadela unos doscientos indígenas tapes que trabajarían a cambio de la ración y dos reales (Ponce de León, 1965, p. 72-73).

Los indígenas llegaron el 28 de noviembre y, luego de armar sus tolderías, comenzaron a trabajar el primero de diciembre, fecha a partir de la cual desarrollaron, según Luis R. Ponce de León, las siguientes tareas:

> A ellos correspondió, sin duda, la tarea de las excavaciones, el arrancado de las piedras, el movimiento de éstas y de las tierras, y quién sabe si también el armado de las carretillas y la doma de los animales imprescindibles para los trabajos, que según datos proporcionados años más tarde por el Ingeniero Cardoso, habrían llegado a 400 bueyes y otros tantos caballos (Ponce de León, 1965, p. 73).[14]

Esa falta de hombres para llevar adelante la construcción y el poblamiento de enclaves españoles en el territorio que hoy controla el estado uruguayo, era también la razón por la cual las autoridades de la corona recurrieron, una y otra vez, a vastos contingentes de indígenas guaraníes, dirigidos por sus capitanes jesuitas, para llevar adelante una variedad de tareas relacionadas con los portugueses, que iban desde puestos de observación, partidas de reconocimiento y vigilancia, hasta enfrentamientos bélicos. Según Bracco, los guaraníes eran funcionales a la política de defensa que aplicaban los españoles a la frontera que era el territorio de la Banda Oriental (2004, p. 151-153). Esta cooperación militar y estratégica con España se vio facilitada, según el mismo autor, por la presencia estacional de los guaraníes en ese territorio, debido a las vaquerías del mar—expediciones anuales que los jesuitas hacían al territorio para explotar la riqueza ganadera que se desarrollaba en esos suelos (2004, p. 152). Por ello se puede decir, siguiendo a Bracco, que los guaraníes eran los ojos de los españoles en dicho territorio (2004, p. 153).

Como ejemplo de la función bélica que cumplían a favor de los intereses españoles, puede mencionarse que cada vez que la corona española necesitó desalojar a los portugueses de su enclave conocido como Colonia del Sacramento, tuvo que recurrir a la ayuda de las tropas guaraníes de las misiones jesuíticas (Bracco, 2004, p.153; Verdesio, 2001, p.75 y siguientes). Sobre este último asunto sostuve, en un trabajo que ya tiene casi treinta años, que desde el siglo XVII en adelante, los indígenas (no solo los guaraníes, sino también, como veremos brevemente, las

14 El Teniente Coronel Domingo Santos de Uriarte, comandante en jefe de Montevideo, se quejaba de la actitud de esos indígenas ante el trabajo: "porque los indios son tan flojos que no sirven si no para comer carne y beber mate … valiendo más uno de la Europa que diez indios" (1965, p. 83).

distintas parcialidades de los que llamaban "indios infieles") se convertirán en objeto de disputa para las naciones europeas en conflicto en el Río de la Plata, intentando los representantes de esas naciones asimilar a esos indígenas a conflictos y patrones culturales europeos (Verdesio, 2001, p. 75-76). Hoy agrego que el uso habitual de los guaraníes por parte de los españoles (gracias a la anuencia de los sacerdotes jesuitas), fuera para tomar la Colonia del Sacramento por asalto, o fuera para defenderse de ataques de otras potencias europeas, refleja que esos indígenas tuvieron un papel decisivo en la forma que tomaron la distribución de poder y el control territorial en las tierras de lo que hoy es Uruguay.

No solo los guaraníes

Existen múltiples casos en que los europeos del Río de la Plata buscaron y consiguieron la ayuda de distintos grupos indígenas para llevar adelante su agenda colonizadora: De la Sota señala numerosos casos, como por ejemplo, la expulsión de embarcaciones francesas que habían merodeado el Rio de la Plata por ocho meses en 1653, y la amenaza de invasión de Buenos Aires, otra vez por franceses, en 1671 y 1697 (Tomo I, 1965, p. 163-167). En la mayoría de esos casos, los españoles contaron con la colaboración de los guaraníes, pero en el que voy a referir, la expulsión del corsario Esteban Moreau, quien había ocupado Maldonado en 1717 y, meses después, luego de haber sido desalojado, se había instalado en Castillos, actual departamento de Rocha, vamos a ver que los aliados de los españoles son indígenas de otra etnia. En esa ocasión, el corsario encontró la muerte a manos de las tropas enviadas por Zavala al mando de Antonio Pando y Patiño. Esas tropas incluían unos 25 indígenas chanás de la reducción conocida como Santo Domingo Soriano (De la Sota, Tomo I, 1965, p. 166)[15].

Lo interesante del caso es que los chanás no fueron los únicos indígenas que participaron en esas acciones bélicas: del lado de los franceses lucharon algunos guenoas, quienes estaban haciendo labores de corambre con los corsarios (De la Sota, Tomo I, 1965, p. 167). De ese modo, distintos grupos indígenas se vieron enfrentados entre sí debido a su política de alianzas con los europeos, de lo cual es ejemplo el desenlace de la lucha en Castillos: varios de los guenoas escaparon, pero una parte de ellos murió a manos de los chanás, quienes viendo su huida, se lanzaron al agua (eran canoeros) y lograron alcanzarlos con sus flechas (De la Sota, Tomo I, 1965, p. 167).

Pero las cosas no eran tan simples ni tan lineales en esos tiempos. A veces los aliados más fieles podían convertirse en enemigos. Por ejemplo, algunos de los guaraníes que construyeron Montevideo "se mostraron reacios a la disciplina y al trabajo; e indóciles y turbulentos prefirieron la fuga tumultuaria a la corrección decretada por el superior" (Ferrés, 1975, p. 24). Esos no tan dóciles tapes se fugaron hacia el este y algunos de ellos decidieron, a pesar de los ruegos de

15 Para el caso de Buenos Aires, hay registro de un pedido de ayuda a los charrúas por parte del Gobernador Francisco de Céspedes, quien, a principios del siglo XVII, recurrió a 500 de ellos para que colaboraran en trabajos de fortificación de esa ciudad (Luque Azcona 2007, p. 237).

los padres jesuitas que fueron a buscarlos, no regresar a sus tareas de construcción en Montevideo, asentándose en las puntas del Cebollatí (Arroyo de los Tapes), donde armaron sus tolderías, desde las cuales atacaban a los vecinos de la ciudad (Ferrés, 1975, p. 24; Luque Azcona 2007, p. 285). Algunas décadas después, en 1779, el gobernador Joaquín del Pino informa que de los 49 indígenas que habían enviado a Montevideo, tan solo 18 se quedaron (Luque Azcona 2007, 285). Es oportuno recordar lo que sostiene Luque Azcona sobre el desgano y desesperanza de los trabajadores forzados indígenas, en buena parte debido a sus magros salarios, que los llevaba, a menudo, a escapar del yugo de las obras del estado en el que los hacían trabajar (Luque Azcona, 2007, 284-285).

Otras veces, incluso, el papel de los indígenas no es del todo claro, fungiendo de intermediarios entre distintas sociedades. Me refiero a los intérpretes, quienes, al menos estructuralmente, se ubican en el medio, en el espacio que divide y comunica, al mismo tiempo, a dos sociedades en conflicto. Un caso interesante es el de Pascual Chena, lenguaraz indígena que venía del Perú, cuya etnicidad solo podemos suponer, a quien los españoles le tenían mucha confianza (Maggi, 1968, p. 13).[16]

Llegados a este punto, conviene mencionar que, en un trabajo reciente de José María López Mazz, publicado en febrero de este año en el periódico **La Diaria**, el autor aboga por una visión más compleja del proceso fundacional de Montevideo y, para ello, sostiene la necesidad de prestar atención no solo a las acciones de los españoles (y de los portugueses) sino también a las de los indígenas guenoas o minuanes, de los que resalta, justamente, su papel opositor a la ocupación del territorio que rodea la bahía de Montevideo (2024, p. 1). Según dicho autor, los guenoas (y los portugueses, pero esa es otra historia) tenían un interés también legítimo en el territorio ocupado por Zavala y los españoles (2024, p. 1)—y yo agregaría que en el caso de los guenoas, incluso más legítimo. Para ilustrar sus dichos recurre, entre otros episodios, a la paz firmada entre los guenoas y los españoles de Montevideo en 1732, la cual, según cree, consagra, de modo similar al famoso episodio norteamericano del día de acción de gracias, "la aceptación de la presencia española en Montevideo" por parte de los indígenas del lugar (2024, p. 4). Honestamente, preferiría poner énfasis, como el propio autor lo hizo durante el resto del artículo, en los aspectos más resistentes de la agencia guenoa o minuán, que obligó a los españoles a firmar un tratado de paz, pues sabemos que cuando lo hacían se debía a su falta de poder para imponer su agenda por la fuerza (tema tratado por Claudia Briones y Morita Carrasco, para el caso de Argentina, hace ya unos cuantos años, en *Pacta sunt servanda*, 2000). Y por otro lado, la decisión de comparar el día de acción de gracias norteamericano con este tratado me parece poco feliz, pues estamos comparando un hecho histórico, como la firma del tratado de 1732, con una narrativa norteamericano cuya intención es barrer bajo la alfombra la violencia subyacente al encuentro colonial. De todos modos, lo que quería resaltar es que otros autores, aproximadamente al mismo tiempo que este escriba, también pensaron en la importancia de las acciones opositoras de los indígenas guenoas o minuanes para el proceso fundacional de Montevideo.

Como vemos, no solo los guaraníes misioneros fueron parte de los conflictos entre países

16 Maggi escribió una interesante y verosímil ficcionalización de la participación de Chena en las negociaciones entre minuanes y montevideanos (sobre las que pronto volveremos) que culminaron en la paz de 1732 (Maggi, 1968, p. 13-19).

europeos, sino que también participaron otros indígenas que habitaban el territorio de la Banda Oriental—aquellos a los que Bauzá llama "*indios uruguayo*s" (1929, p. 215-217). El protagonismo de las etnias *"infieles*" en este contexto nos sugiere que hagamos un pequeño desvío para reconsiderar la agencia indígena a lo largo del periodo colonial en el Río de la Plata desde una perspectiva más amplia. Quiero decir que las fundaciones de poblados, las acciones bélicas y las estrategias de control del territorio fueron consecuencia no solo de aquellos que se aliaron con los españoles, sino también de aquellos que se asociaron con otras naciones europeas. Los guenoas, por ejemplo, fueron fundamentales en la subsistencia de los portugueses de la Colonia del Sacramento. Y como ha demostrado Jeffrey Allan Erbig (2020, *passim*), esa etnia supo comerciar, negociar, incorporarse a, o constituir sus propios, asentamientos, aceptar individuos no indígenas en sus tolderías e incluso desarrollar relaciones de parentesco, casando sus hijas con ciudadanos españoles o portugueses, según más les conviniera. De hecho, el mencionado autor sostiene que las tolderías guenoas (o minuanes) y charrúas llegaron a controlar, colectivamente y por largos periodos, el interior del país—cosa que demostró con un exhaustivo estudio de las fuentes etnohistóricas, cuyas conclusiones plasmó en un más que ilustrativo mapa de las tolderías de "indios infieles" en la Banda Oriental durante el periodo colonial (Erbig, 2020, *passim*)[17] . Como la labor de esos indígenas hizo más difícil la expulsión de los portugueses y, como ya hemos visto, facilitó la subsistencia y los negocios de algunos franceses, algunas fuentes etnohistóricas conjeturaron que los indígenas de las tolderías actuaban de manera malevolente (Erbig, 2020, p. 120) . Por todo esto, los *"indios infieles*" en general, y los guenoas/minuanes en particular, fueron también agentes importantes, aunque enrolados en el papel de opositores (conscientes o no), en los procesos de fundación de ciudades[18].

Para concluir con este tema, me gustaría prestar especial atención a esta denominación que hace Bauzá de los que otros llamarían "indios infieles" de la Banda Oriental. Tal vez por una actitud como la suya, que los considera los indígenas "*nacionales*", los uruguayos que se han ocupado del pasado del país, hayan prestado tan poca atención a la contribución guaraní al desarrollo de la sociedad uruguaya[19]. Digo esto porque los guaraníes no son, por lo general, vistos por este tipo de historiador como "*indios uruguayos*". Se los ve como agentes cuyas acciones

17 La situación cambió paulatinamente y los indígenas de alta movilidad vieron cómo, a medida que se iba poblando el territorio por parte de los españoles, sus antiguas ventajas se fueron volviendo desventajas (liabilities en el original) y poco a poco la balanza empezó a inclinarse a favor de los colonos de origen europeo (2020, p. 135-136).

18 En otras partes de la región, en lo que hoy es el Paraguay, los guaraníes (llamados carios a comienzos del periodo colonial) tuvieron un papel bastante diferente en la fundación de Asunción. Al principio, en 1538, se ":levantaron" (las comillas se deben a que esa expresión no se usó, en el caso concreto, para designar una sublevación violenta, bélica, sino para referirse a el abandono, por parte de los carios, de sus campos cultivados) contra el enclave español como respuesta a acciones de los ibéricos que violaban sus concepciones territoriales, pero no mucho más tarde (en 1539) se aliaron con sus antiguos enemigos para defenderse de, y atacar a, sus enemigos más antiguos: los indígenas del Chaco (Roulet, 1993, p. 125-134).

19 Es interesante que los que Bauzá considera "indios nacionales" sean, justamente, los que se opusieron todo el tiempo al proyecto de asentamiento occidental de origen europeo, al tiempo que los considerados como extranjeros (es decir, los guaraníes) sean los que en la pampa y patagonia argentinas fueron llamados "indios amigos." Hay una cantidad importante de estudios argentinos sobre esta dicotomía, pero solo para citar dos fuentes (una sobre la pampa y otra sobre la Patagonia) véase el trabajo de Mariela Eva Rodríguez que discuto a continuación (2020, p. 118 y siguientes) y el reciente libro de Axel Lazzari (2024).

sobre el territorio no parecen pertenecer a su historia. Por el contrario, y contra toda evidencia, se los ve como ajenos a los sucesos que fueron forjando la historia de la vida humana sobre el territorio. Su supuesta extranjería (como si pudiera hablarse en esos términos en la época colonial) los deja afuera del registro histórico, les niega protagonismo, y se les priva de las contribuciones que, sobre todo en la cultura material, hicieron. A esta razón, Padrón Favre agregó, hace ya casi cuarenta años, otra, cuya importancia no debería ignorarse: que los charrúas mantuvieron, hasta el final de su vida independiente como grupo, sus características más típicas, en tanto que los guaraníes se integraron de manera más completa a la sociedad criolla (1986, p. 8).

Esta forma de ver a los diferentes grupos indígenas que poblaban los territorios de las que luego se convertirían en repúblicas independientes no es exclusiva de la historiografía uruguaya. Por el contrario, al otro lado del Río de la Plata se desarrollaron concepciones similares. Por ejemplo, como demuestra la antropóloga argentina Mariela Eva Rodríguez, en la Provincia de Santa Cruz, ubicada en la Patagonia. Allí, no solo los historiadores, sino también el sentido común imperante en la sociedad toda, conciben a los tehuelches como los indígenas argentinos (fuertes, altos, valientes, nativos del lugar) y a los mapuches como los indígenas extranjeros (chilenos, invasores, violentos, poco confiables), convirtiendo así a aquellos en patrimonio de la patria y de la ciencia (2010, p. 2, p. 60) y a los últimos nombrados en enemigos de la nación—caracterización que, lamentablemente, continúa hasta el presente y sirve de legitimación para la violenta represión que siguen sufriendo a manos del aparato coercitivo del estado argentino. Creo que, sin las connotaciones extremadamente negativas que se dan en la dicotomía "tehuelches vs mapuches," a los guaraníes les pasa, en Uruguay, algo parecido en contraste con los "indios infieles": aquellos son vistos como extranjeros, como no nativos de la tierra y, por lo tanto, sus acciones en el territorio no son entendidas como conducentes a la consolidación de las narrativas que reafirman la identidad de los ciudadanos del estado moderno conocido como Uruguay.

A pesar del nacionalismo, también hubo portugueses

Abordemos ahora, como quiere López Mazz, y aunque sea brevemente, el papel de los portugueses en el proceso de fundación de la ciudad de Montevideo. Como vimos, el arqueólogo uruguayo citado señala las limitaciones de la historiografía uruguaya de corte hispanista, que solo toma en cuenta, al momento de escribir la historia del proceso fundacional, las acciones de los españoles, a expensas del papel jugado por indígenas de diversas etnias y por los portugueses. En este punto es pertinente señalar que en el programa del canal por cable *TV Ciudad*, perteneciente a la Intendencia de Montevideo, llamado *MVD Noticias*, el investigador Nicolás Duffau dijo que prefiere 1723 como fecha de iniciación del proceso fundacional porque la ocu-

pación portuguesa de la bahía fue la primera de origen europeo (minutos 9 y 10)[20]. Dejemos de lado por un instante que el criterio de Duffau solo considera como relevantes las ocupaciones europeas del territorio y enfoquémonos en la importancia de ese razonamiento hecho como al pasar en un programa televisivo. Ante todo, da un paso al costado de las narrativas hispanistas enfocadas en las acciones de los súbditos de la corona española, atribuyéndole al enemigo mortal de esa potencia colonial el protagonismo y la precedencia en la historia de la sociedad europea en territorio montevideano. Esto es algo bastante inusitado, sobre todo si tenemos en cuenta que incluso los historiadores más lúcidos y progresistas se han alineado del lado español en sus trabajos historiográficos.

Tal vez el ejemplo más claro de historiografía nacionalista de raigambre hispánica es el de José Pedro Barrán y Benjamín Nahum, quienes en un libro muy influyente llegaron a justificar la promoción y el fomento del latifundio en la Banda Oriental porque, en su opinión, constituía una línea de defensa contra los intereses lusitanos (1963, p. 82). Sostienen, siguiendo a Carlos Real de Azúa, que

> la codicia de otras naciones por **nuestra** riqueza ganadera—Portugal en primer lugar—obligó a menudo a la Corona española a ceder inmensos territorios (en especial en la zona fronteriza de Rocha y Treinta y Tres) a los particulares 'considerándolos un medio de defensa militar' (Barrán y Nahum, énfasis mío, 1963, p. 82).

Nótese el uso del posesivo de primera persona del plural, "nuestra," para referirse a la riqueza ganadera del territorio. Ni siquiera tratan de ocultar su toma de partido por uno de los actores europeos. Luego argumentan que la "necesidad de poblar la frontera, aun con el riesgo de crear una poderosa clase de hacendados … eran una nueva causa del latifundio" (1963, p. 82)[21]. Esto lo dicen a pesar de que reconocen como causas del latifundio lo costoso del proceso de adquirir la tierra, razón por la cual los que estaban en mejores condiciones de obtenerla eran aquellos ricos que ya eran dueños de algunos terrenos (1963, p. 80). Y a pesar de que también reconocen que los dueños eran ausentistas (es decir, que no vivían ni explotaban por sí mismos sus posesiones) y que, por lo general, la corona tendía a entregar nuevas tierras a sus favoritos (1963, p. 80-81), terminan concluyendo:

20 Conviene aquí recordar que el anteriormente citado Borges, en la entrevista de 2015, ya menciona que en realidad los que llegaron primero a Montevideo fueron los portugueses, pero no va tan lejos como Duffau, pues no llega a sugerir que habría que conmemorar el año 1723 como el de la Fundación de Montevideo (*Buen día Uruguay* 14/08/2015); y en otro programa de ese año, dice, entre bromas, que "a los portugueses también hay que darles un poquito de crédito, que fueron los que movieron todo," ante lo cual, uno de los conductores del programa dice "claro, le mojaron la oreja [a Zavala]" (*Buen día Uruguay* 04/09/2015). Dicho sea de paso, en el segundo programa comentado, Borges habla, primero, de las familias porteñas y, más tarde, de los contingentes provenientes de las Islas Canarias que se asentaron en el enclave español, pero nada dice sobre los cientos de guaraníes que la construyeron. Y si bien esta postura es inusual en la literatura sobre la fundación de Montevideo en lengua castellana, cabe recordar que, como recuerda Blanco Acevedo, los historiadores en lengua portuguesa afirmaron que la fundación debería atribuírsele a los portugueses (Tomo I, 1975, p. 61-62).

21 Sería injusto no consignar aquí que los autores reconocen que esa política no fue tan efectiva como la Corona esperaba, a causa del ya mencionado carácter ausentista de los hacendados dueños de grandes extensiones de tierra (1963, p. 82).

> Al Norte [se refieren al territorio uruguayo ubicado al norte del Río Negro], el latifundio –que existía—no podía ocasionar los mismos traumas sociales que en el Sur. Es más, su función no solo poseía menos ribetes negativos sino que incluso, podía intentarse su defensa con el argumento de que nadie deseaba esos campos y que más valía la posesión de los mismos por parte de los particulares que el que quedaran vacantes a la espera de la infiltración lusitana (Barrán y Nahu, 1963, p. 95).

Luego agregan que incluso durante la revolución artiguista el latifundio no fue visto tan negativamente, sino que se lo consideró como "*un síntoma de una realidad más variada y más rica donde el afán de poblar y el de defender la revolución del imperialismo portugués, surgían como valores más relevantes*" (1963, p. 86-87). Esta mirada, que toma partido por uno solo de los actores que compitieron por ese territorio, se instala en un presente donde la cultura predominante es la de habla hispana. Acaso involuntariamente, se abocan a la tarea de narrar la historia humana sobre el territorio de modo tal que esa narración cumpla con el fin de justificar y legitimar el estado de cosas en el presente. Es razonable conjeturar que una historiografía de ese tipo no podría ver con buenos ojos la hipótesis de Duffau, pues iría en contra de la glorificación de las hazañas de los españoles en la región.

Un hallazgo recientemente publicitado, producto de excavaciones en uno de los edificios de la Junta Departamental de Montevideo, hace todavía más relevante el prestar atención al papel de los portugueses en el proceso que llevó a la fundación de Montevideo. Me refiero al que fue anunciado en el sitio web de dicha Junta (que es el Parlamento de la ciudad de Montevideo), donde se informa que, entre varios objetos y estructuras de gran interés, se encontraron con una pared lateral de piedra, sobre la que se apoya una de ladrillos, lo cual hace que los arqueólogos sospechen que la pared de piedra es preexistente al resto de la estructura. Por la calidad de la construcción y por su disposición y envergadura, los arqueólogos conjeturan que se trata de una estructura militar (Junta Departamental de Montevideo 11/04/2024). Más aun, el equipo de investigadores se anima a arriesgar la hipótesis de que esa pared de piedra fuera parte del reducto que los portugueses abandonaron en enero de 1724. Esta hipótesis se ve fortalecida también por el tipo de materiales que se encontraron asociados al nivel inicial de construcción ("*proyectiles, cerámica utilitaria, contenedores (botijas), óseo de pescado, huevo de ñandú, óseo de vacuno*"), que no son típicos de ocupaciones civiles, como señala la arqueóloga Nicol De León ("Presentación realizada," 2024, p. 12). La otra hipótesis es que se trate de un antiguo polvorín o construcción militar española vinculada con la muralla de la ciudad. Esta hipótesis, también según el equipo de investigadores, admite una objeción: ese solar ya estaba asignado desde 1726/1727 a un tal Tomás de Aquino (Junta Departamental de Montevideo, 11/04/2024; Orfila, 2024, p. 5).

En el muro de Facebook de la arqueóloga De León se puede ver el plano de Montevideo en 1724, elaborado por el Ingeniero Domingo Petrarca, que vemos a continuación (y que aparece también en la página 9 del trabajo de De León ya citado, "Presentación realizada," 2024), donde aparece, marcado con la letra "E," el lugar donde se supone que estaba el reducto de los portugueses:

En los comentarios a la publicación, el historiador Alejandro Giménez Rodríguez avanza una objeción: ¿Cómo obtuvieron los portugueses tanta piedra en un lapso tan breve de ocupación (dos meses, aproximadamente), cuando la cantera más cercana estaba en Arroyo Seco? Ante ello, de León responde con otro plano que muestra donde se encontraba la cantera de piedra más cercana al sitio excavado y luego agrega este texto: "*Es un plano de 1807 con la ubicación de canteras (próximo a las murallas) aun en funcionamiento. Este muro en piedra es anterior a las edificaciones civiles luego del reparto de solares en 1726/1727. A su vez, creo que no deberíamos suponer que el fuerte estuviera terminado*".

En una entrevista para el diario *El País* con la periodista María de los Ángeles Orfila, dice que el tipo de piedra del que está hecho el muro es del mismo tipo que el que se encuentra en las canteras del parque Rodó y en el Molino de Pérez (2024, Orfila, 5). Debido al interés que me despertó este hallazgo, contacté a la arqueóloga De León, quien me explicó, en comunicación personal, otras razones por las que cree que estamos ante una construcción de tipo militar: "*La*

tipología constructiva es muy similar el fuerte de San Miguel, y difiere de la tipología constructiva de los españoles en el frente de tierra y en el frente de mar, al menos en los tramos conocidos" (Comunicación personal, 14/04/2024). Esto también se lo dijo, unos días después, a la ya mencionada Orfila, a quien además le agregó que el tipo de construcción se diferencia del de los restos de la batería de San Sebastián (ubicados en las calles Buenos Aires y Bartolomé Mitre) y de los del fuerte San José (que queda a la altura de la Plaza Zabala), tradicionalmente considerado como la primera obra militar de la ciudad (Orfila, 2024, p. 5). En la ya mencionada comunicación personal, sostuvo:

> Desde el punto de vista estratigráfico, es imposible que esa edificación se realizara después del reparto de solares. Las edificaciones que se localizan en ese espacio adosan a esta edificación en piedra. Lo observamos en dos puntos diferentes del palacio Gómez. Por otro lado, se informa en dos oportunidades (anterior a 1745) sobre las edificaciones en esa porción de la manzana y esta edificación se omitió en ambas ocasiones… La piedra era cara y es difícil que en las tasaciones la dejaran fuera, en caso de ser española (Comunicación personal, 14/04/2024).

De confirmarse la autoría portuguesa de esa estructura, estaríamos ante una capa más de ese palimpsesto que forman las diferentes etapas de ocupación humana de un espacio determinado. En este caso, la ciudad de Montevideo contendría en su centro mismo una marca indeleble de la cultura material de los portugueses, los primeros europeos que intentaron asentarse en ese territorio.

Conclusiones

Concluyamos este trabajo dejando, por un momento, el olvido de la agencia de los portugueses en el proceso fundacional que nos ocupa y tratemos de comprender de donde viene la ya comentada toma de partido de muchos historiadores por los intereses, primero, de la Corona española y, más tarde, de los criollos. Esta preferencia, creo, puede estar enmarcada en otra más general que señalan Adriana Dávila y Andrés Aspiroz. Estos autores ven una tendencia en toda la historiografía nacional que se ha ocupado de los conflictos entre los indígenas y la sociedad criolla europeizada: la de entender las acciones humanas como la historia de las dificultades de la sociedad criolla para ocupar un territorio que consideraba vacío (2015, p. 20). En ese tipo de narrativas, el accionar de los indios infieles aparece como obstáculo, primero, para el proyecto de expansión territorial español y, luego, para el proyecto de Estado-nación hoy conocido como Uruguay. Por la tendencia que tienen las fuentes hispano criollas de negar al otro indígena y estar llenas de prejuicios, Dávila y Aspiroz proponen como tarea el intento de sortear los obstáculos que nos ponen dichos prejuicios (2015, p. 23).

Este puede ser un lugar adecuado para reflexionar un poco más sobre la tendencia tanto de las fuentes etnohistóricas como de los historiadores modernos a minimizar la agencia y estrategias de los indígenas que se enfrentaron al proyecto de expansión territorial proveniente de Eu-

ropa. Ante todo, cabe señalar que, como afirmó Padrón Favre, en su ya citado *Sangre indígena en el Uruguay* (un libro importante en el proceso de toma de conciencia sobre la relevancia del estudio de la presencia indígena, pasada y presente, en el Uruguay), prácticamente en todos los manuales para el estudio de la que ese autor llama "*Historia Patria*", se afirma que Uruguay es "*un país sin indios*" (1986, p. 5). Esto, como es obvio, ha tenido un gran efecto en la forma en que los uruguayos imaginan a su país, tanto en lo demográfico como en lo cultural. Una de sus consecuencias es que esa característica (que se da por cierta, aunque no lo sea) se ha tomado como una especie de distinción y como una marca de la "*superioridad con respecto a los demás países latinoamericanos, constituyendo una de las principales razones por las cuales Uruguay ha vivido de espaldas a la realidad latinoamericana*" (1986, p. 5).

Hay varias razones, según Padrón Favre, para explicar el desdén por los aportes de los indígenas a la historia de la sociedad uruguaya: el escaso desarrollo de los estudios demográficos en Uruguay, la innegable importancia de las olas de inmigrantes europeos, la mentalidad europeizante que predomina en el territorio, y el predominio de la historia política sobre las de tipo sociológico o cultural (1986, p. 5-7). Pero tal vez uno de los factores de más peso para este desdén por todo lo indígena, es la marginación y vulnerabilidad económica y social de los descendientes de indígenas en el Uruguay de hoy (1986, p. 6). Esa pertenencia a los estratos más bajos de la sociedad hace que los uruguayos que no tienen esa herencia cultural no le hayan prestado suficiente atención a sus aportes a lo largo de la historia (1986, p. 6).

Este tipo de actitud tiene que ver, como he señalado en otra ocasión, con que los uruguayos y los argentinos

> se jactan, cuando no se enorgullecen, de ser los pueblos más europeos de América Latina … La propia expresión que los incluye, 'Cono Sur,' tiene, como bien ha señalado Jorge Myers, no solo un significado geográfico, sino también una diferencia étnica o racial que distinguiría positivamente a los países de esa región de los del resto de Latinoamérica" (Verdesio, 2019, p. 1).

Las consecuencias de esa forma de ver la demografía y la etnicidad tanto del país como de la región, se ven en todos los ámbitos de la vida social uruguaya y, como vimos más arriba, los estudios historiográficos no son una excepción. De hecho, que un historiador contemporáneo de gran prestigio como Carlos Demasi, haya sostenido, en el programa televisivo de Teledoce mencionado al comienzo de este trabajo, que los mil guaraníes que llegaron a construir la ciudad de Montevideo, luego de retirarse, solo dejaron una marca muy fuerte en la nomenclatura geográfica (sin decir nada sobre la duradera influencia que tuvieron en todo lo referente a infraestructura—*Desayunos informales*, minuto 14), qué se puede esperar de los historiadores nacionalistas de menor valía, tanto pasados como presentes, que se han ocupado del tema.

Como vemos, la invisibilización de los indígenas que participaron activamente de la construcción de la fortificación de Montevideo luego de la expulsión de los portugueses, continúa hasta el día de hoy. Sobre ellos no sabemos casi nada, excepto que se les pagaba una miseria como salario y que vivían y trabajaban en condiciones precarias. Y sobre las acciones de aquellos "*indios infieles*" que, como los guenoas o minuanes, se opusieron al establecimiento de poblados de origen europeo en el territorio ancestral que habitaban, poco se habla. Tal vez la ce-

lebración de los trescientos años de la ciudad sea un momento apropiado para ponerse a revisar los criterios con los que evaluamos los aportes de todos los actores que operaron a lo largo de la historia en el territorio del Uruguay actual. De este modo, acaso para un próximo aniversario de la ciudad, los programas televisivos nos presenten a historiadores y panelistas que no olviden hablar de la presencia indígena en el proceso fundacional de la capital del país.

Bibliografía

ARAUJO, O. **Nueva historia del Uruguay.** Primera parte. Montevideo: Monteverde y Cía., 1909.

ARREGUINE, V. **Historia del Uruguay**. Montevideo: Imprenta y Litografía La Razón, 1892.

ARRIBA GENTE (CANAL 10). Entrevista a Leonardo Borges. 15/01/2024. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=atb6aY60rO0 Accedido en: 19 abr. 2024.

AZAROLA GIL, L. E. **Los orígenes de Montevideo.** 1607-1749. Montevideo: Comisión de Actos Conmemorativos de los 250 años de la Fundación de Montevideo, 1976.

BARRAN, J. P., NAHUM, B. **Bases económicas de la revolución artiguista**. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1963.

BARRIOS PINTOS, A. **Los aborígenes del Uruguay**. Montevideo: Linardi y Risso, 1991.

BAUZA, F. **Historia de la dominación española en el Uruguay.** 3era edición. Tomos I y II. Montevideo: Taller gráfico El demócrata, 1929.

BORGES, L. **La historia secreta de Montevideo**. Montevideo: Ediciones de la Plaza, 2007.

BRACCO, D. **Charrúas, guenoas y guaraníes.** Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata. Montevideo: Linardi y Risso, 2004.

BRIONES, C., CARRASCO, M. **Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)**. Buenos Aires: Vinciguerra;

Copenhaguen: IWGIA, 2000.

BUEN DIA URUGUAY. Entrevista a Leonardo Borges. 14/08/2015 Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=23KqO_GeD0I Accedido en: 23 Abr. 2024.

BUEN DIA URUGUAY. Entrevista a Leonardo Borges. 04/09/2015 Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=wE__lQDp814 Accedido en: 23 Abr. 2024

CATTANEO, G. Lettera Prima in: MURATORI, L. **Il cristianesimo felice nelle missioni de' padri della Compagnia di Gesú nel Paraguai. I**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1752. 220-275.

DAVILA, A. ASPIROZ, A. **Indios, cautivos y renegados en la frontera. Los blandengues y la fundación de Belén, 1800-1801**. Montevideo: Ediciones Cruz del Sur, 2015.

DE LEON, N. Comunicación personal 14/04/2024

DE LEON, N. "Publicación" Facebook (14/04/2024)

DE LEON, N."Presentacion realizada el 11 de abril de 2024 en la Junta Departamental de Montevideo" **Informe Mensual. Casa de Portugal de Montevideo**. 44 (Mayo 2024): 8-12.

DESAYUNOS INFORMALES. Entrevista a Carlos Demasi y Alejandro Giménez. 16/01/2024. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Dj_H9jBjy1A Accedido en: 12 Abr. 2024

ERBIG, J. A., Jr. **Where Caciques and Mapmakers Met. Border Making in Eighteenth-Century South America**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2020.

ESTA BOCA ES MIA. (CANAL 12, TELEDOCE), 15/01/2024: Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=jgTrFh2pZsY Accedido en: Abr. 11 2024.

FERRES, C. **Epoca colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo**. Montevideo: Biblioteca Artigas, 1975.

GIMENEZ RODRIGUEZ, A. "Comentario" Muro de Facebook de Nicol De León (14/04/2024).

HEIDEGGER, M. Building Dwelling Thinking. In: HEIDEGGER, M. **Poetry, Language, Thought**. Trans. Albert Hofstader. New York, NY: Harper and Row. 1971. 143-161.

HERMANO DAMASCENO (H. D.). **Curso de historia patria.** Libro Primero. (Curso elemental). Tercera edición. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1914.

HERMANO DAMASCENO (H. D.). **Curso de historia patria.** Libro Primero. (Curso elemental). Undécima edición. Montevideo: Barreiro y Ramos S. A., 1952.

HERMANO DAMASCENO (H. D.).**Ensayo de historia patria. Tomo I. Coloniaje e independencia**. Décima edición. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1955.

JUNTA DEPARTAMENTAL DE MONTEVIDEO. Arqueóloga N. de León y Secretario F. Silva presentaron nuevo informe sobre hallazgos arqueológicos. 11/04/2024. Disponible en: https://www.juntamvd.gub.uy/public/comunicacion/noticia/6147/arqueologa-n-de-leon-y-secretario-f-silva-presentaron-nuevo-informe-sobre-hallazgos-arqueologicos Accedido en: Abr. 23 2024

KLEIN, F. **Nuestro pasado indígena.** Montevideo: Ediciones B, 2012

LA DIARIA. Festejo de los 300 años de Montevideo en 2024 es 'poco serio' y 'simplemente para justificar la campaña de Cosse', afirma la coalición. 15/01/2024 Disponible en: https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2024/1/festejo-de-los-300-anos-de-montevideo-en-2024-es-poco-serio-y-simplemente-para-justificar-la-campana-de-cosse-afirma-la-coalicion/ Accedido en: Mar. 28 2024

LAZZARI, A. **La vuelta de los ranqueles. Una reemergencia indígena en America Latina**. Buenos Aires: SB, 2024.

LOPEZ MAZZ, J. M. La invención de Montevideo. **La Diaria.** 02/05/2024 Disponible en: https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2024/2/la-invencion-de-montevideo/ Accedido en: Mar. 15 2024

LUQUE AZCONA, E. J. **Ciudad y poder: La construcción material y simbólica del Montevideo colonial (1723-1810)**. Sevilla: CISIC; Universidad de Sevilla; Diputación de Sevilla, 2007.

MAGGI, C. **Invención de Montevideo. Historia mágica**. Montevideo: Editorial Alfa, 1968.

MAIZTEGUI, L. El hermano Damasceno: un pedagogo francés para la historia uruguaya. **Prisma.** Montevideo, n. 20, p. 101-113, 2005.

MVD Noticias (TV CIUDAD). Entrevista a Ana Frega y Nicolás Duffau. 29/12/2024 Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=rrFSG4Kbfik Accedido en: Mar. 16 2024.

ORFILA, M. de los A. Un misterio de 301 años debajo del Palacio Gómez. **El País,** Montevideo, p. 5, 21 de abril 2024.

PADRON FAVRE, O. **Sangre indígena en el Uruguay**. Montevideo: M. Pesce, 1986.

PLAN CEIBAL. **Detrás de la muralla.** Historia de la ciudad. Disponible en: https://rea.ceibal.edu.uy/elp/detras-de-la-muralla/la_historia_de_la_ciudad.html Accedido en: 17 Mar. 2024.

PLAN CEIBAL.**Detrás de la muralla.** San Felipe y Santiago de Montevideo. Saber más. Disponible en: https://rea.ceibal.edu.uy/elp/detras-de-la-muralla/para_saber_ms.html Accedido en: 17 Mar.2024

PONCE DE LEON, L. R. La ciudadela. Crónica de la construcción de su mole. (1740-50). **Boletín Histórico,** Montevideo, n. 104-105, p. 69-92, 1965.

REYES ABADIE, W., BRUSCHERA, O. H., MELOGNO, T. **La Banda Oriental. Pradera-Frontera- Puerto.** Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1966.

RODRIGUEZ, M. E. **De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina).** Georgetown University, Washington, DC, 2010.

RODRIGUEZ, S., GONZALEZ, R. **En busca de los orígenes perdidos. Los guaraníes en la construcción del ser uruguayo**. Montevideo: Planeta, 2010.

ROULET, F. **La resistencia de los guaraní del Paraguay a la conquista española (1537-1556)**. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones, 1993.

SCHURMANN PACHECO, M., COOLIGHAN SANGUINETTI, M. L. **Historia del Uruguay para uso escolar. Desde la época indígena hasta el presente**. 11ª edición. Montevideo: Monteverde y Cía., 1976.

SOTA, J. M. de la. **Historia del Territorio Oriental del Uruguay.** Tomo I. Montevideo: Biblioteca Artigas. Colección de Clásicos Uruguayos. Vol. 72, 1965.

SOTA, J. M. **Historia del Territorio Oriental del Uruguay.** Tomo II. Montevideo: Biblioteca Artigas. Colección de Clásicos Uruguayos. Vol. 72, 1965

Teledoce. Durante obras en la Junta Departamental de Montevideo se encontraron distintos elementos de la época colonial. 25/08/2020. Disponible en: https://www.teledoce.com/telemundo/nacionales/durante-obras-en-la-junta-departamental-de-montevideo-se-encontraron-distintos-elementos-de-la-epoca-colonial/?fbclid=IwAR3K49RZ9K6YFAwc-OEatz6ChM1vDF-2q7mqx2p_Pau_V2pyrIDPcgRx2Guc Accedido en: May. 5 2024

TELENOCHE (CANAL 4). ¿Cuándo se fundó Montevideo? Polémica por festejos de 300 años.

14/01/2024. Disponible en: https://www.telenoche.com.uy/nacionales/cuando-se-fundo-montevideo-polemica-festejos-300-anos-n5361405 Accedido en: Mar. 11 2024

TELLEZ ALARCIA, D. **La manzana de la discordia. Historia de la Colonia del Sacramento. Desde la fundación portuguesa hasta la conquista definitiva por los españoles**. Montevideo: Torre del Vigía, 2006.

TRAVERSONI, A. **Historia del Uruguay.** 2ª edición. Montevideo: Medina, 1957 [1956]

VERDESIO, G. **Forgotten Conquests: Re-reading New World History from the Margins**. Philadelphia: Temple UP, 2001.

VERDESIO, G.Una historia de desencuentros: La legislación internacional y los derechos indígenas en dos Estados del Cono Sur. **Conversaciones del Cono Sur**. Buenos Aires. v. 4. n. 2. p. 1-17. 2019. Disponible en: https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2020/01/conversaciones-del-conosur-4.2-verdesio.pdf

VERDESIO, G. Rethinking Indigenous and Collaborative Archaeologies. **Interventions.** Londres, v.24, n.2, p. 208-230, 2021.

Francisco Gualcusa, “inquietador de mis encomendados”: narrar a través de fragmentos la trayectoria de un líder

LA RIOJA Y CATAMARCA, 1667-1705

Francisco gualcusa, “agitator of my encomendados”: narrating the trajectory of a leader through fragments

LA RIOJA AND CATAMARCA, 1667-1705

MARISOL GARCÍA

Doctora en Antropología. Universidad de Buenos Aires. marisolgarciaffyl@gmail.com

Resumen

Este artículo se propone reconstruir la biografía del líder indígena Francisco Gualcusa, alcalde y luego mandón de los indios malfines, andalgalás y 'anexos' reducidos en Guaco (La Rioja, Gobernación del Tucumán, sur del Virreinato del Perú). Gualcusa es quien, hacia fines del siglo XVII encauza el proceso de reterritorialización gracias al cual la comunidad de Guaco logra recuperar parte de las tierras que ocupaban en tiempos prehispánicos al sur de Andalgalá (Provincia de Catamarca, noroeste argentino -NOA-) y que habían perdido en la conquista. A través de una narración que focaliza en tres etapas de su vida, reconstruiré su trayectoria personal y política a la vez que el contexto histórico que le da sentido. Utilizando las biografías como un instrumento de legitimación de las memorias y experiencias indígenas, históricamente silenciadas, buscaré posicionar a Gualcusa como un personaje memorable de la historia de Andalgalá y del NOA.

Palabras Clave

Biografía
Líderes indígenas
Etnohistoria
Andalgalá

Resumo

Este artigo tem como objetivo reconstruir a biografia do líder indígena Francisco Gualcusa, inicialmente prefeito e posteriormente 'mandón' dos índios malfines e andalgalás que foram reduzidos em Guaco (La Rioja, Governadoria de Tucumán, sul do Vice-Reino do Peru). Gualcusa foi o responsável, ao final do século XVII, por liderar o processo de reterritorialização que possibilitou à comunidade de Guaco recuperar parte das terras que ocupavam nos tempos pré-hispânicos ao sul de Andalgalá (Província de Catamarca, noroeste da Argentina) e que haviam perdido durante a conquista. Através de uma narrativa que se concentra em três etapas de sua vida, pretendo reconstruir sua trajetória pessoal e política, assim como o contexto histórico que lhe confere significado. Utilizando biografias como instrumento de legitimação das memórias e experiências indígenas, frequentemente silenciadas, buscarei posicionar Gualcusa como uma figura memorável na história de Andalgalá e do Noroeste Argentino.

Palavras Chave

Biografia
Lideranças indígenas
Etno-história
Andalgalá

Abstract

This article aims to reconstruct the biography of the indigenous leader Francisco Gualcusa, 'mayor' and later 'mandón' of the 'diaguitas' indigenous peoples reduced in Guaco (La Rioja, Tucumán Governorate, southern Viceroyalty of Peru). Towards the end of the 17th century, Gualcusa steered the process of reterritorialization through which the community of Guaco managed to recover part of the lands they occupied in pre-Hispanic times south of Andalgalá (Catamarca Province, northwestern Argentina) and which they had lost during the conquest. Through a narrative focused on three stages of his life, I will reconstruct his personal and political trajectory as well as the historical context that gives it meaning. By using biographies as a tool to legitimize silenced indigenous memories and experiences, I seek to position Gualcusa as a memorable figure in the history of Andalgalá and the Argentinian Northwest.

Key Words

Biography
Indigenous leaders
Ethnohistory
Andalgalá

Introducción

El objetivo de este artículo es reconstruir la biografía y trayectoria política del líder indígena Francisco Gualcusa, perteneciente a la parcialidad de andalgalá y al pueblo de Guaco (La Rioja, Gobernación de Tucumán, sur del Virreinato del Perú, siglos XVII y XVIII). Este "mandón" es quien encauza el proceso de reterritorialización gracias al cual la comunidad de Guaco logra recuperar parte de sus tierras ancestrales al sur de Andalgalá (Provincia de Catamarca, noroeste argentino -en adelante NOA-), hacia principios del siglo XVIII.

Siguiendo la propuesta de Pacheco de Oliveira y Melo Santos (2022) de rescatar trayectorias y memorias locales desestimadas por la historia oficial, entiendo a la biografía como una herramienta de lucha contra el olvido y como una toma de posición político-epistemológica contra los embates nacionalistas y "blanqueadores" al legitimar personajes memorables indígenas.

La narrativa generada desde esta perspectiva no busca enaltecer personajes 'excepcionales', establecidos como modelos de virtud o heroísmo, sino proponer una visión comprensiva de la persona generada por un esfuerzo investigativo e interpretativo exhaustivo y crítico. Las trayectorias individuales serán recuperadas en su contexto histórico e historiográfico, a fin de echar luz sobre las dimensiones de la vida colectiva. En este caso, la biografía de Gualcusa será una vía de entrada para examinar las características del sistema de dominación colonial en la Gobernación del Tucumán y las posibilidades y marcos de agencia indígena, reconstruyendo la densidad de las relaciones sociales y las estructuras de poder.

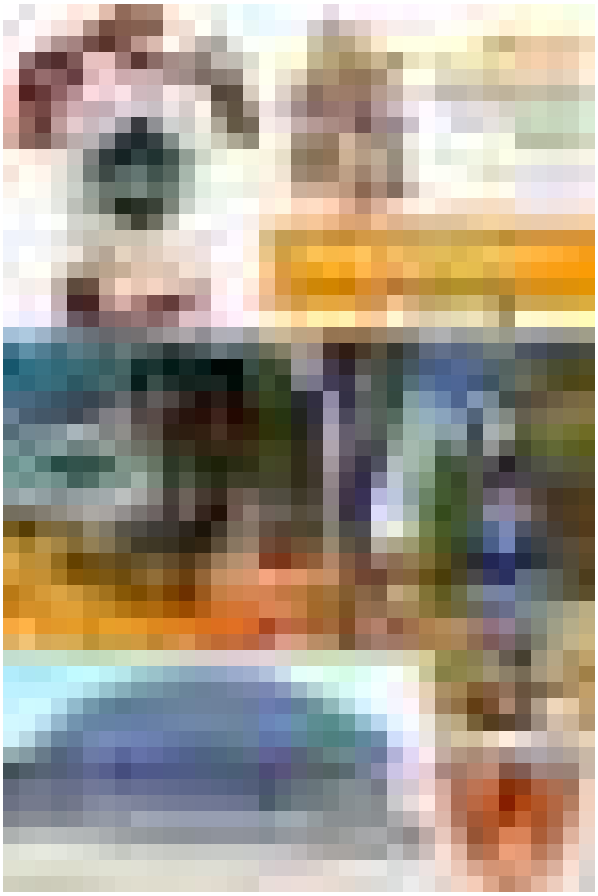
A propósito de narrativas históricas con más visibilidad, son numerosos los trabajos[1] sobre los grandes protagonistas de las llamadas "Guerras Calchaquíes", levantamientos armados de los siglos XVI y XVII en los que participaron algunos grupos del NOA ante la conquista hispana. Estos relatos se han centrado en sus principales líderes; como Juan Calchaquí (cacique tolombón que da nombre al sistema de valles y montañas que atraviesa el NOA y a quién se le atribuyó la responsabilidad del sublevamiento general de 1562), Viltipoco (cacique de los omaguacas con gran poder de convocatoria en la Quebrada de Humahuaca, Jujuy) y Chelemín (cacique malfín que encabeza el 'gran alzamiento diaguita' de 1630 y que fue apodado "el tigre de los Andes" por el historiador militar Aníbal Montes).

Dado que estos líderes fueron considerados como los principales instigadores de la resistencia indígena, su estudio fue privilegiado tanto por académicos como por distintos actores (movimientos sociales, pobladores y gobiernos locales, periodistas y artistas, etc.), quienes buscaron conocer su vida y sus 'hazañas', concebidas en ocasiones como 'gestas históricas'. En la actualidad, sus nombres son reivindicados por organizaciones indígenas, mencionados en el folklore y en la literatura, hay barrios, calles y monumentos que los recuerdan. Con frecuencia, son recuperados desde una mirada romántica y esencialista que los concibe como heroicos representantes de culturas pretéritas (que a la vez se presentan como homogéneas y ahistóricas), que combatían valientemente el inexorable avance de los invasores como si luchar o desaparecer

1 Para mencionar solo algunos trabajos que han abordado este tema, ver: Márquez Miranda 1942, Montes 1959, Piossek Prebisch 1976, Sica y Sánchez 1994, Iurriza 2015, Longo 2017, Schaposchnik 1997, Hopkins Cardozo 2022.

fueran las únicas opciones posibles[2].

Para la zona de Andalgalá (oeste de la Provincia de Catamarca) la historia local presume los nombres de los conquistadores y primeros pobladores de la zona. En particular, se conmemora al general Francisco de Nieva y Castilla como fundador del asentamiento colonial al establecer allí un fuerte militar en 1658. Dentro del campo indígena, la principal figura que trasciende es la del ya mencionado Juan Chelemín[3]. Dos escuelas, un polideportivo y un sendero de trekking recientemente inaugurado por la Municipalidad llevan su nombre, así como distintos eventos, entre ellos una carrera de trail running.



IMÁGENES QUE MUESTRAN LA DIFUSIÓN Y APROPIACIÓN DE LA FIGURA DE CHELEMÍN, TOMADAS DEL FACEBOOK DE LA MUNICIPALIDAD DE ANDALGALÁ. ELABORACIÓN PROPIA, 2024.

2 Brown, Flores y Molina Pico (2021) en su trabajo de campo en el valle de El Bolsón (dentro de los 'Valles Calchaquíes', Prov. de Catamarca) en diálogo con pobladores locales reconocen dos tópicos recurrentes en las memorias históricas. Por un lado, la condensación de cualidades valoradas positivamente, tales como nobleza y resistencia de los aborígenes en torno a la figura de Chelemin; que es considerada como símbolo de lucha. Por otro lado, la dimensión afectiva que se pone en juego al asociar las categorías de crueldad y avaricia presentes en la forma de proceder de los españoles.

3 Con menor énfasis y prestigio, otro personaje que permanece en la memoria colectiva es don Ignacio Callavi; cacique del pueblo de Pipanaco hacia fines del siglo XVII. En un trabajo de campo realizado en febrero de 2020 constaté que Callavi es recordado como un indio traidor, que maltrataba a sus sujetos y había colaborado en el proceso de conquista hispana, sometiendo a otros indígenas (hechos corroborados por trabajos de investigación histórica).

Para los académicos, el atractivo que generan estos líderes se debe, por un lado, a su mayor visibilidad documental, dada la cantidad de fuentes que se produjeron como parte de la represión que ejercieron las autoridades contra aquellos que impugnaron directamente el orden propuesto. Por el otro lado, al gran interés que generan los enfrentamientos bélicos en general y en particular la visión de los caciques alzados en armas, generando una empatía por parte de los investigadores al resaltar la capacidad de estos grupos de confrontar abiertamente las políticas de sometimiento y conquista a pesar de la desigualdad de condiciones.

Precisamente, siguiendo a Roselly Pérez Gerardo (2021), la resistencia armada

> se ha visto como una de las formas privilegiadas para impugnar la imagen de los indios como meros espectadores de su destino y como objeto de la dominación, y es que en las respuestas desafiantes aparece de manera más evidente su efectiva agencia histórica.

Elegí trabajar con Francisco Gualcusa para mostrar otras formas de resistencia (Gerardo, 2021), encauzadas no a través de las armas y del ejercicio de la violencia como reacción al dominio, sino a través de los tribunales y la organización colectiva. Este caso se sitúa ya no en la etapa inicial de conquista sino cuando el sistema colonial estaba instalado en la región, involucrando otras instituciones, actores y estrategias. A diferencia de los casos anteriores, Gualcusa no es recordado ni revindicado por la sociedad andalgalense contemporánea ni por los libros de historia local ni regional, por lo que este trabajo se propone posicionar y visibilizar su trayectoria.

No obstante, sí hay menciones sobre él en la historiografía. El principal antecedente es el artículo de Lorandi y Sosa Miatello (1991) sobre las familias desnaturalizadas y reducidas en Guaco, La Rioja. Allí las autoras desestiman la figura y la capacidad política de Gualcusa diciendo que fue manipulado por los vecinos encomenderos y feudatarios, afirmando que "*nunca tuvo realmente autoridad o poder para decidir libremente sobre el destino de sus sujetos*" (1991, p.21).

Proponiendo claves interpretativas que destacan la agencia indígena, en trabajos previos he presentado a este líder junto con el resto de las autoridades étnicas de los "indios de Guaco" y analizado distintos aspectos. Por ejemplo, sus discursos y presentaciones judiciales, así como sus vínculos con los caciques de Guaco y con el sector encomendero y feudatario de La Rioja (García, 2018; García, 2021a), su proyecto político de asentamiento en Andalgalá (García, 2021b; García, 2024), su capacidad litigante y su habilidad para formar un linaje de mandones (García, 2022). En contraste con esos aportes, donde me centré en acciones, estrategias o vínculos puntuales que tejía este líder con otros actores, en este artículo reconstruiré detallada y cronológicamente, su trayectoria y biografía.

Para ello me propuse sistematizar las menciones que aparecen en las fuentes históricas sobre Francisco Gualcusa. La base principal de la biografía es la lectura e interpretación de un corpus de fuentes producidas principalmente entre los siglos XVII y XIX y que recopilé para mi tesis doctoral (García, 2024). En la misma, utilicé distintos tipos de documentación histórica entre los que se destacan padrones, visitas, expedientes judiciales, mercedes de tierras y de encomiendas provenientes de los Archivos Históricos de las Provincias de Córdoba, Catamarca y del

Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia en Sucre, entre otras instituciones.

Es decir que la semblanza de Gualcusa está construida en base a una cuidadosa recolección e interpretación de fragmentos dispersos en distintos repositorios. Combinar distintos tipos documentales, obtenidos a su vez de diversas instituciones fue la estrategia metodológica adoptada para triangular la información de los documentos; permitiendo contar con la mayor cantidad de datos y perspectivas, superar los sesgos particulares que posee cada fuente, así como establecer criterios de verificación, evitando el sobre agenciamiento[4]. Aun así, existen vacíos de información.

Desnaturalizaciones hacia el pueblo de Guaco (La Rioja)

Para contextualizar la figura de Francisco Gualcusa es necesario referir al proceso histórico de conquista y desnaturalización que da origen a la encomienda/Pueblo de Guaco. En tiempos prehispánicos, los grupos conocidos como malfines y andalgalás habitaron el entorno serrano de los valles de Hualfín, Azampay y Andalgalá (oeste de la actual Provincia de Catamarca). La historiografía los ubicó dentro de los pueblos diaguitas, denominación que agrupaba una heterogeneidad de poblaciones de idioma kakan, quienes compartían algunas pautas culturales pero que se mantenían como jefaturas independientes[5]. No obstante, la integración sociopolítica era posible ante amenazas comunes, como ocurrió durante la conquista incaica e hispana.

Desde las primeras entradas a lo que luego sería la Gobernación del Tucumán, realizadas desde Perú por Diego de Almagro y luego Diego de Rojas, la población indígena se mostró dispuesta a resistir. A partir de mediados hasta fines del siglo XVI los conquistadores españoles lograron mediante sucesivas campañas instalarse en las tierras altas del NOA, formando un arco de fundaciones desde San Salvador de Jujuy en el norte hasta La Rioja en el sur. Desde esas ciudades se comenzó a organizar la explotación indígena a través del sistema de encomiendas y el abusivo servicio personal[6].

4 Siguiendo a Giudicelli (2018); para eludir el riesgo de fetichización de las "fuentes indígenas" (vinculado con usos historiográficos contemporáneos de los documentos coloniales, los cuales actúan como proyecciones sobredimensionadas que ocultan las realidades sociales locales), fue necesario redoblar las precauciones metodológicas en lo referente a la identificación de autoridades indígenas.

5 Se trataba de sociedades de jefaturas que, en el período de los Desarrollos Regionales (entre los 800 a 1400 años DC), habían logrado organizar el trabajo comunal y su patrón de asentamiento era aldeano (Schaposchnik, 1994). Aproximadamente entre los siglos X y XV se conjuga un notable aumento demográfico, fruto del incremento de la capacidad reproductiva. Aparecen construcciones específicas para actividades agrícolas (andenería y centros de molienda) y defensivas, evidencia de la competencia interétnica.

6 La encomienda es una cesión de privilegio que otorga un gobernador -refrendada por la Corona- a un español en virtud de los méritos y servicios prestados en la etapa de conquista. El encomendero usufructuaba la mano de obra de los indígenas asignados, a cambio, estaban obligados a protegerlos y evangelizarlos. A su vez, servicio personal refiere al sistema de trabajo obligatorio, compulsivo y no remunerado impuesto a la población indígena en la Gobernación del Tucumán. Al no existir o respetar la tasación del tributo, el beneficio obtenido por los encomenderos dependía de la intensidad de la explotación, haciendo de la violencia un elemento cotidiano.

UBICACIÓN ACTUAL DE LOS SITIOS MENCIONADOS. ELABORACIÓN PROPIA, 2022.

Sin embargo, en el centro del territorio permanecía una importante región sin conquistar: los Valles Calchaquíes (Lorandi, 2000). Los grupos diaguitas que habitaban esos valles, aliados con comunidades de otras zonas, combatieron la nueva imposición tributaria e impidieron sistemáticamente los asentamientos coloniales. La efectiva conquista del NOA fue posible tras un arduo proceso de luchas que duró más de 130 años conocido como "Guerras Calchaquíes". En particular los malfines y andalgalás fueron protagonistas del telón sur del llamado "gran alzamiento diaguita" que comienza en 1630[7].

Por su feroz resistencia al dominio hispano, una vez vencidos fueron obligados a abandonar sus poblados y a servir a los conquistadores. Miembros de estos grupos fueron trasladados forzosamente -desnaturalizados- y reubicados en sitios controlados. Los agentes coloniales buscaron fijar a las móviles poblaciones nativas en 'pueblos de indios' o reducciones que, idealmente sobre un diseño urbano, reunían a la población en pos de evangelizarla y utilizar su mano de obra.

En 1637 y 1643, parte de la población rebelde fue llevada al Fuerte del Pantano, al norte de La Rioja. Luego, al otorgarse en encomiendas a distintos vecinos, estas parcialidades fueron fragmentadas en pequeños grupos que siguieron trayectorias diferentes. En mi investigación,

7 Para una descripción y análisis de lo sucedido ver Montes,1959; Schaposchnik, 1994; Lorandi, 2000; Ferrari, Bisceglia y Boixadós, 2022; Quiroga, 2021.

me centré en las parcialidades encomendadas a don Isidro de Villafañe y Guzmán, integrante de una de las más poderosas familias de la ciudad de La Rioja, y a doña Pascuala de Tapia y Artaza, vecina de la jurisdicción de la ciudad de Londres. Ambas encomiendas estaban estrechamente relacionadas. Villafañe poseía en tercera vida la encomienda de yuctava, nogolma, andalgalá, malfín y asapates (denominada en las fuentes 'el tronco', ya que es la encomienda original), mientras que Tapia poseyó en segunda vida 'el cuarto' de tributarios de la parcialidad de andalgalá (Quiroga 2012, García 2021a).

DENOMINACIÓN DE LA ENCOMIENDA	ENCOMENDERO, AÑO DE OTORGAMIENTO Y FALLECIMIENTO	AUTORIDADES ÉTNICAS PRINCIPALES
ENCOMIENDA 'DEL TRONCO'		
YUCTAVA, NOGOLMA, ANDALGALÁ, MALFÍN Y ASAPATES	ISIDRO DE VILLAFAÑE Y GUZMÁN. 1632-1674	?
PUEBLOS DE MALFÍN, ANDALGALÁ Y SUS ANEXOS	GIL GREGORIO BAZÁN DE PEDRAZA. 1677- ?	DON PEDRO ABALLAY, CACIQUE MENOR DE EDAD (TUTELADO HASTA 1681) FRANCISCO GUALCUSA, MANDÓN (HASTA 1681)
PUEBLOS DE MALFÍN Y ANDALGALÁ	JUAN BAZÁN DE FIGUEROA, HIJO DEL ANTECEDENTE. ? -1707	DON PEDRO ABALLAY, CACIQUE
PUEBLOS DE MALFÍN Y ANDALGALÁ / PUEBLO DE GUACO	DIEGO IGNACIO BAZÁN DE PEDRAZA. 1707 -1719	DON PEDRO ABALLAY Y SU SUCESOR DON JUAN ABALLAY, CACIQUES
ENCOMIENDA 'DEL CUARTO'		
CUARTO DE ANDALGALÁ	PASCUALA DE TAPIA Y ARTAZA. ? -1664	DON GERÓNIMO PIBALA, CACIQUE
CUARTO DE ANDALGALÁ	FRANCISCA BUSTOS DE VILLEGAS, HIJA DE LA ANTECEDENTE. 1674 -1697	DON GERÓNIMO PIBALA, CACIQUE
CUARTO DE ANDALGALÁ	GREGORIO DE BRIZUELA Y DORIA. ENTRE 1697 A 1705.	DON GERÓNIMO PILABA, CACIQUE (HIJO).

ENCOMIENDAS ANALIZADAS DURANTE FINES DEL SIGLO XVII Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XVIII. ELABORACIÓN PROPIA, 2024.

Las familias desnaturalizadas, en su gran mayoría malfines y andalgalás, van arribando a La Rioja a partir de 1650. Villafañe las 'asitió y asementó' en sus propiedades: en su chacra y cuadra en las afueras de la ciudad de La Rioja y en su estancia rural denominada Guaco. La misma estaba ubicada en el valle de Sanagasta, aproximadamente 30 km al norte de la ciudad de La Rioja (Figura 2). Con el correr del tiempo, se impone el nombre de la reducción para denominar a las parcialidades que vivían allí.

En Guaco, los indígenas construyeron sus ranchos, una capilla dedicada a San Isidro Labrador según dicen "*hecha a nuestra costa y sudor para que oigamos misa y ofrendemos a nuestros difuntos*" y acequiaron y trabajaron la tierra. Según distintos padrones y visitas que analicé entre 1667 a 1707, en Guaco fueron registrados entre 200 y 113 individuos, habiendo un marcado subregistro de la población femenina e infantil que sugiere que el número total de habitantes era mayor (García, 2024).

Como en todo asentamiento colonial, los indígenas debían encontrar formas de mantener su subsistencia y asegurarse excedentes para cumplir con las cargas y servicios solicitados por sus encomenderos. Para ello, las prácticas económicas principales fueron el trabajo agrícola, ganadero y textil, y también la realización de viajes y transporte de mercaderías, actividad denominada como trajines. Aunque tenían su residencia 'oficial' en Guaco, para satisfacer las necesidades de subsistencia comunitarias y los requerimientos del estamento encomendero y feudatario mantuvieron prácticas de movilidad espacial, utilizando otros lugares de paraje y asiento. En la mayoría de los casos, los movimientos se dieron en ámbitos cercanos, dentro de la Gobernación del Tucumán, y con conocimiento de las autoridades étnicas.

Y aquí llegamos al punto que nos interesa: estos grupos conservaron autoridades políticas propias. Siguiendo la normativa colonial, cada encomienda estaba encabezada por al menos una autoridad indígena. Quien primero aparece en los registros es don Gerónimo Pibala, cacique del cuarto de andalgalá (consignado en esta función desde 1667). La autoridad de los indios del tronco recae en don Pedro Aballay, cacique legítimo pero menor de edad. Francisco Gualcusa, esposo de su madre, gobernó como 'mandón' hasta la mayoría de edad de Aballay. Luego del fallecimiento de estos líderes y entrado el siglo XVIII, los van a suceder sus hijos: Gerónimo Pibala, del mismo nombre, Juan Aballay y Salvador Gualcusa.

Los caciques Aballay y Pibala, junto con el mandón Gualcusa tuvieron indiscutiblemente mayor visibilidad documental y preeminencia política, pero desde el último cuarto del siglo XVII, el gobierno de Guaco también estaba conformado por autoridades pertenecientes al cabildo indígena (alcaldes y fiscales) y por 'indios principales' (García, 2024).

Conviene aclarar que mandón, cacique y alcalde no son términos equivalentes:

> Mientras los mandones eran indios del común que en algún momento habían sido promovidos a un cargo de cierta autoridad en el pueblo, los segundos eran "señores naturales" de su gente, y sus descendientes eran considerados los sucesores legítimos de acuerdo con la legislación española (Farberman y Boixadós, 2009-2010, p. 132).

El mandón podía ser solamente un "cacique interino" (por inhabilidad del cacique legítimo, por ausencia de herederos o minoridad del primogénito del cacique difunto) o un curaca con títulos "devaluados" y su única función era recolectar el tributo.

Por su parte, los alcaldes aparecen en la Gobernación de Tucumán con las Ordenanzas del visitador Alfaro, dictadas en 1612 e inspiradas en la legislación toledana, que disponían la creación de pueblos de indios y su consecuente cabildo. Los alcaldes presidían los pueblos, disponían de poderes judiciales y administrativos y tenían como función principal el cobro del tributo. En contraposición al carácter hereditario de los caciques, el cargo de alcalde era elegible y rotativo. Desafortunadamente, para el caso de Guaco hay poca información sobre cuáles eran sus funciones efectivas y cómo accedían al cargo.

No obstante haber sido desnaturalizados y reasentados en Guaco, la resistencia de los malfines, andalgalás y 'anexos' continuó. Expedientes judiciales dan cuenta de varios reclamos de las autoridades étnicas para asegurar su acceso a la tierra, ya sea recuperando su lugar 'de origen' en el oeste catamarqueño u obteniendo la propiedad de su reducción riojana. En mi Tesis

doctoral identifique tres coyunturas o momentos donde los indígenas resignifican y recrean el vínculo con los territorios de los que fueron desnaturalizados, examinando cómo se fue gestando un sentimiento de pertenencia e identificación compartido por los "indios de Guaco" (García, 2021b; 2024). Aquí es donde la figura de Francisco Gualcusa cobra notoriedad. Dividiré su biografía en tres etapas.

Francisco Gualcusa

1. De tributario a alcalde y mandón

La primera mención de Gualcusa (también escrito como: Balcusa) que pude hallar en la documentación data de 1667 y corresponde a la Visita General a las jurisdicciones de las ciudades de Londres y La Rioja ordenada por el Gobernador Mercado y Villacorta para desagraviar a los naturales y verificar el cumplimiento de la normativa[8].

La Visita a los indígenas asentados en Guaco se realizó *in situ* en noviembre de 1667 con presencia del encomendero del 'tronco', don Isidro de Villafañe. Francisco Gualcusa fue anotado como un tributario de 24 años, casado con Petrona Samallca y con un hijo "de pechos", Salvador (Figura 4). Su edad indicaría que habría nacido hacia 1643, recién sofocado el "gran alzamiento diaguita". Sus progenitores, el lugar y las circunstancias de su nacimiento permanecen como una incógnita. Como pertenecía a la encomienda del cuarto de andalgalá, Gualcusa estaba sujeto al cacique don Gerónimo Pibala.

Además de la realización del padrón, la Visita también involucró un "ajuste de cuentas", esto es, un procedimiento por el cual el visitador examinó a los tributarios y reservados preguntándoles qué trabajos habían realizado para el encomendero y si recibieron paga.

> Francisco Gualcusa, preguntado en qué le ocupan y ha servido dijo que a veces va con cargas de trigo a La Rioja y a veces sirve en esta estancia [aclaración: Guaco] y otras en La Rioja y que se le ha pagado en cordellate y lienzo y ruan y que no sabe al cierto [aclaración: cuánto le deben] y hecho el cómputo y ajuste de lo servido y recibido parece deberse 20 pesos[9].

Por su declaración, vemos que Gualcusa se encontraba trabajando y prestando servicios para Villafañe, circunstancia compartida por la mayoría de los tributarios empadronados en Guaco. En particular, realizaba viajes en carreta "*con cargas de trigo*"[10]. *A priori*, era un indio del co-

8 Al hablar de visitas y padrones me refiero a los listados nominativos que se realizaban de las sociedades indígenas americanas. Las visitas generales fueron un recurso administrativo del estado colonial para obtener datos económicos y demográficos cuyo objetivo final era repartir e imponer tributos a los grupos indígenas de una región, por medio de las encomiendas y pueblos de reducción, así como de regular las relaciones interétnicas.

9 Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba -en adelante AHPC-, Esc. 2da, Leg. 2, Exp. 9.

10 AHPC, Esc. 2da, Leg. 2, Exp. 9.

mún, que en 1667 no ostentaba ninguna de las distinciones que va a poseer luego.

No obstante, es significativo que tanto para Gualcusa como para su esposa se consigne un nombre cristiano y un nombre indígena. En el caso de las mujeres, registradas con menor rigurosidad que los varones, no era frecuente que se las anotara con su nombre indígena, lo que puede sugerir cierta preeminencia. Efectivamente, Gualcusa estaba casado con quien en otros documentos aparece como "doña" Petrona o Petronila Samallca, madre de don Pedro Aballay y Mateo Aballay. En una unión anterior con quien habría sido el cacique principal de la encomienda, Petrona concibió a Pedro y Mateo Aballay, considerados legítimos herederos del cacicazgo. Llamativamente, en la Visita de 1667 sus hijos son anotados en el apartado de 'huérfanos', con 6 y 4 años respectivamente, y no junto a la nueva familia de Petrona.

Finalizando la Visita de 1667, los indígenas acercan una petición al visitador, manifestando que no querían que 'sus tierras' fuesen dadas a otros indios ni españoles, sino que se considerasen suyas, 'adquiridas y heredadas de sus antepasados'. En otros trabajos, interpreté que 'sus tierras' refiere a aquellas de Catamarca de donde habían sido desnaturalizados (García 2021b; 2024). Si bien el pedido no fue admitido, tuvo efectos concretos, ya que los indígenas reciben parte de las tierras de Guaco. Su propiedad y carácter jurídico se modifica: mientras que la mitad de las tierras permanece en manos de Villafañe en calidad de estancia privada, la otra mitad se convierte en pueblo de reducción.

Nuestro protagonista vuelve a aparecer en un padrón realizado el 29 de mayo de 1675, con motivo de la vacancia de la encomienda principal por muerte de Villafañe. En esta oportunidad continúa registrado como un indio "de tasa", pero se aclara que estaba ausente, es decir, que no se encontraba en Guaco en el momento de realizar el registro. No figura su paradero ni el motivo de su ausencia, pero sí trasciende que su familia se acrecentó, ya que es registrado con un segundo hijo, Matías[11].

Esta ausencia fue transitoria, ya que en 1678 se encontraba nuevamente en Guaco. Aquí aparece consignado su primer hito político de importancia. A través de la mediación del protector de naturales, funcionario que velaba por los derechos de los indígenas, Gualcusa pide al Gobernador José de Garro que le otorgue un mandamiento para recoger a los indios dispersos en calidad de 'mandón'.

> Antonio González del Pino Protector General de los Naturales del Valle de Catamarca [...] parezco ante Vuestra Señoría [...] en nombre de Francisco Gualcusa alcalde y quien se nombró por Vuestra Señoría gobernase por curaca el pueblo de Guaco por estar casado con Doña Petronila quien tiene por hijo a Don Pedro Aguallai y no tiene edad para ejercer dicho pueblo por curaca por lo cual se ha de servir Vuestra Señoría y darle mandamiento como a tal mandón de sus

11 El registro se realiza de la siguiente manera: *"(tasa ausente dos hijos) Francisco Gualcusa de edad de 33 años casado con Petrona tiene por hijos a Salvador de 4 años y a Matías de año"*. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia, -en adelante ABNB- EC1678, 5, Fol. 25 v.

Cabe notar que la edad de su primogénito, Salvador, no se corresponde con los años transcurridos, ya que si en 1667 Salvador era un bebé "de pecho" para 1675 debía tener alrededor de 8 años, no 4 como figura en el registro. Estas inexactitudes a la hora de inscribir las edades eran comunes en este tipo de fuentes. Quizás, en este caso tenga que ver con que la familia de Francisco estaba ausente y la responsabilidad del registro recaía en la memoria del cacique Pibala.

> sujetos para que pueda recoger todos los indios que faltan de dicho pueblo // y que los pueda defender de que ninguna persona les haga alguna molestia [...] para que los traiga a dicho su pueblo y los sujete como indios de él[12].

El Gobernador Garro accede a este pedido el 10 de marzo de 1678, otorgándole a Gualcusa *"como mandón del pueblo de Guaco*" un mandamiento para que pueda *"recoger y reducir y traer a su dicho pueblo todos los indios, indias, muchachos y muchachas y demás sujetos que están en esta Gobernación*"[13].

La cita da a entender que antes de ocupar el rol de mandón, Gualcusa se desempeñaba como alcalde del pueblo de Guaco. Este no es un hecho menor, ya que evidencia que Gualcusa poseía un lugar de prestigio y autoridad que antecedía y posiblemente impulsara la confirmación de su rol de mandón por el Gobernador Garro en 1678. Lamentablemente no figura en la documentación en qué circunstancias accedió al cargo de alcalde, iniciando así un proceso de ascenso social.

La cita también remarca la vinculación entre su casamiento y su posición privilegiada, al sostener que por estar casado con doña Petronila, madre de Pedro Aballay, le corresponde el gobierno del pueblo hasta que Aballay alcanzara la mayoría de edad[14]. Cabe preguntarse cuáles fueron los atributos o ascendencias (no reflejadas en las fuentes) que tenía Gualcusa para que, a pesar de ser registrado como un simple tributario en 1667 y 1675, le permitieran formar familia con la distinguida viuda del anterior cacique.

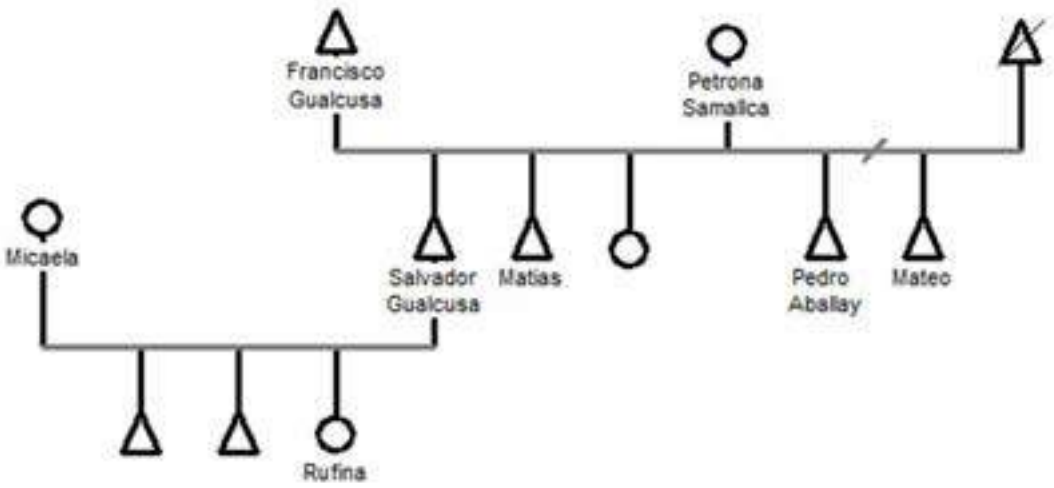
La obtención de posiciones de liderazgo (primero la de alcalde, luego la de mandón) parece responder a atributos personales y estrategias políticas exitosas, entre ellas, convertirse en consorte de la esposa del anterior cacique. A partir de ese momento, su liderazgo se enmarca en la categoría de un 'mandón interino', de carácter transitorio, pero su función y atribuciones exceden al mero cobro del tributo como estipulaba la normativa. Según el protector de naturales, Gualcusa debía 'gobernar como curaca', recogiendo a los indígenas *'sujetos a él'* y defendiéndolos (García, 2022).

Dado que este líder pertenecía a la encomienda del cuarto de andalgalá, estaba bajo la autoridad del cacique Gerónimo Pibala. Su nombramiento como mandón debió provocar o acrecentar las tensiones entre ambos: gracias a sus relaciones de alianza y a su habilidad política Gualcusa se convierte en el principal representante de los "indios de Guaco", consiguiendo mayor cantidad de sujetos bajo su mando que los que tenía Pibala. Esto no va a pasar desadvertido, ya que Pibala va a ser uno de los mayores detractores de las iniciativas de Gualcusa.

12 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26, Fol. 36 v. y 37 r.

13 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26, Fol. 10 v.

14 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26, Fol. 9 r.



ÁRBOL GENEALÓGICO DE FRANCISCO GUALCUSA Y SU FAMILIA ENTRE 1667-1705.
ELABORACIÓN PROPIA, 2024.

2. Litigante principal en el juicio por las tierras de Guaco

Durante la década de 1670 cambian los encomenderos de los indígenas asentados en Guaco. Pascuala de Tapia y Artaza fallece y su hija Francisca Bustos de Villegas hereda la encomienda del cuarto de andalgalá en 1674, que administrará su esposo Sebastián Pérez de Hoyos. Por su parte, Villafañe perece en 1674 y los indígenas del tronco son encomendados a otro vecino riojano, don Gil Gregorio Bazán de Pedraza, en 1677. Los herederos de Villafañe, de apellido Vergara, aprovechan la situación para reclamar la posesión de la estancia de Guaco, buscando apropiarse de la totalidad de las tierras y desalojar a los indígenas.

Por esta razón, se generó un juicio por las tierras de Guaco, en el cual las autoridades indígenas participaron demostrando una efectiva capacidad litigante (entendida como el conocimiento de la legislación y la intervención en los tribunales) (Figura 5). Excede a este trabajo hacer una reconstrucción de las presentaciones y del devenir del juicio (para lo cual remito a García, 2018 y 2021a); no obstante, destacaré algunos elementos que me ayudarán a caracterizar el accionar de Francisco Gualcusa y sus embates contra el estamento encomendero y cacical.

CARÁTULA DEL EXPEDIENTE DENOMINADO:
FRAY MATÍAS DE BERGARA CON FRANCISCO BALQUSA SOBRE PROPIEDAD DE LA ESTANCIA DEL GUACO.
ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA, ESC. 2, LEG. 5, EXP. 11

Leyendo hábilmente el contexto signado por las pretensiones de los herederos de Villafañe y la inestabilidad producida por el cambio de encomenderos, en 1680 Gualcusa concurre personalmente a la Audiencia de Charcas, principal tribunal de la región surandina (actual Sucre, Bolivia). Se presenta ante los oidores como "mandón y principal de los indios originarios de Malfín y Andalgalá". Al nombrarse mandón y no cacique admite que su cargo es asignado y no "natural" o hereditario. Al mismo tiempo, al denominarse principal se diferencia de los indios del común y de cargos de menor jerarquía, mostrando un estatus de autoridad.

En su petición, vehiculizada a través del protector de naturales, Gualcusa pide a los oidores retornar a sus territorios originales. Argumenta que en Guaco *"padecen extremas necesidades por la cortedad del agua y ser de temple frío que no produce cosas de las que sembraron y por cuya causa viven disgustados y enfermos y sin ningún abrigo"* [15]. Por estos motivos, pide que los indios de la encomienda sean "*reintegrados y reducidos a nuestro natural que es Andalgalá y Malfín*".

Además, denuncia que:

> el encomendero don Isidro de Villafañe tuvo poblados antes en su chacra y cuadra en la ciudad de La Rioja y de esta suerte nos han ido mudando para obligarnos a servicios que no debemos y servirse de nuestras mujeres e hijos y hacernos malos tratamientos contra lo dispuesto por las ordenanzas y que cumplimos con pagarle las tasas[16].

Gualcusa pide que estos malos tratamientos no se repitan con sus nuevos encomenderos, en una maniobra discursiva que lo posiciona como el garante del bienestar colectivo y como un fiel vasallo real (al remarcar el cumplimiento de las tasas, es decir, de los tributos).

Que un indígena reducido en La Rioja acuda personalmente a la Audiencia de Charcas no era una hazaña habitual ni sencilla, ya que las largas distancias -de más de mil kilómetros lineales- y especialmente los costos económicos hacían que no todos pudieran sostener el viaje. En este punto, cabe recordar que en 1667 el líder había declarado que realizaba viajes en carreta para Villafañe, antecedente que puede haber propiciado un conocimiento de los caminos.

Dado que las fuentes no mencionan que Gualcusa en particular o los indios de Guaco en general tuvieran recursos monetarios sustanciosos[17], es factible que Gualcusa haya obtenido apoyo económico de los herederos de Villafañe, unidos por el objetivo de que los indígenas abandonen Guaco. Esta posibilidad fue enfáticamente sugerida por Lorandi y Sosa Miatello (1991) e interpretada como una manipulación del mandón, quien tendría *"escasa o nula capacidad de decisión"* (1991, p.19). Por el contrario, si esta alianza efectivamente existió, desde mi punto de vista refleja su capacidad de agencia, evidenciando negociaciones estratégicas con distintos sectores.

Cabe aclarar que Gualcusa nunca firmó sus intervenciones judiciales "por no saber leer ni escribir", y generalmente aparece acompañado por un protector de naturales, algún intérprete u otros intermediarios, lo que sugiere que tampoco dominaba el idioma español. Las fuentes consultadas mencionan que otros indígenas de Guaco hablaban quechua, por lo que es posible que esa también fuera su lengua.

Las peticiones de Gualcusa son consideradas justas y gana una Real Provisión. Los oidores

15 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26, Fol. 9 r.

16 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26, Fol. 9 r. y v.

17 A diferencia de otras investigaciones, que muestran a los indígenas andinos participando ventajosamente de los mercados coloniales, trabajando bajo la modalidad de 'concierto' a cambio de una paga; acrecentando las cajas colectivas y, los más exitosos, acumulando una fortuna personal, los documentos consultados evidencian que los encomenderos de Guaco solían acaparar la mano de obra indígena, haciéndolos trabajar para ellos y dejándoles poco tiempo libre, que destinaban a la reproducción familiar y comunitaria.

determinan que, luego de verificar la identidad y la veracidad de los planteos de Gualcusa, la justicia local asigne un lugar de asentamiento "cómodo" para los indígenas. Además, debía garantizar que no reciban malos tratamientos ni sean sometidos a "servicios personales", régimen de trabajo abusivo prohibido por la normativa.

A su regreso en La Rioja, Gualcusa intima la Provisión obtenida al lugarteniente Manuel de Villafañe, hermano de su antiguo encomendero[18]. En agosto de 1681 Manuel de Villafañe reúne a los caciques e indios principales y realiza un interrogatorio en el cual se les pregunta qué pueblo eligen para vivir. Les menciona las opciones de Guaco, las tierras de Andalgalá o de Malfín. Según las fuentes, todos excepto Pibala comparten la opinión de Gualcusa respecto a que en Guaco pasan grandes necesidades y eligen irse a Andalgalá, su "natural antiguo". Sostienen que allí ya están asentados algunos miembros de las encomiendas y que no falta agua para cultivar. Don Gerónimo Pibala es el único que opta por permanecer en Guaco ya que según su testimonio allí está "*con toda comodidad con mujer e hijos y que así no quiere mudarse a otra parte*"[19].

La puesta en marcha de la Provisión no fue bien recibida por el nuevo encomendero, Bazán de Pedraza. A diferencia de los encomenderos del cuarto, moradores del valle de Catamarca, a Bazán la mudanza de sus encomendados a Andalgalá le resultaba perjudicial: por la mayor distancia, no podría ejercer un control directo. Buscando evitar su ejecución, presenta reiteradas peticiones ante el cabildo riojano y ante el Gobernador en la ciudad de Córdoba, mostrando una gran habilidad discursiva.

Su argumento principal para evitar que sus encomendados se marchen de La Rioja es enfatizar la antigua rebeldía de los malfines y andalgalás. Sostiene que sería muy riesgoso repoblar la zona de Andalgalá ya que fueron desnaturalizados *"por conveniencia y paz pública"* y se debe temer que, si regresan, "*pronto se les sumarán indios forajidos, delincuentes y huidos con deseos de recomenzar las guerras*"[20].

En una de sus presentaciones, Gualcusa denuncia que Bazán de Pedraza *"lo aporreó y maltrató de palabras por haber ido a la Real Audiencia a pedir su justicia*"[21]. Además, advierte al Gobernador que no debe "*atender a los fines injustos que pretende el dicho su encomendero viendo solo sus conveniencias teniendo obligación precisa de ver la de sus encomendados*".

Aquí aparece explícitamente el uso de la violencia como amedrentamiento y castigo. Apelar a la justicia real, a través de los cabildos y audiencias, era un derecho que les correspondía por su condición de súbditos de la corona. Cuando coincidían los intereses de los indígenas y de los encomenderos, estos apoyaban sus demandas y participaban como testigos o financiando

18 Habiendo otras autoridades del Cabildo a las cuales cometer su ejecución, no es casual que lo haya elegido a él, quien como heredero tenía intereses directos sobre Guaco.

19 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26. Fol. 13 v. y 14 r.

20 Al enfatizar el riesgo de que los indígenas se vuelvan a alzar, el encomendero está reproduciendo el imaginario social. Los actores hispanos que participaron en las guerras de conquista del siglo XVII elaboraron una narrativa sobre la peligrosidad de las poblaciones diaguitas y la continua amenaza que representaban para el ordenamiento colonial. Este relato, que incluía solamente la voz de los vencedores, sirvió para justificar las entradas a los territorios indígenas, apropiarse de sus tierras y mano de obra y reclamar beneficios a la corona -mercedes de tierras y encomiendas-, entre otros. No obstante, también reflejaba el pánico real que tenían los criollos y españoles ante la posibilidad de que los indígenas se volvieran contra ellos.

21 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26. Fol. 46 v.

los costos de la justicia. No obstante, cuando los reclamos eran hacia los encomenderos o los perjudicaban, los indígenas podían sufrir represalias, castigos y todo tipo de presiones para que abandonen la empresa.

Gualcusa está inculpando a Bazán de haberlo violentado física y verbalmente. Además, lo acusa de velar solamente por sus intereses y no por el bienestar de sus encomendados, infringiendo de ambas formas la legislación real: la violencia de acción se veía azuzada con la violencia de la palabra. Bazán de Pedraza se defiende afirmando que nunca le puso una mano encima y asevera que Gualcusa es un 'inquietador de sus encomendados'[22], sosteniendo que desde las intervenciones de Gualcusa los indígenas le 'perdieron el respeto' y fueron desamparando Guaco. Esta acusación es interesante ya que, si bien Bazán responsabiliza únicamente a Gualcusa, podemos invertir el sentido y pensar que si Gualcusa es un "inquietador" es porque sus palabras y acciones cayeron en terreno fértil, remarcando su apoyo colectivo y su exitosa capacidad de movilizar a sus sujetos.

Luego, enfatiza que es un indio tributario y que solo ganó la Provisión por presentar un "informe siniestro", es decir, por haber manipulado la información y faltado a la verdad. Utiliza el término tributario para enfatizar su estatus inferior y su falta de derechos para asumir el liderazgo colectivo. Al mismo tiempo, lo contrapone con la persona de Gerónimo Pibala, cacique según él legítimo, diciendo que este mira con gran "disgusto y repugnancia" los planes de volver a Andalgalá.

Los caciques Pibala y Aballay van paulatinamente a involucrarse en los juicios, diciendo que Gualcusa fue a la Audiencia *"no conviniendo en ello todos nosotros ni siendo con común consentimiento*"[23] buscando desestimar sus reclamos, su capacidad de liderazgo y de representación de los intereses colectivos en pos de continuar reducidos en Guaco[24].

Los documentos analizados no dejan dudas sobre que Gualcusa fue el líder con mayor apoyo de los tres, e incluso mencionan que, cuando se presentó ante el Gobernador fue acompañado de un 'séquito' que lo apoyaba. Otro ejemplo ocurre en 1681, cuando el Gobernador ordena a Gualcusa que, con ayuda del cacique Ignacio Callavi (residente de Andalgalá), recoja y reduzca los indígenas al pueblo de Guaco, en respuesta al pedido de Bazán. Las fuentes cuentan que los malfines y andalagalás ausentes, al enterarse de la sentencia que ordenaba su reducción en Guaco, ya estaban viajando hacia La Rioja, pero cuando se enteraron de la inminente llegada del mandón volvieron a Andalgalá "*entendiendo que traía papel de amparo y como vieron el desengaño se vuelven todos juntos [...] pero con mucho trabajo debe ser a pie*"[25].

En noviembre de 1681, Bazán solicita el aval del Gobernador Mate de Luna para que Pedro Aballay "curaca legítimo", que en ese momento tenía 23 años -según el encomendero- gobierne

22 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26. Fol. 48 v.

23 ABNB, EC-1688, 42, Fol. 15 r.

24 Estimo que hubo una fuerte disputa por el liderazgo entre Gualcusa y Pibala. Gualcusa, como tributario sujeto a Pibala, al desempeñarse primero como alcalde y luego como mandón, consigue un mayor estatus que Pibala (o por lo menos, mayor cantidad de individuos bajo su mando). Desde ese lugar y sin el apoyo de Pibala, acudió a la Audiencia de Charcas y ganó una Provisión a su favor, hecho que para el cacique debió significar un desafío directo a su autoridad.

25 AHPC, Esc. 2da, Leg. 4, Exp. 26, Fol. 72 r.

a los indios del tronco, desplazando a Gualcusa del cargo de mandón[26]. Si bien el Gobernador no emite sentencia sobre esto, desde 1682 Aballay figura en los documentos como cacique[27].

Para 1682 y 1683 contamos con dos nuevos padrones. En julio de 1682 se anota que "Francisco Gualcusa casado con Petronila tienen por hijos dos varones y una hija"[28]. Nuevamente, vemos como su familia seguía en crecimiento. En el siguiente registro, realizado en septiembre de 1683, aparecen como autoridades del pueblo de Guaco *"Don Pedro Aballai cacique de dichos indios= Don Gerónimo Pibala cacique de dichos indios= Francisco Gualcusa que ha sido mandón de dichos indios*"[29], evidenciando el cambio en quienes ejercían el liderazgo. No obstante este aparente retroceso, en la práctica siguió desempeñando un lugar de autoridad y preeminencia.

Si bien Gualcusa y sus seguidores obtienen una sentencia favorable en junio de 1683, autorizando su asentamiento en Catamarca, las presiones por parte de Bazán de Pedraza y los caciques Pibala y Aballay van a prevalecer. A principios de 1685 Pibala y Aballay apelan de manera conjunta a la Audiencia de Charcas solicitando volver a Guaco. En abierta oposición a Gualcusa describen al pueblo de Guaco como su verdadero 'natural'[30]. Obtienen una sentencia favorable del mismo tribunal que años antes había autorizado la mudanza, que establece que se le entregue la propiedad de Guaco a los indígenas, lo cual ocurre en mayo de 1685. Esto se realizó contra la voluntad de muchos y con marcada violencia.

Aunque los herederos de Villafañe apelan esta sentencia, no logran modificarla. Hacia finales del siglo XVII, el lugar "oficial" de reducción de las encomiendas de malfines, andalgalás y "anexos" continúa siendo el pueblo de Guaco en La Rioja[31]. En 1693, tanto el tronco como el cuarto de la encomienda fueron visitados por el oidor Luján de Vargas en Guaco. Allí, Gualcusa aparece dentro del listado de tributarios, sin ninguna distinción, mientras que Aballay figura como cacique del tronco y Pibala del cuarto. En este registro, Gualcusa es anotado con 56 años y sus hijos aparecen como indios de tasa. Salvador, de 25 años, figura casado con Micaela, con una hija a cargo. Quien había sido anotado como Matías aparece con el nombre de Mateo, de

26 AHPC ,Esc. 2da,Leg. 4, Exp. 26, Fol. 48 r.

27 La injerencia del encomendero es llamativa dado que Aballay contaba con la legitimidad "de sangre" para asumir el cargo. Leyendo entre líneas; este hecho puede indicar que por sí solo Aballay no había logrado generar el apoyo necesario para ejercer el liderazgo. Recordemos que al inicio Aballay no contradice la actuación de Gualcusa; en el interrogatorio de 1681 Pibala es el único que presenta objeciones. No obstante, años después acompaña las iniciativas de Pibala para seguir reducidos en Guaco, adoptando una postura opositora. La información disponible no explica qué lo hizo cambiar de opinión. Sería necesario conocer con más detalle cómo era su relación con Gualcusa, esposo de su madre, y con su encomendero, para comprender cabalmente sus estrategias y trayectorias políticas.

28 AHPC, Esc. 2da, Leg. 5, Exp. 11, Fol. 27 v.

29 ABNB, EC-1688, 42. Fol.14 r.

30 En los discursos de estos líderes, una misma palabra, "natural" se carga de distintos significados según quién y cómo la use (García 2018, 2021a). Para Gualcusa y aquellos que declararon a favor de volver a Catamarca; "natural" hace referencia a sus antiguos pueblos, es decir, a los territorios que habían ocupado sus antepasados antes de las desnaturalizaciones. Contrariamente, Pibala y Aballay utilizan el término para referirse al pueblo donde nacieron y se criaron. Es posible que esta acepción provenga de las categorías fiscales establecidas por la legislación toledana; donde natural remitía al lugar dónde fueron empadronados y debían pagar tributo.

31 Remarco la palabra 'oficial' porque ya he mencionado que eran poblaciones con una alta movilidad espacial dado que, por las propias necesidades del sistema colonial y de su subsistencia, realizaban viajes y tenían otros lugares de parajes.

20 años, soltero. Ni doña Petrona ni la hija que tuvieron se hallan inscriptas, hecho que podría responder a un subregistro femenino u a otras razones.

3. "don" Francisco Gualcusa: indio comarcano de Andalgalá

MAPA ACTUAL DE ANDALGALÁ (CATAMARCA, ARGENTINA). ELABORACIÓN PROPIA, 2022.

A pesar de la sentencia de 1685, hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII, parte de la población marcha a Andalgalá bajo la iniciativa del mandón Francisco Gualcusa, instalándose en lo que primero va a ser conocido como Andalgalá o Pueblo del Fuerte de Andalgalá, ubicado en el sudeste de la ciudad homónima y luego va a conocerse como "Pueblo de Huaco", trasladando la toponimia de su lugar de reducción riojano como a su santo patrono.

MURAL DE SAN ISIDRO LABRADOR QUE INDICA LA ENTRADA AL DISTRITO DE HUACO, ANDALGALÁ.
FOTOGRAFÍA TOMADA PERSONALMENTE EL 7/2/2020.

Según el testimonio de uno de sus encomenderos, este regreso fue como 'fugitivos de la justicia', en tanto los indígenas arribaron gradualmente, tras huidas, hasta que fueron formalmente restituidos al pueblo del Fuerte de Andalgalá[32]. Operó un cambio de estrategia: mientras que la etapa anterior se caracterizó por la apelación a distintos tribunales (regionales, como la Audiencia, y locales, como el cabildo), aquí se optó por la ocupación directa del territorio. Veamos cómo fue este proceso y qué rol ocupó Gualcusa, a través de las pocas menciones documentales que trascienden del periodo final de su vida.

Aunque el retorno hacia Andalgalá fue paulatino, los primeros indicios de que la población de Guaco se asienta allí datan de 1705. El primero de septiembre de 1705, "don" Francisco Gualcusa, el futuro alcalde Miguel Garay y otros indígenas del 'pueblo de Guaco' presenciaron la toma de posesión de las tierras vecinas del antiguo pueblo de los indios Malli y de la quebrada de Vis Vis (en Andalgalá) por Francisco Vargas Machucas.

No se hace alusión explícita a que Gualcusa y sus acompañantes estuvieran viviendo en Andalgalá. No obstante, el hecho que a Gualcusa lo citaran específicamente como testigo para participar de la toma de posesión y declarar los linderos de las tierras da cuenta de su presencia en el lugar, ya que era un requisito jurídico citar a los vecinos y circunvecinos para que acaten y atestigüen el acto. En efecto, Gualcusa fue caracterizado como indio "comarcano" a los parajes

32 Cuaderno inédito de Samuel A. Lafone Quevedo, División de Arqueología del Museo de La Plata, Fol. 250 v.

dichos, término que, según el Diccionario histórico de la lengua española es dicho de poblaciones -y campos, tierras, etc.- cercanas, inmediatas.

Junto con presenciar la toma de posesión de Malli, en los archivos se conserva otra relevante participación de Gualcusa. Unas semanas después, el 28 de septiembre de 1705, "don" Francisco Gualcusa interviene en el juicio por las tierras de Julumao y potrero de Villa Vil, al norte de Andalgalá. Por segunda vez es convocado específicamente para declarar como testigo en un interrogatorio sobre los derechos de los propietarios.

ARCHIVO HISTÓRICO DE CATAMARCA, CAUSA CIVIL, CAJA 2, EXP. 57, FOL. 33.
TESTIMONIO DE GUALCUSA.

En su testimonio, Gualcusa muestra un excelente conocimiento del terreno, de la historia local y de los actores sociales, conocimiento basado en el "haberlo visto", es decir, en haber sido testigo en primera persona de los hechos que narra. Esto pone de manifiesto su permanencia

relativamente prolongada en Andalgalá, en la cual adquirió saberes y vínculos que hicieron que lo llamaran como un informante clave.

Es significativo que en ambas fuentes Gualcusa ostente el distintivo de 'don'. Esta denominación indica un lugar de distinción debido a que, en la población indígena, el Don solo se da como título de caciques y sucesores, o a quién ejerció el cacicazgo como administrador. Hemos visto en los primeros apartados, que recogen su trayectoria inicial, que a Gualcusa las autoridades coloniales y su encomendero nunca le otorgan esa distinción y enfatizan que es un indio del común. Por el contrario, Pedro Aballay y Gerónimo Pibala siempre van antecedidos por el término "don".

Sin embargo, en la documentación del siglo XVIII vemos que a pesar de los embates de Bazán, Pibala y Aballay por desacreditar y socavar su posición, Gualcusa seguía ocupando un lugar central y los vecinos criollos de Andalgalá lo reconocían como un personaje distinguido. Esto evidencia que la manipulación externa encontró su límite en la adhesión y consenso que tenía Gualcusa al interior de la comunidad.

Considero esta información suficiente para afirmar que en 1705 los malfines, andalgalás y parcialidades "anexas" habían finalmente cumplido el cometido expresado en 1667: recuperar su antiguo natural. En esta etapa inicial, su asentamiento en Andalgalá no era permanente, ya que continuaban encomendados en La Rioja, donde son visitados en 1705, 1707 y 1717, pero sí lo suficientemente estable para que los reconocieran como 'indios comarcanos' y los citaran a comparecer en interrogatorios y tomas de posesión[33].

Luego de 1705 se pierde el rastro de Francisco Gualcusa, aunque su hijo Salvador ocupa su lugar como un nuevo referente de la comunidad. En el padrón de la encomienda del cuarto que se realiza en La Rioja el 27 de octubre de 1705 Francisco Gualcusa y su esposa Petrona ya no aparecen. Es probable que Gualcusa estuviera ausente en Andalgalá, donde un mes antes participaba en los interrogatorios referidos, aunque por su edad no se descarta que haya fallecido[34]. Solamente figura su hijo, Salvador, de 35 años con su esposa Micaela y su descendencia[35].

Para finalizar su biografía citaré un documento posterior. En 1746 se desarrolla un juicio por las tierras de Malli entre Juan Cristóbal de Retamoso, poseedor de la merced (la misma que en 1705 obtiene Francisco Vargas Machucas) y el cacique don Juan Aballay, demandante (hijo de don Pedro Aballay). Retamoso, buscando desacreditar la posición de Aballay, afirma en una de sus presentaciones que "*solo don Francisco Gualcusa vino restituido en el pueblo de Andalgalá, quien tomó posesión de dicho pueblo de que se hallaron presentes testigos vivos de*

33 En línea con esto, el encomendero del tronco don Juan Bazán de Figueroa, afirma en 1703 que *"en dicho pueblo* [aclaración: Guaco] *no pueden sustentarse los indios de mi encomienda por razón de haberse aumentado ellos y haber aminorado el agua de suerte que se ven obligados a salir de su pueblo a buscar donde sembrar"*(AHPC, Esc. 2da, Leg. 11, Exp. 8, Fol. 2 r.). Bazán de Figueroa describe un panorama en el cual la población indígena está en movimiento, obligada según su testimonio a salir de Guaco para buscar tierras donde cultivar. Cabe esperar que muchos aprovecharán este contexto para regresar a parajes más prósperos, como dónde habían sido desnaturalizados.

34 Es difícil calcular su edad exacta, ya que los documentos brindan información divergente. Mientras que en 1667 fue inscripto con 24 años (siendo su año de nacimiento estimado 1643) y en 1675 con 33 años de edad (naciendo en 1642); en la visita de 1693 le adjudican 56 años (naciendo en 1637). Los interrogatorios afirman que en 1705 Gualcusa era un hombre anciano, de "setenta" años. Podemos estimar que en 1705 su edad biológica rondaba los 65 años.

35 AHPC, Esc. 2da, Leg. 9, Exp. 21.

la posesión que tomó y vive su hijo don Salvador Gualcusa"[36]. Es decir que décadas después, aún se recuerda y enfatiza la importancia de Francisco Gualcusa en el proceso de recuperación territorial.

Es revelador observar cómo son caracterizados estos líderes. En el juicio de Malli se refieren al ya fallecido Francisco Gualcusa como "cacique", cargo que también le adjudican a su hijo Salvador, mostrando el exitoso ascenso del linaje a través de un cambio de estatus. No obstante, en dos ocasiones los litigantes nombran a Salvador como 'indio mandón de dicho pueblo' permaneciendo vigente la memoria del origen de su cargo.

El seguimiento de sus trayectorias en la larga duración permite ver cómo un cargo que por definición debía ser transitorio y no hereditario se perpetuó en el tiempo. A pesar de haber sido formalmente destituido cuando Aballay asume el cargo de cacique en 1681, gracias a sus estrategias, entre las que sin duda destaca su capacidad litigante, Gualcusa logra consolidar su liderazgo, compartiendo y disputando el gobierno de Guaco a los caciques "legítimos". Mientras que el linaje de mandones perduró durante el siglo XVIII, en contraposición, el poder de los caciques Pibala y Aballay fue disminuyendo hasta extinguirse (García, 2024).

Comentarios finales

A pesar de haber en el pueblo de Guaco autoridades "legítimas, de sangre", fue Francisco Gualcusa, mandón, quien encauza los intereses de los indios del común y logra ocupar tierras en Andalgalá, desde donde parte del grupo había sido desnaturalizado luego del "gran alzamiento" de 1630. Su trayectoria no estuvo exenta de altibajos y derrotas puntuales y parciales (como la sentencia de 1685, que daba marcha atrás la mudanza previamente autorizada hacia Andalgalá), viendo truncado su proyecto inicial. Aun así, persevera en sus demandas y va tejiendo distintas estrategias, que van desde la apelación judicial hasta la ocupación efectiva del territorio.

Uno de los puntos claves esgrimidos contra Gualcusa fue su falta de legitimidad como representante, debido a su carácter de tributario. De manera más o menos solapada, sus detractores, tanto hispanos como indígenas buscaron socavar su representatividad y la fuerza de sus exigencias diciendo que se trataba tan sólo de un "indio del común" o, en el mejor de los casos, de un 'mandón' transitorio, que solo logra acceder a un puesto de liderazgo al ser el consorte de la madre del futuro cacique.

Quizás precisamente su defensa de los derechos de los indígenas (cuando se posiciona en contra de los malos tratamientos) y los proyectos de recuperación territorial fueron una manera de adquirir la respetabilidad que no le daban sus orígenes, demostrando que no vacilaba en luchar por la defensa de su territorio. En ese punto se diferencia de los caciques "legítimos", que se contentaron con quedarse en su reducción "donde estaban con toda comodidad".

A lo largo de los diversos episodios que pudieron echar alguna luz al respecto, noto que fue

36 Cuaderno inédito de Samuel A. Lafone Quevedo, División de Arqueología del Museo de La Plata. Fol. 240 r.

el líder con más consenso. La búsqueda por lograr la posesión y protección de 'sus' tierras y alcanzar así la reproducción comunal parecen haber sido los intereses que guiaron su accionar, caracterizado por una visible 'capacidad litigante' en la que apela continuamente al apoyo de los indios del común.

Cabe destacar que Gualcusa no evita la confrontación directa con personajes situados muy arriba en el escalafón étnico-social y bien respaldados. Es el caso de su encomendero Bazán de Pedraza; a quien denuncia por haberlo violentado física y verbalmente. El ejercicio de la violencia buscaba el ajuste de los nativos al sistema colonial y su aceptación de la posición de dominados: los apremios, malos tratos y castigos corporales pretendían disuadir a los 'inquietadores' que desafiaban el orden establecido. Gualcusa no se deja amedrentar.

Su éxito en la obtención de las tierras de comunidad consolidó su liderazgo y contribuyó a reforzar el sentido de pertenencia y los lazos identitarios de los 'indios de Guaco'. El triunfo de Gualcusa se ve reflejado en la adquisición de marcadores de prestigio, como el uso del 'don', y en la perduración de su linaje, que se extiende por al menos dos generaciones. Su sucesión parece no haber sido conflictiva, ya que su hijo Salvador es reconocido como el principal referente del Pueblo de Huaco de Andalgalá hacia mediados del siglo XVIII, e incluso se lo nombra cacique (García, 2022).

A pesar de las campañas de desnaturalización y frente al estricto ordenamiento espacial pretendido por los agentes coloniales, surgieron nuevas maneras de conceptualizar y habitar los territorios, que evidencian la participación activa de los actores indígenas en la reconfiguración de sus condiciones de existencia y reproducción. El caso de Francisco Gualcusa constituye un ejemplo de la importancia del accionar reivindicativo de las autoridades indígenas y de su rol como factores de cohesión social y garantes territoriales. Por estos motivos, merece ser incluido dentro de las 'figuras memorables' de Andalgalá y del NOA.

Referencias bibliográficas

BROWN, A.; FLORES, E. y MOLINA PICO, A. La historia susurrada: diálogo de saberes originarios y académicos, un trabajo en co-labor. **Cuadernos de Antropología**, Buenos Aires, v. 25, p. 17-38, 2021.

FARBERMAN, J. y BOIXADÓS, R. Una cartografía del cambio en los pueblos de indios coloniales del Tucumán. Autoridades étnicas, territorialidad y agregaduría en los siglos XVII al XIX. **Revista Histórica,** Lima, v. 44, p. 113-146, 2009-2010.

FERRARI BISCEGLIA, N. y BOIXADÓS, R. Las resistencias y negociaciones durante el 'general alzamiento' en el valle Calchaquí: Una aproximación desde las cartas del gobernador Albornoz y otras fuentes (1630-1637). **Americanía**, Sevilla, v. 15, p: 60–87, 2022.

GARCÍA, M. Buscando las voces nativas en la justicia colonial: Las autoridades de malfines y andalgalas y su reproducción comunitaria (La Rioja, 1674-1693). **Andes,** Salta, v. 29, núm.2, p. 1-39, 2018.

GARCÍA, M. "No consienta que el encomendero nos obligue a servicios personales ni nos maltrate". Violencia y castigos infrajudiciales en un Pueblo de indios riojano, fines del siglo XVII. **Memoria Americana**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 28, núm.2, p. 10-31, 2020.

GARCÍA, M. **Tribunales revisitados:** Caciques, mandones y encomenderos de La Rioja colonial. Buenos Aires: Ediciones Periplos, Itinerarios, 2021 (a).

GARCÍA, M. Memorias de la tierra: la resistencia de los malfines, andalgalás y 'anexos' en una mirada de larga duración (Catamarca y La Rioja, siglos XVII y XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos,** [En línea], 2021 (b).

GARCÍA, M. El liderazgo de los mandones y su capacidad litigante. El caso de los Gualcusa (La Rioja y Catamarca, siglos XVII y XVIII)". **Americanía: Revista de Estudios Latinoamericanos**, Sevilla, v. 15, p. 149–179, 2022.

GARCÍA, M. **Entre las desnaturalizaciones y la recuperación territorial:** los "indios de Guaco" en la larga duración (La Rioja y Catamarca, 1650-1766). 393 págs. Tesis de Doctorado en Antropología. Universidad de Buenos Aires, 2024.

GIUDICELLI, C. Dar con el jefe: Las autoridades indígenas y los registros coloniales (Tucumán y Nueva Vizcaya, siglos XVI y XVII). **Memoria americana**, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 26 , núm.1, p. 17-33, 2018.

HOPKINS CARDOZO, M. N.. Las rebeliones lideradas por Calchaquí y Viltipoco (Gobernación del Tucumán, virreinato del Perú, siglo XVI): Una revisión bibliográfica centrada en la visibilización de los vínculos regionales. **Americanía: Revista De Estudios Latinoamericanos**, Sevilla, v. 15, p. 10–30.2022.

ITURRIZA, D. **Chelemín / Chalimín ("CTKhealiemín"). Crónica de una Resistencia… -y un relato oculto-**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones El Emilio, 2015.

LONGO, A. "Una aproximación a la organización de la resistencia en el Tucumán colonial durante el levantamiento encabezado por Juan Calchaquí (siglo XVI)", **Bibliogra-**

phica Americana, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 13, p. 51-101, 2017.

LORANDI, A. M. El servicio personal agente de desestructuración en el Tucumán colonial. **Revista Andina,** Cusco, v. 6, núm.1, p. 135-173, 1988.

LORANDI, A. M. Las rebeliones indígenas. *In:* TANDETER, E. (coord.)**, Nueva Historia Argentina II**, Buenos Aires: Ed. Sudamericana. 2000, p. 285-330.

LORANDI, A. M. y SOSA MIATELLO, S. El precio de la libertad. Desnaturalización y traslado de indios rebeldes en el siglo XVII. **Memoria Americana,** Buenos Aires, v. 1, p. 07-28, 1991.

MÁRQUEZ MIRANDA, F. Los diaguitas y la guerra. **Anales del Instituto de Etnografía Americana**, Mendoza, Tomo 3, p. 83-118.1942.

MONTES, A. El Gran Alzamiento Diaguita (1630-1643). **Revista del Instituto de Antropología,** Córdoba, v. 1, p. 89-159, 1959.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. y MELO SANTOS, R. Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización. **Desacatos,** CDMX, v. 70, p. 16-29, 2022.

PIOSSEK PREBISCH, T. **La rebelión de Pedro Bohorquez**, el Inca del Tucumán [1656-1659] Buenos Aires: Edición propia.1976.

QUIROGA, L. Las granjerías de la tierra: actores y escenarios del conflicto colonial en el valle de Londres (gobernación del Tucumán, 1607-1611). **Surandino Monográfico,** Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 2, núm.2, 2012.

QUIROGA, L. La noche de las encomiendas: Condiciones y contingencias para el alzamiento general en la Gobernación del Tucumán (1629-1631). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], 2021.

ROSELLY PÉREZ GERARDO, D. Mito, guerra y utopía: formas de resistencia indígena en la América colonial. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], 2021.

SÁNCHEZ, S. Y SICA, G. Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones del poder en los Andes Centro Sur**. Estudios Atacameños**, San Pedro de Atacama, v.11, p. 165-178, 1994.

SCHAPOSCHNIK, A. Aliados y parientes. Los diaguitas rebeldes de Catamarca durante el gran alzamiento. En LORANDI, A. M. (Comp.); **El Tucumán Colonial y Charcas I**, CABA, Universidad de Buenos Aires, 1997, p. 383-416.

SESSÃO II

Século XIX

Biografias y territorios entramados en el Wallmapu: Maquehua y Bahía Blanca, siglo XIX

Biographies and territories woven in the Wallmapu: Maquehua and Bahía Blanca, 19th century

Biografias e territórios tecidos no Wallmapu: Maquehua e Bahía Blanca, século XIX

INGRID DE JONG

CONICET, Universidad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: ildejong@hotmail.com

CRISTIÁN PERUCCI GONZÁLEZ

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.E-mail: cristianperuccigonzalez@gmail.com

Resumen

El artículo problematiza la conformación del Wallmapu a partir de las redes de relaciones que dinamizaron este espacio indígena en diversos contextos históricos. Con la idea de visibilizar las formas y condiciones en que se gestionaron y construyeron las tramas territoriales a lo largo del siglo XIX, reconstruimos los vínculos interpersonales entre actores de segunda línea que residieron y se movilizaron entre territorios tan distantes como Maquehua, en el sur de la Araucanía, y Bahía Blanca, en el borde atlántico de la provincia de Buenos Aires. Para ello adoptamos una estrategia metodológica atenta a hilvanar indicios surgidos de la lectura de fuentes dispersas, cuyo análisis conduce a articular escalas biográficas, locales y regionales. El caso analizado permite destacar tanto la importancia de los vínculos interpersonales como herramientas del entramado económico y político entre territorios indígenas y con las fronteras, como las amplias escalas espaciales y temporales requeridas para su reconstrucción.

Palabras Clave

Wallmapu
Biografías
Territorios
Vínculos

Abstract

The article problematizes the formation of the Wallmapu based on the networks of relationships that held this Indigenous space in different historical contexts. To make visible the ways and conditions in which territorial fabrics were managed and built throughout the 19th century, we reconstruct the interpersonal links between second-line actors who resided and moved over territories as distant as Maquehua, in the south of Araucanía, and Bahía Blanca, on the Atlantic edge of the province of Buenos Aires. To achieve this, we adopt a methodological strategy attentive to weaving together evidence from the reading of dispersed sources, whose analysis leads to articulating biographical, local, and regional scales. The case analysis allows us to highlight the importance of interpersonal ties as tools of the economic and political framework between indigenous territories and with borders, and the broad spatial and temporal scales required for their reconstruction.

Key Words

Wallmapu
Biographies
Territories
Links

Resumo

O artigo problematiza a conformação do Wallmapu a partir das redes de relações que dinamizaram este espaço indígena em diversos contextos históricos. Com a ideia de visibilizar as formas e condições em que se geriram e construíram as tramas territoriais ao longo do século XIX, reconstruímos os vínculos interpessoais entre atores de segunda linha que residiram e se mobilizaram entre territórios tão distantes como Maquehua, no sul da Araucanía, e Bahía Blanca, na borda atlântica da província de Buenos Aires. Para isso, adotamos uma estratégia metodológica atenta a alinhavar indícios surgidos da leitura de fontes dispersas, cuja análise conduz a articular escalas biográficas, locais e regionais. O caso analisado permite destacar tanto a importância dos vínculos interpessoais como ferramentas do enredo econômico e político entre territórios indígenas e com as fronteiras, quanto as amplas escalas espaciais e temporais requeridas para sua reconstrução.

Palavras Chave

Wallmapu
Biografias
Territórios
Vínculos

Introducción

Más allá de su inspiración reivindicativa, el concepto de *Wallmapu* –en *mapuzungun*: *wall*: lo que rodea, circundante; *mapu*: territorio– (Bello 2011), constituye una categoría en plena vigencia y en proceso de resignificación histórica y territorial. En términos político-simbólicos, este espacio es reclamado desde el presente como un ámbito común de identificación de la población indígena mapuche de la Araucanía, las Pampas y norpatagonia en ambos lados de la cordillera de los Andes. Tal identificación remite a un pasado de poblamiento soberano de estas regiones previo al sometimiento y expropiación territorial operada por los estados de Chile y Argentina, es decir, a una historia que hace décadas viene reclamando la reconstrucción de sus dinámicas de contactos, relaciones e intercambios en el largo plazo.

Los procesos de formación y consolidación del paisaje político, económico y cultural pre-estatal en el espacio arauco-pampeano-patagónico describen una trayectoria profunda, que antecede largamente a la presencia hispana en el continente. En este sentido, contamos con las evidencias arqueológicas de intercambios materiales transcordilleranos de 2000 años AP (Berón et al, 2017) y las descripciones acerca de vínculos comerciales y de parentesco entre grupos de ambos lados de la cordillera contenidas en las primeras crónicas españolas (Inostroza, 2020). La presencia colonial dio paso a nuevos ejes de entrecruzamiento que repercutieron en la reproducción e intensificación de la movilidad, de los intercambios y concertaciones políticas que dinamizaron los territorios entre ambos océanos (Bechis [1985] 2008; Pinto Rodríguez, 1996). A lo largo de más de tres siglos los horizontes del Wallmapu fueron reflejando configuraciones particulares, en procesos labrados por las modalidades contenidas en las interacciones indígenas con las poblaciones coloniales y republicanas, e igualmente, por las características que asumieron los proyectos políticos indígenas.

En otras palabras, este espacio indígena que llamamos Wallmapu atravesó las distintas épocas reacomodando su geografía, su política y su economía, como efecto de la intersección de las dinámicas propias, internas, y las relaciones entabladas con el ámbito *winka*, tanto en las zonas fronterizas como en tierra adentro. Así, es muy significativo notar los profundos cambios que pueden advertirse entre un siglo y otro: como aparecen y desaparecen identidades, agrupaciones, liderazgos, lealtades, lenguas, flujos, rutas, productos, ideas.

En medio de estos panoramas mudables, para el siglo XIX las interacciones transcordilleranas se irían definiendo como el soporte más o menos durable de una estructura organizativa sustentada en el interés de dar continuidad al pactismo político construido en la etapa colonial (de Jong y Ratto 2008; Foerster y Vezub, 2011). En este sentido, en los últimos años se ha ido imponiendo un enfoque que, atendiendo los cambios propiciados por las economías de los estados independientes y sus políticas fronterizas a lo largo del siglo, ha ido relevando la aparición de nuevas formas de articulación regional en el espacio indígena. Visto desde la vertiente oriental de la Cordillera, esas formas buscaban asegurar la continuidad de los acuerdos diplomáticos con el Estado argentino. La fortaleza de estas políticas indígenas, encarnadas en diversos liderazgos territoriales, radicó en la fuerza de un emergente entramado de relaciones de parentesco, políticas y comerciales que se acentuaron durante este período conectando a las pampas y

norpatagonia con diversos sectores de la Araucanía (de Jong, Cordero y Alemano, 2022). Visto desde el oeste, podemos apreciar un interés por instituir un poder político capaz de salvaguardar los antiguos equilibrios construidos en la Araucanía en base a parlamentos y guerras. Los vínculos transcordilleranos fungían como factores centrales en la estrategia de los *lonko* que protagonizaron el diálogo y la lucha política con el Estado chileno (Bello, 2011; Perucci González, 2021). A diferencia de los trabajos anteriores, estos estudios han optado por enfatizar la investigación de las dinámicas propias del espacio araucano-pampeano, las transformaciones internas, y el modo en que las oportunidades creadas por esta nueva etapa de la política criolla repercutieron en la gestión de la política indígena. Por lo tanto, desde una perspectiva regional, notamos que el sentido político de los habitantes del espacio indígena apuntaba a conservar la soberanía territorial y la articulación comercial indígeno-criolla.

Habiendo planteado dicho encuadre histórico, nuestro trabajo intenta aportar al conocimiento de las redes que entramaron el Wallmapu durante esta etapa en particular, aquella que se inauguró con los procesos independentistas en las primeras décadas del siglo XIX, y que luego vería el diseño e implementación de sendos proyectos de expansión sobre los territorios indígenas por parte de los Estados de Chile y Argentina. A pesar de los enormes avances verificados en las últimas décadas, especialmente en el ámbito de las trayectorias políticas de los caciques de distintos territorios y desde el entramado de redes de diversos tipos y escalas que los hicieron posible (Bello, 2011; de Jong, 2016; de Jong, Cordero y Alemano, 2022; Perucci González, 2023, 2024), la comprensión y ponderación del peso de las relaciones transcordilleranas en las políticas indígenas del Ngulumapu y el Puelmapu permanece aún como un tema a profundizar.

Si bien los trabajos citados han sido elaborados fundamentalmente a partir de los grandes liderazgos cacicales, ubicando, por ejemplo, a un Calfucura, a un Mangiñ, a un Külapang, como referentes activos de la esfera indígena, como centros múltiples a partir de los cuales se organizan los ejes políticos y económicos, el presente estudio ofrece una estrategia alternativa de acercamiento al problema. Específicamente, a partir de un caso particular, pretendemos esbozar la reconstrucción de los vínculos interpersonales entre actores de segunda línea que residieron y se movilizaron entre territorios tan distantes como Maquehua, en el sur de la Araucanía, y Bahía Blanca, en el borde atlántico de la provincia de Buenos Aires. Como ya hemos mencionado anteriormente, es fundamental incluir el desarrollo de estos lazos particulares en los procesos que definieron las dinámicas fronterizas en ambos lados de los Andes. Más aún, con la idea de visibilizar las formas y condiciones en que se gestionaron y construyeron las tramas territoriales a lo largo del siglo XIX, nos interesa exponer un ejemplo histórico de reconstrucción de la calidad y la motivación de las relaciones mutuas erigidas por los agentes implicados en sus contextos particulares (Maquehua, Bahía Blanca) y regionales (Wallmapu). Para construir este caso, hemos adoptado una estrategia metodológica atenta a hilvanar pequeños indicios surgidos de la lectura de fuentes dispersas, las cuales, puestas en perspectiva, sugieren una serie de preguntas que permiten analizar cómo un perfil político local contribuye a la articulación de un espacio más extenso y complejo y viceversa.

Acerca del contexto de análisis

Existe un amplio consenso respecto a la gravitación múltiple que tuvieron las luchas independentistas en el seno de las agrupaciones políticas indígenas a uno y otro lado de la Cordillera. En el marco del proceso bélico chileno desplegado en la Araucanía, convencionalmente denominado "Guerra a Muerte" (1818-1824), la oposición entre realistas y patriotas generó un contexto propicio para el desenvolvimiento de las lógicas oposicionales indígenas, derivando en la conformación de bandos mixtos, conducidos por *aindiados*[1]. En ellos, la incorporación de nuevos recursos y modalidades bélicas aceleró la reproducción de los enfrentamientos, los que terminaron por involucrar también al espacio y poblaciones del Puelmapu (Villar y Jiménez, 2003).

Durante la década de 1830 otros factores modificarán este esquema confrontativo, y se instaurarán nuevas dinámicas de articulación inter e intraétnicas. Al menos en el Puelmapu, la diplomacia fronteriza exhibirá el éxito del horizonte de la paz mercantil –éxito que, por supuesto, debe visualizarse en tensión con la instrumentalización política de los tratados como dispositivos de poder por los gobiernos provinciales y nacional (de Jong, 2011; 2016)–, circunstancia en las cuales el apoyo indígena a los aindiados irá menguando. En el caso del Ngulumapu, el orden político desplegado entre monarquistas y patriotas se prolongará en el tiempo sobre un eje que oponía al gobierno con fuerzas revolucionarias que actuaron hasta fines de la década de 1850. La acción de los caciques solía expresarse en virtud de la alineación con alguno de estos bandos, e igualmente en acuerdos personales con diferentes agentes de frontera (Perucci González, 2021). Tales compromisos vinculaban distintos y distantes rincones del Wallmapu, a ratos por vías impensadas, y en ocasiones por períodos inusualmente largos.

En atención a tales procesos, el presente trabajo retoma la idea de "eslabonamientos" territoriales (Bello, 2011; Vezub, 2011) como herramienta para acceder a las formas históricas adoptadas por los vínculos y la movilidad indígena en el Wallmapu. Viéndolo como un espacio social, uno de los desafíos historiográficos más importantes radica en distinguir sus diferentes configuraciones y etapas a través de la reconstrucción de redes, mecanismos y agencias que participaron. Esta malla de carácter rizomático (Villar y Jiménez, 2011; de Jong, Cordero y Alemano, 2022) se vería afectada por las condiciones locales y por las relaciones personales que la cruzaban, activando los enlaces entre espacios distantes entre sí.

El caso de estudio que proponemos a continuación es la expresión de un eslabonamiento que liga, a través de nexos políticos, comerciales, personales, de parentesco y diplomáticos, dos lugares que a primera vista aparecen como lejanos, desconectados, pero que terminan confluyendo producto de la trayectoria de sus protagonistas principales. La reunión inicial de un conjunto de fuentes dispersas nos llevó a identificar la continuidad de un vínculo que, a lo largo del siglo XIX, relacionó a algunos caciques de Maquehua, en la Araucanía, con algunos personajes de la

1 Según Villar y Jiménez (1997) los *aindiados* serían un tipo particular de "transculturities", o aquellas personas que *"are temporarily or permanently detached from one group, enter the web of social relations that constitute another society, and come under the influence of its customs, ideas and values to greater or lesser degree"* (Hallowel, 1963, p. 523, En: Villar y Jiménez 1997, p.104).

recién fundada Fortaleza Protectora Argentina, posteriormente llamada Bahía Blanca. Un vínculo que tuvo su inicio en el contexto de las incursiones de las montoneras realistas y patriotas en las pampas, y que perduró en el tiempo involucrando varias generaciones.

La expansión estatal hacia el territorio indígena sería el principal marcador de cambio y de resignificación de estos vínculos, cuya temporalidad se inicia con los procesos de independencia. Varias décadas después, ambas naciones emergentes desplegaron programas de conquista sobre los territorios indígenas que el sistema colonial había concertado respetar y reconocer. De esta forma, este caso de estudio nos obliga a pendular desde una mirada microhistórica sobre el tejido social, desde lo particular, hacia la consideración de las dinámicas de escenarios mayores. Durante gran parte de este período podemos contemplar la ingeniería de las relaciones fronterizas a partir de actores y prácticas mestizas, en las que las lógicas y proyectos cacicales influyeron notablemente en la estructuración de las alianzas indígeno-criollas (Davies Lenoble, 2017; de Jong, 2018; Martinelli, 2018). En tal sentido, nos interesa destacar, en estas agitadas historias, la capacidad y las herramientas con las que determinados actores indígenas e indígeno-criollos desplegaron sus lógicas y persiguieron sus horizontes en el marco de escalas espaciales tan amplias como las que observaremos aquí. Entre estas herramientas ocupa un lugar especial el recurso a la escritura por parte de los actores indígenas. Como veremos, una parte importante de la documentación que aquí utilizaremos pertenece a la correspondencia diplomática entre caciques y entre ellos y sus contactos políticos y comerciales en las fronteras. Una ya amplia base de investigaciones ha mostrado la habitualidad del empleo de este recurso como soporte de la comunicación política y la gestión de alianzas, soporte complementado por altas dinámicas de movilidad en el espacio (Tamagnini, 1995; Pavez Ojeda, 2008; Vezub y de Jong, 2019).

Entendemos que este es un ejercicio de reflexión y un experimento metodológico para pensar la historia regional indígena-criolla desde escalas adecuadas a las redes que la hicieron posible. De ahí la importancia de comprender de la mejor manera el contexto de los puntos asociados, el rol o la singularidad de los espacios sociales de Maquehua y Bahía Blanca a lo largo del siglo XIX. En base a este panorama es posible hilvanar los numerosos y dispersos datos que refieren a los vínculos entre actores de ambos lugares en la larga duración, para arribar por último a algunas observaciones sobre las dimensiones implicadas, así como a preguntas e hipótesis susceptibles de ser trabajadas en el futuro inmediato.

Territorios conectados al interior del Wallmapu (1827-1910): Maquehua, Bahía Blanca y Salinas Grandes[2]

Los cabos de esta historia de larga duración se materializan principalmente entre el "linaje" [3] de los Vilu –y sus caciques Alkavilu, Ñankuvilu– y Juan de Dios Montero[4], también conocido como Francisco Montero, soldado nacido en Concepción que afianzó su liderazgo dentro de las montoneras patriotas de la Guerra a Muerte. Según el relato de su nieto Agustín Montero, Juan de Dios había estrechado lazos con las agrupaciones de Cholchol y Maquehua. En esta última contrajo matrimonio con Ñaimavilu, hija del *lonko* León Alkavilu (Guevara, 1913, p. 115). De esta unión nacería Maripang Montero, quien como veremos, a lo largo de su vida tomará parte en la articulación de los territorios que estamos reseñando.

Durante la década de 1820, los cruces intercordilleranos fueron especialmente activos. Esto probablemente se debió a la intensidad que adoptaron las correrías realistas y patriotas tierra adentro, y al afianzamiento de alianzas entre los caciques mapuche con la oficialidad argentina en las fronteras. En una rápida enumeración, podemos aludir a los malones impulsados por José Miguel Carrera en las fronteras pampeanas, así como los protagonizados por los hermanos Pincheiras. Estos últimos recurrieron al apoyo de ranqueles y de sectores pehuenches y boroganos, quienes derrotados en las últimas batallas de la Guerra a Muerte en el sur de la Araucanía, habían cruzado con ellos las cordilleras asentándose en Guaminí, Carhué, Puán, Masallé y otros puntos de la zona del sudoeste bonaerense.

En estas circunstancias propicias para incursionar en el este cordillerano podemos ya inferir la presencia de Montero y otras fuerzas maquehuanas en la región pampeana. Por encargo del gobierno chileno, el cacique Luis Melipán de Cholchol –padre de Martín Campos Collinao y Pedro Melinao y posiblemente también de Venancio Coñuepán– cruzó en 1822 hacia el oriente cordillerano en persecución de los Pincheira (Hux, 1992). En diciembre de 1824 volvió a hacerlo encabezando una fuerza de tres mil lanzas. Estas se organizaban en tres columnas con líderes emparentados entre sí: Venancio Coñuepan, acompañado de los hermanos Collinao y Melinao, más otros capitanes suyos, lideraba uno de los bloques, Alkavilu y su hermano Ñankuvilu guiaban el segundo, y Juan de Dios Montero el tercero, comandando treinta coraceros cristianos (Vicuña Mackenna, [1868] 1940). Vicuña Mackenna anota que en este tiempo la "*vida errante y batalladora*" de Montero acaeció "*siempre subordinado a Venancio [Coñuepan] y al gobierno patrio*" ([1868] 1940, p. 473), por lo cual es posible pensar que la fortuna de ambos personajes desde ese entonces ya estaba entrelazada en una misma historia.

En las pampas estos caciques tuvieron sus primeros contactos con funcionarios del gobierno argentino. A fines de 1825 participaron junto a otros grupos ranqueles y borogas en el Parlamento de paz convocado por el comisionado Juan Manuel de Rosas en laguna del Guanaco, en

2 Remitimos al *Cuadro: Referencias de los principales caciques nombrados en el artículo*, ubicado al final de este trabajo para una mejor comprensión de las trayectorias aquí relatadas.

3 En relación a las modalidades de filiación en la Araucanía histórica, remitimos a la lectura de Jiménez (2002).

4 Numerosos textos se han dedicado a este personaje, entre ellos Guevara 1913, Vicuña Mackenna 1940 y Villar y Jiménez 1997, 2003.

el sur de la frontera de Córdoba (Hux, 1992, p. 283). En el duro invierno de 1827 persiguieron a los pincheirinos desde la Sierra de la Ventana hasta el río Colorado. Luego se vieron en la necesidad de solicitar amparo en el Fuerte Independencia –o Tandil–, fundado hacía tres años en la frontera de Buenos Aires. Allí se iniciaron negociaciones en las que el gobierno ofreció brindarles protección a cambio de sus servicios militares.

En el contexto de la resistencia de los indígenas locales al avance de las fronteras sobre el sur de Buenos Aires, por una parte, y la inestabilidad de las relaciones con ranqueles y borogas, estos contingentes de aindiados constituían recursos oportunos para fortalecer las posiciones del gobierno. Los grupos de Coñuepan y de Montero aceptaron y pasaron a vivir en el territorio controlado por las autoridades, colaborando con el coronel Ramón Estomba en la fundación, en marzo de 1828, de la Fortaleza Protectora Argentina, en las costas del Atlántico. En esta alianza, las capacidades de lecto-escritura de Montero fueron estratégicas, así como los conocimientos de *mapuzungun* de su baqueano y lenguaraz, el soldado Francisco Iturra, quien permanecería el resto de su vida en la Fortaleza Protectora Argentina –que pronto adoptaría el nombre de Bahía Blanca– (Villar y Jiménez, 1997). Luis Melipan, en cambio, decidió permanecer en su campamento del río Colorado hasta poder regresar a la Araucanía. Pero su muerte tras un asalto de los pincheirinos en ese mismo año precipitó el regreso de los contingentes de los hermanos Alkavilu y Ñankuvilu, los únicos en retornar a Maquehua luego de intentar vengar a Melipán en el territorio de Mamuil Mapu (Hux, 1992).

Mientras tanto, Bahía Blanca acusaba el impacto del faccionalismo político criollo, que adquirió una especial inflexión tras el fusilamiento del gobernador de Buenos Aires Manuel Dorrego. A fines de 1828, la revolución "decembrista" precipitó el alineamiento de las fuerzas de la campaña en contra - o a favor - de Juan Manuel de Rosas - sucesor de Dorrego -. Juan de Dios Montero movilizó sus fuerzas de cristianos e indígenas en apoyo de los decembristas, lo que le valió su fusilamiento en 1830, una vez Rosas en el poder. Mientras tanto, Venancio Coñuepan permaneció en Bahía Blanca y consolidó sus vínculos con el gobierno de Buenos Aires al recibir el nombramiento de teniente coronel. Collinao y Melinao serían trasladados unos años más tarde hacia otros puntos de la frontera, continuando sus trayectorias como líderes de tribus amigas del gobierno de Buenos Aires (Hux, 1992).

Las historias que se hilaban en las pampas implicaban ineludiblemente a los caciques mapuche occidentales, que para entonces eran parte sustantiva y creciente de los sucesos políticos y bélicos que allí ocurrían. En ellas se conjugaban los bandos de la Guerra a Muerte, la cada vez más exigente diplomacia de Rosas, que intervenía en los alineamientos indígenas, y la competencia por permanecer en los territorios pampeanos, aspectos que se conjugaban fortaleciendo los conflictos y venganzas entre caciques. Esta dinámica se desplegó en la primera mitad de la década de 1830, precipitando enfrentamientos entre nuevos grupos pehuenche-huilliches ingresados a las pampas, al mando de Toriano, y dos sectores previamente afincados y opuestos entre sí: aquellos boroganos comandados por Rondeao, Alón y Melín, situados desde 1820 en Masallé, en el centro pampeano, y los seguidores de Coñuepán, cacique amigo en Bahía Blanca. Este último participa de la represión del pehuenche Toriano y se suma a la expedición que Rosas emprende sobre los grupos que ocupaban el río Negro entre 1833 y 1834, como también a otra entrada punitiva sobre las tolderías boroganas de Cañuquir (Villar y Jiménez, 2011).

Motivados por la venganza de la muerte de Toriano, sus aliados Juan Calfucurá y Antonio Namuncurá impulsaron el descabezamiento de las tribus boroganas situadas en Masallé y el ajusticiamento de Coñuepán. Estas sucesivas capas de la venganza motivaron el retorno de caciques de Maquehua al este cordillerano. Alkavilu volvió a presentarse en la frontera bonaerense para vengar la muerte de Coñuepan, y uniendo sus fuerzas con otras tribus locales, participó 1837 de un malón sobre Bahía Blanca y Tapalqué (Hux, 1992, p. 137). Luego, en Salinas Grandes, Alkavilu habría sido muerto por uno de sus rivales boroganos en la Araucanía, el cacique Huircán (Guevara, 1910, p. 299). Estos acontecimientos se enhebraron también con venganzas entre caciques llaimaches y boroganos, definiendo el destino de Huircán, tal como lo recuerda José Santos Pulgar, quien señala que

> Los de Llayma vinieron una vez con Kallfükura, cuando este cacique no se había establecido definitivamente en la Argentina. Venían con él Wilipang y Kiñetrür. Los foroweche los atajaron en Kechakawe y mataron a muchos. Amontonaron los muertos y los quemaron. En seguida devolvieron el golpe los de Llayma. Los foroweche fueron a buscar sal. Kalfükura los siguió y los atacó de repente. Murieron el valiente Wirkañ y todos sus mocetones (Guevara, 1913, p. 130-131).

Estos relatos nos permiten pensar que ya en este período la compenetración territorial entre Ngulumapu y Puelmapu era sistémica. Pero pese a los destinos trágicos que resultaban de estos conflictos a escala regional, ejemplificados especialmente en la muerte de algunos líderes maquehuanos arribados en los primeros años de Bahía Blanca, a la que se sumaría la de los caciques boroganos de Masallé, el panorama que se iría configurando a fines de la década de 1830 e inicios de 1840 permitiría que los vínculos entre estos territorios distantes continuaran desarrollándose, aunque desde ejes distintos a la dinámica guerrera. En ello incidiría centralmente la presencia y actuación política del grupo dirigido por Juan Calfucurá, cacique de Llaima, grupo que a partir de su instalación en las Salinas Grandes del centro pampeano sería con el tiempo conocido como "chaziches" o "salineros".

La irrupción en el proscenio pampeano de Calfucurá y sus hermanos inauguró una nueva etapa de relaciones con el gobierno de Rosas que potenciaría los intercambios económicos y políticos en el espacio bajo soberanía indígena. En esta etapa, el cálculo político, el sentido de la oportunidad, la persuasión y adaptabilidad caracterizaron especialmente el desempeño del líder indígena, que como veremos, tuvo en cuenta la escala que requerían sus alianzas para sostener su nuevo lugar en las pampas. Una vez concertado un muy conveniente pacto con el gobernador de Buenos Aires[5], los hermanos venidos de Llaima comenzaron a buscar acuerdos con líderes y sectores de la Araucanía y las pampas que asegurasen su consenso hacia esta nueva territorialidad. Diversos parlamentos tuvieron lugar en esos años, entre los que destacamos uno realizado en Maquehua una vez arribado allí Catricurá, hermano de Calfucurá. En sus memorias, el ex-

5 Este pacto significaría para Calfucurá y su gente el acceso mensual y a lo largo de más de diez años, a una significativa cantidad de ganado -1500 yeguas y 500 cabezas vacunas mensuales- y otros bienes de consumo (Avendaño, *In*: Pérez Gras, 2020).

cautivo Santiago Avendaño sostiene que Catricurá había viajado a la Araucanía *"para arreglar el asiento de las tierras (la paz) que respondiese a las necesidades de ambos países"* (Pérez Gras, 2020, p.109). Así, en febrero de 1842, Pedro Rosas y Belgrano –hijo adoptivo de Rosas y comandante de Azul– transmitía a su padre el mensaje remitido por Calfucurá y Namuncurá, acerca de que:

> ya habían llegado de regreso los chasques que ellos habían mandado a Chile a verse con Lincotil, Cacique Federal, que se halla en Maquehüe del otro lado de la cordillera -Que este Cacique Federal, estaba en guerra con el Cacique Maguin y con la llegada de los chasques de Namuncurá y Callfucurá hubo un parlamento general, el cual resultó hacer las paces; que a éste parlamento asistieron los Caciques Guelipan y Colofúl que también estaban en guerra, y con motivo de la reunión, transaron sus desavenencias- que también asistieron al Parlamento Chocori y Chengiuta, como asi mismo los Caciques Iculmané y Colonet primos hermanos de Namuncurá y Callfucurá que estaban peleados con ellos por los campos de Salinas Grandes, pero que ahora están de amigos y les mandan decir que piensan venir a estar junto con ellos. Estas son todas las noticias que los chasques han traido de regreso de Chile y que se las mandan comunicar a S. E. y al Cacique Mayor Catrié, para que se enteren del buen estado de las indiadas Chilenas, y de que pronto anuncia se abrirá el comercio de una y otra parte[6].

La amplia convocatoria del parlamento en Maquehua inauguró un acuerdo intertribal para sustentar políticamente a Calfucurá y asegurar un comercio conveniente a los involucrados. La concertación involucraba distintos territorios del Ngulumapu –wenteches, maquehuanos y llaimaches– y del Puelmapu –los huiliches de Neuquén y los catrieleros del Azul, en Buenos Aires– involucrando la intermediación territorial y política de Calfucurá en Salinas Grandes. Desde el horizonte de Calfucurá, el asentamiento definitivo en las pampas se vinculaba al proyecto de concentrar y organizar los beneficios de la generosa diplomacia de Rosas, canalizando desde sus territorios la redistribución de las raciones y facilitando el comercio en las fronteras de Buenos Aires a agrupaciones distantes. Esta labor diplomática al interior del campo indígena le valió buenos resultados: "*los Araucanos, los Pehuenches, lo Colicoches, los Ranco-ches, y los Maquehueches prodigaron á Cailfucurá toda clace de parabienes felicitandolo como éroe, y le ofrecieron su apoyo para cualquier eventualidad que precisára de su coperacion*" (Avendaño, *En:* Pérez Gras, 2020, p.131). Esta política tenía una calidad distinta a la que habían tejido los boroganos, más circunscrita a los vínculos que los unían a sus territorios de origen. Probablemente, al recurrir a la diplomacia intertribal y el comercio más que a la guerra, Calfucurá intentaba evitar represalias futuras por la usurpación del territorio ocupado previamente por los boroganos. Pero con ello contribuía a provocar un cambio político sustancial en el campo indígena, esto es, la interrupción del ciclo de la venganza propio de una dinámica social basada en la compensación de los daños entre parcialidades, acentuada durante el proceso independentista, para fortalecer las redes de relaciones fundadas en la generosidad, la reciprocidad y el

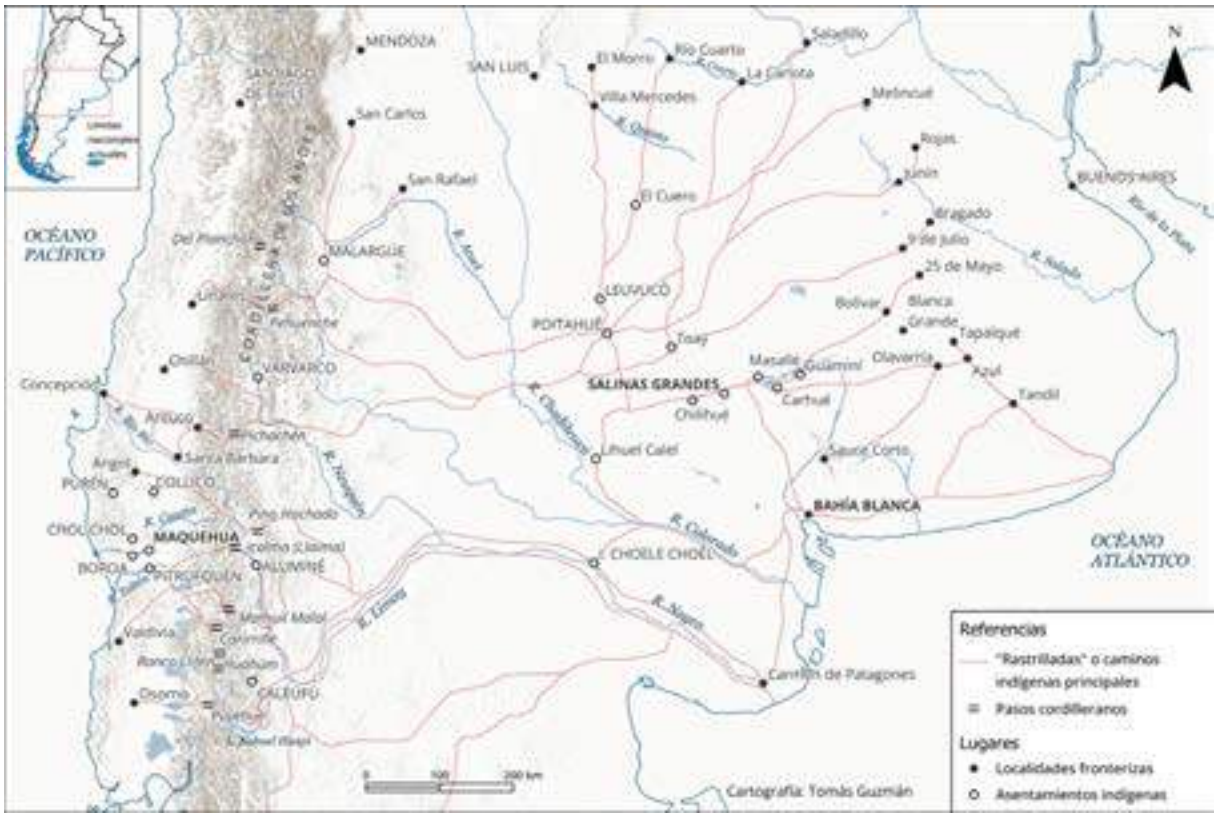
6 Carta de Pedro Rosas y Belgrano a Juan Manuel de Rosas, 7 de febrero de 1842, AGN, citado por Capdevila (1973, p.62).

intercambio (Villar y Jiménez, 2011; de Jong, 2016).

En su diversificación de contactos, Calfucurá demostró tener conciencia de la importancia estratégica de Maquehua en la Araucanía, así como la fuerza de su proyección hacia el este. El proyecto de "*abrir el comercio a una y otra parte"* –aspecto destacado en la comunicación de los salineros a Rosas y Belgrano– se concretó a través de la resolución de antiguas pendencias y la consolidación de vínculos de amistad, comercio y parentesco con las agrupaciones de Maquehua y Pitrufquén. Observando la función geopolítica de estos dos *lof*, la importancia de Pitrufquén[7] salta a la vista en tanto es el puente de unión entre el boquete de Villarrica –el más bajo, más ancho, y por lo tanto transitable todo el año y el de mayor flujo– y el llano central del Ngulumapu, precisamente en la ribera sur del río Toltén. Es decir, era la entrada económica al área más importante, desde la perspectiva demográfica, del territorio mapuche occidental. Por su parte, Maquehua está ubicada al sur del río Cautín, al oeste del camino longitudinal que atraviesa el cajón abierto entre la cadena Ñielol-Huimpil y el cordón Conun Huenu, cerrando por el norte esta misma área. Era por lo tanto el nexo con las territorialidades lafkenche que se desplegaban desde la cuenca del Cautín-Imperial en dirección a la costa, y con los grupos wenteche que se extendían por el norte hasta el río Malleco. Además, por lo mismo, era paso obligado para todo aquel que pretendiera atravesar la región de sur a norte, y desde la costa hacia el oriente, pues se encuentra paralelo al boquete de Llaima, que era la cuna de Calfucurá. Pitrufquén y Maquehua eran cruces insoslayables para quienes recorrían el Ngulumapu, lugares ineludibles para transportar recursos y conectar múltiples localidades. Por lo tanto, las familias que allí residían solían ser poderosas y se ocupaban especialmente en actividades comerciales. La diplomacia era también una actividad que se ejercía desde ambos lugares.

En esta nueva etapa Maquehua queda entonces involucrada en el corredor comercial facilitado por la política de los salineros, siendo parte de un proceso en que los asentamientos indígenas pampeanos estabilizaron su territorialidad gracias a su eslabonamiento político, parental y comercial con las parcialidades de la Araucanía (de Jong, Cordero y Alemano, 2022). En esos circuitos, los boquetes cordilleranos al sur de Llaima desembocaban en la red de rastrilladas que conducían hacia Choele Choel, y desde ahí a Bahía Blanca. Su emplazamiento entonces era estratégico, pues vinculaba las rutas del río Negro con las Salinas Grandes, despertando así el interés de los caciques occidentales por protagonizar los intercambios allí emplazados.

7 En 1884 Subercaseaux se refería a esta articulación económica: "los habitantes de Villarrica y los valles más cercanos como el de Pucong, son más civilizados, a pesar de haber estado más apartados de toda corriente comercial; usan trajes a la española y muchos hablan y entienden el idioma castellano, este adelanto relativo, lo deben sin duda a su frecuente roce con los argentinos, cuyas ciudades, como Buenos Aires, hay muchos que conocen, a donde han ido como correos, en diferentes épocas, con motivo de que los caciques chilenos Reuque, Namuncura, Reumay y otros, han residido largos años en las pampas, sosteniendo con ellos provechosos tratos" (Subercaseaux, 1884, *En*: Villalobos, 2013, p.337).



MAPA: RASTRILLADAS Y ASENTAMIENTOS INDÍGENAS EN EL NGULUMAPU Y PUELMAPU, SIGLO XIX.
FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA. CARTOGRAFÍA: TOMÁS GUZMÁN.

Por otra parte, y junto con Azul y Tapalqué, localidades en las que hacía un par de décadas se asentaba el numeroso grupo de indios amigos de Catriel, Bahía Blanca formaría parte del espacio de influencia diplomática y comercial de los salineros. Separada de otras localidades criollas por los sistemas serranos de Tandilia y Ventana, contaba con llanuras y valles próximos para el sostén de los ganados. Esta ubicación relativamente aislada favoreció con el tiempo los intereses de articulación comercial de indígenas y criollos. Los indígenas formaban una porción significativa de los clientes y consumidores locales, y de los proveedores de ganado en períodos de sequía o escasez. Estos tratos no excluían situaciones de abuso y corrupción de comerciantes y proveedores del Estado (Ratto, 2004) que se acentuarían con el correr de las décadas. En las localidades de la frontera bonaerense las prácticas de abuso en los intercambios y los corrimientos de la frontera sobre el territorio indígena irían conspirando contra la estabilidad de las relaciones fronterizas, lo que daría a Calfucurá un papel protagónico en la recomposición periódica de las relaciones diplomáticas (de Jong, 2016).

¿De qué manera se resignificaron los vínculos iniciales generados entre linajes de Maquehua y los actores que integraron el asentamiento de Bahía Blanca una vez finalizada la Guerra a Muerte? Entendemos que en esta nueva etapa de la política indígena regional estos vínculos se

proyectaron no precisamente en competencia con la territorialidad salinera, sino por el contrario, involucrando a Salinas Grandes como eslabón intermedio. En ese sentido, los lazos de parentesco con las parcialidades de territorialidad pampeana constituyeron un aspecto estratégico para aquellos sectores trasandinos que querían asegurar su movilidad e intercambios con puntos distantes. Ello debe haber gravitado particularmente para los *nampülkafe*[8] maquehuanos.

Debemos considerar que esta es sólo una entre tantas otras tramas de relaciones que se irían resignificando y entretejiendo en esta nueva etapa, a través del confiable recurso que constituía el parentesco biológico y/o político para aquellos actores que emergían de décadas tan conflictivas. Es justamente esta dimensión interpersonal la que consideramos se vuelve más visible al poner el acento en la escala biográfica y transgeneracional, permitiéndonos inducir la persistencia de las redes tendidas por los actores indígenas a un lado y otro de los Andes.

Actores, escenarios y prácticas de la articulación Maquehua-Bahía Blanca: indicios documentales

La perspectiva desde Bahía Blanca-Puelmapu

Luego de las muertes de Juan de Dios Montero y Venancio Coñuepan, Francisco Iturra, quien había sido soldado en las filas de Juan de Dios Montero, permaneció en la Fortaleza Protectora Argentina. Allí ascendió en la estructura militar de esa comandancia al grado de Sargento Mayor, baqueano y lenguaraz[9]. Su conocimiento del *mapuzungun* y sus capitales culturales como *aindiado* lo convirtieron en el intérprete oficial y principal articulador diplomático y comercial con los indígenas de tierra adentro, llegando a ser nombrado comandante en 1858 (Ginobili, 2005).

Su exitosa integración a la sociedad local se reflejaría también en aspectos tales como la solicitud al estado provincial de terrenos para su esposa e hijos[10], pero especialmente en su rol de productor y comerciante de ganado, actividad que desarrolló aprovechando la ventaja de los contactos fronterizos entretejidos a partir de sus funciones militares. A fines de la década de 1840, además, Iturra y su esposa abrieron una "pulpería" o casa de negocios desde la que concentraba gran parte del comercio de cueros con los indígenas. Según un testimonio de la

8 El término en *mapuzungun* refiere a un actor particular de esta etapa de soberanía indígena en el Wallmapu, la de aquellos viajeros y comerciantes que recorrían largas distancias uniendo territorios a través del comercio y la creación de lazos de diverso tipo (Bello, 2011).

9 *Declaración de los servicios del Sargto. Mr., lenguaraz y vaqueano, Mayor Dn Franco. Iturra, julio 20 de 1852.* AGN, Sala X, 1380.

10 Sabemos de sus hijos Francisco Pío, quien sucedió a su padre en su rol diplomático y de Luis y Manuel Iturra, quienes en 1860 figuran como suscriptores para la construcción de la iglesia de Bahía Blanca. AGN, Sala X, 2201.

época, "los demás comerciantes muy raro cuero compran a los indios pues el mayor Iturra se los negocia"[11]. Los clientes indígenas más frecuentes de Francisco Iturra eran los habitantes de Salinas Grandes, quienes tenían en Azul y Bahía Blanca sus principales puntos de comercio, pero también figuraban aquellos sectores con territorialidad en los ríos Colorado y Negro, liderados en la década de 1840 y 1850 por Chocorí, Cheuqueta y su hijo Yanquetruz. Complementando esta articulación económica, Francisco Iturra cumplió también un papel central como intermediario diplomático con estos sectores indígenas. Conocedor de las formas indígenas de relacionamiento social (Ginobili, 2005; Rojas Lagarde, 2014), su actuación fue protagónica en la sucesión de conflictos surgidos por la ruptura de las relaciones diplomáticas fronterizas a partir de la caída de Rosas en 1852[12]. Luego de su muerte, en 1859, veremos a su hijo Francisco Pío, quien compartía con su padre este capital cultural, asumir este abanico de facetas económicas, diplomáticas, militares y parentales como comandante de la Guardia Nacional de Bahía Blanca.

En las décadas de 1860 y 1870, y en el marco de la política del estado nacional unificado, Bahía Blanca continuó siendo una de las localidades estratégicas para la relación con los salineros, y también, aunque ya en menor medida, con los habitantes cordilleranos vinculados al liderazgo del hijo de Chocorí, el cacique Sayhueque. La política estatal se inclinó hacia una estratégica incorporación de nuevos caciques de tierra adentro como "indios amigos" fronterizos, con el objeto de "*limitar el poder de Calfucurá o de otros caciques, a pesar de los grandes costos que ello implicara*", de manera de "*entretener la paz mientras se va conquistando la tierra*"[13]. En este marco, en 1865 el cacique salinero Cañumil, cuñado de Calfucurá, gestionó en esta comandancia un tratado de paz particular que lo comprometió a instalarse en tierras cercanas a la localidad. Pero hacia 1870, al finalizar la Guerra del Paraguay, la política estatal se reorientó hacia los objetivos de avanzar las fronteras y cesar las raciones a los indios amigos. Las relaciones diplomáticas con Cañumil y los salineros se romperían violentamente y en contrapartida una serie de malones de protesta se dirigieron hacia el sur de Buenos Aires[14]. No obstante, y pese a los conflictos con las autoridades militares, la correspondencia diplomática que se conserva muestra que los caciques Namuncurá, Reumay y Bernardo Namuncurá –en el mando salinero luego de morir Calfucurá en 1873– mantuvieron contactos con autoridades y comerciantes de Bahía Blanca hasta las vísperas mismas de la conquista de sus territorios (Durán, 2006).

Los lazos entre Bahía Blanca y Maquehua atravesaron también estas últimas décadas de la frontera, prolongando las relaciones personales y parentales iniciadas más de cuatro décadas atrás. Ello surge del intercambio epistolar conservado en el Fondo Iturra del Archivo Salesiano

11 AGN, X, 17-7-2 (*In*: Ratto, 2005, p.190). También puede constatarse esta intermediación en las cartas dirigidas por Calfucurá a Francisco Iturra en 1856 y 1857, publicadas en Pávez Ojeda (2008, p. 269, 291, 300).

12 Estos involucraron expediciones sobre Salinas Grandes que partieron desde Bahía Blanca en 1858 y un malón salinero sobre esta localidad en 1859 (Hux, 1992).

13 Juan Cornell al ministro de Guerra al ministro de Guerra, Juan Gelly y Obes, 3/10/1864. SHE, FI-CI, Caja 15, Doc.774.

14 La represión sobre Cañumil suscitó malones indígenas en junio y octubre de 1870, este último nuevamente sobre Bahía Blanca, y otro gran malón al sector oeste de la frontera en 1872. Estos malones buscaban, según Calfucurá ,equilibrar los daños ocasionados por la violencia estatal y los avances de frontera, interpretados como incumplimiento de los tratados preexistentes (de Jong, 2018).

de Bahía Blanca. Piezas de esta documentación vinculan a Francisco Pío Iturra –hijo de Francisco Iturra y nacido en 1834– con Maripang Montero –hijo de Juan de Dios Montero–. Este último, nacido en 1829 en el Puelmapu, apenas conoció a su padre antes que fuera fusilado en 1830 por orden de Rosas. Este hecho debe haber influido en su retorno a Maquehua, donde, según el relato de uno de sus hijos, se casó con la hija del cacique Cayuqueo de Boroa, con una prima de ésta y con otra mujer de Maquehua. Su parentesco con los Vilu lo hizo apoyar la jefatura de su tío Domingo Melivilu (Guevara, 1913). Desde el Ngulumapu, Maripang Montero mantuvo el contacto con las pampas, viviendo por periodos en Salinas Grandes (Hux, 2007) y contactándose con Francisco Pío Iturra en Bahía Blanca.

En cartas enviadas por el cacique salinero Juan Andrés Antemil –hermano de Calfucurá– a Francisco Pío Iturra en 1875, Antemil demostraba estar enterado de la llegada de a Bahía Blanca de: "*Maripan Monteros acompañado de su hermano y ciento y tantos más indios, los amigos aunque esten separados de largas distancias*". Rescatando los valores de mutua amistad, Antemil le pedía a Iturra que interviniera para liberar a dos indios de Cañumil, prisioneros hacía tiempo en Bahía Blanca, acusados de robo. El contexto estaba atravesado nuevamente por una gran tensión entre salineros y autoridades militares. Los diarios porteños que llegaban a "tierra adentro" transmitían las noticias acerca de los planes inminentes de concretar una nueva línea fortificada que atravesaría los campos de cría ganadera de los salineros.

En ese contexto, Francisco Pío Iturra, comandante de la Guardia Nacional de Bahía Blanca, era de los pocos interlocutores confiables que quedaban a los salineros en las fronteras. Antemil lo reconocía diciéndole: "*ya ve Compadre que por V. seguimos buenos arreglos*".[15] Un mes más tarde, era su sobrino Manuel Namuncurá, el principal cacique salinero, quien escribía a Iturra reclamando la liberación de los salineros presos y expresando su preocupación por las noticias acerca de una expedición que exploraría sus campos en Carhué como paso previo a la ocupación militar[16]. La carta incluía saludos de Namuncurá y sus hermanos a Maripang Montero, lo cual revela su inclusión en estas redes de conocimiento mutuo y confianza.

Otras fuentes nos indican que, en esta visita a Francisco Pío Iturra, Maripang Montero se hallaba gestionando un tratado de paz[17]. El tratado se habría firmado en septiembre de ese año, comprometiendo a Maripang a instalarse en territorios situados entre Bahía Blanca y Carmen de Patagones, más al sur, en calidad de indio amigo. En principio, este tratado podría comprenderse en el marco de la orientación de la política estatal desarrollada hasta la primera mitad de la década de 1870, dirigida a multiplicar los tratados de paz con diversos caciques de "tierra adentro" con el propósito de fragmentar la resistencia conjunta a la ocupación de sus territorios (de Jong 2011, 2018). También puede leerse en el marco de los lazos personales mantenidos con Francisco Pío Iturra y de su influencia para incidir en la diplomacia fronteriza desde la comandancia de Bahía Blanca. Sin embargo, posiblemente este tratado no se llevó a

15 Juan A. Antemil al comandante Francisco Pio Iturra, Salinas Grandes, 5 de agosto de 1875. Epistolario de Iturra, Archivo Salesiano de Bahía Blanca.

16 Manuel Namuncurá a Francisco Pío Iturra, 11 de Septiembre de 1875. Epistolario de Iturra, Archivo Salesiano de Bahía Blanca.

17 José María Campos a Adolfo Alsina, 11 de septiembre de 1875. SHE, Caja 39 Doc. 1415, en Cordero (2019, p. 201).

la práctica, pues la nueva administración del presidente Nicolás Avellaneda (1874-1880) relevó de su cargo a Francisco Pío Iturra en diciembre de 1875, acusándolo de corrupción[18]. Además, a fines de este año la crisis de las relaciones diplomáticas con el estado argentino eclosionó en un gran malón salinero-catrielero sobre el sur de Buenos Aires, acontecimiento que marcó el fin de la territorialidad de las tribus catrieleras en las fronteras. Desde marzo de 1876, se inició la temida construcción de la "Zanja de Alsina" que atravesaba los territorios de asentamiento y producción de los salineros. A ello le seguirían nuevas expediciones militares que, entre 1877 y 1878, partieron de esta nueva línea de frontera para desalojar definitivamente a la población que habitaba Salinas Grandes.

Esta persecución obligó a Namuncurá y sus caciques, capitanejos y familias a refugiarse en Pulmarí, el territorio de Reuquecurá, su tío, en las cordilleras. En esta etapa de repliegue hacia el oeste, de persecución y resistencia bélica y diplomática, las relaciones con Maquehua continuaron cumpliendo un papel destacado. Según los relatos recogidos por Guevara (1913), Namuncurá viajó en 1878 a Maquehua a participar de un parlamento. El avance del estado chileno sobre la Araucanía, que se concretaba por pulsos hacía más de una década, favorecía la convergencia de intereses entre aquellos líderes que optaban por resistir frontalmente la pérdida de sus territorios. Caciques de ambos lados de la cordillera participaron en ataques a nuevos fuertes construidos por los ejércitos argentino y chileno al oriente y occidente cordillerano. Los caciques salineros participaron incluso del gran levantamiento contra el fortín Temuco a fines de 1881. Una nueva expedición militar sobre los valles cordilleranos los obligó a huir hacia la Araucanía a fines de 1882, desde donde los caciques Reuquecurá y Namuncurá negociaron en diversos momentos su rendición ante el ejército argentino (Navarro Rojas, [1909]2008).

La violencia de la conquista estatal se expresó en prácticas de persecución, matanza y aprisionamiento de la población indígena. La dispersión de prisioneros en distintos puntos del país permitió utilizarlos como mano de obra esclava durante varios años. Una carta más, escrita varios años posterior a las campañas militares, nos permite saber algo más sobre los actores que veníamos siguiendo. En 1893 Antemil le escribe nuevamente a Francisco Pío Iturra. Le cuenta que recién ha llegado a Buenos Aires desde Posadas (Misiones) –donde presumiblemente fue enviado a trabajos forzados–, y quiere obtener noticias sobre sus hijos, a quienes cree aún presos en el Fortín Colorado, cerca de Bahía Blanca. Antemil la ruega a su "compadre" que lo ayude a "hablar con el Señor Gobierno porque no tengo mas de confianza que uste". Le pregunta también si sabe algo de "su hermano Montero-Maripan si esta vivo que esta en Chile"[19]. Una pieza documental que nos muestra la persistencia de los lazos de afecto y parentesco que vinculaban a los caciques salineros, a Francisco Pío Iturra y a los caciques de Maquehua, y que como veremos a continuación, se habrían mantenido activas atravesando los momentos más álgidos de la conquista estatal.

18 Carlos Casares a Adolfo Alsina, 7 de diciembre de 1875 (SHE, Caja 39, Doc. 1437, en Cordero (2019, p.201).

19 Juan A. Antemil a Francisco Pio Iturra, Buenos Aires 21 de abril de 1893. Epistolario de Iturra, Archivo Salesiano de Bahía Blanca. Sabemos que efectivamente Maripang estaba vivo y en Maquehua. Según los relatos recogidos por Guevara (1913) Maripang murió en 1899. Su entierro se efectuó en Maquehue con extraordinaria concurrencia y entre los asistentes se hallaba el Intendente de la Provincia.

La perspectiva desde Maquehua-Ngulumapu

A lo largo del siglo XIX, el linaje maquehuano de los Vilu continuaría bajo el liderazgo de Melivilu y posteriormente de Domingo Painevilu, sobrino de Alkavilu y emparentado con los Manquilef de Pelal y los Romero de Truf Truf. Painevilu construyó un prestigio sostenido por su carácter de *nampülkafe* y sus contactos trasandinos, que continuó enarbolando incluso luego de las conquistas nacionales de los territorios indígenas (Bello, 2011). Con base en los numerosos testimonios que recopiló para la historia del siglo XIX, Tomás Guevara dedujo que los maquehuanos mantuvieron enemistades abiertas con varias parcialidades vecinas, en especial con Boroa, de ahí la importancia que en los momentos de guerra asignaran a ganarse la amistad de algunos personajes influyentes, como el célebre Nekulpag Zúñiga, o el mismo Juan de Dios Montero (Guevara, 1910, p. 300). La frecuencia de los malones entre estas parcialidades, entonces, implicaba una constante inestabilidad en cuanto a la posesión de recursos ganaderos, por lo cual el interés por participar de las incursiones en las pampas estaba permanentemente activo. Como el mismo Guevara reconoce,

> Hasta en la modalidad guerrera de muchas tribus indígenas influía la causa económica. No se dedicaban a sus limitadas siembras y sus animales comenzaban a desaparecer; buscaban entonces medios de vivir en las correrías y en la emigración a la Argentina, adonde iban por este tiempo a dar malones o a cambiar lanzas por caballos y tejidos de lana (Guevara, 1910, p. 285)

Guevara reconoce que Juan de Dios Montero contribuyó en mucho a que se activasen estas irrupciones armadas por escasez de recursos, poniendo especialmente el foco en las incursiones de 1827 junto a Venancio, pues

> hallándose, en particular, pobres de animales y otros bienes, los vencedores llevaron su empuje guerrero al otro lado de los Andes y aun los primeros buscaron en esa dirección los recursos que se habían agotado en sus posesiones. Todos pasaban la cordillera halagados con la esperanza de un botín copioso, y confiados en la superioridad de combatientes que tenían sobre las agrupaciones de las pampas (Guevara, 1910, p. 414).

Maripang Montero fue heredero del espíritu y del prestigio de su padre, "*más de una vez condujo a los maquehuanos en los malones contra los de Boroa, i el año de la fundación de Temuco peleó al lado de las tropas del gobierno contra los indios de Llaima*" (Guevara, 1910, p. 301). Es importante advertir que la oposición entre Maquehua y Llaima en el plano local se observa casi una década después de la muerte de Calfucurá, lo que de alguna manera permitió el mantenimiento de los contactos estratégicos en el Puelmapu. Esta postura fue compartida con Domingo Painevilu en un período en que Maquehua, con 2500 habitantes, estaba entre las

reducciones más pobladas de la Araucanía.[20] Como se describirá más adelante, en el fragor de la Guerra de Pacificación de la Araucanía, Painevilu fue aliado leal de los militares chilenos.

> […] A las 2 PM se tomó un indio que se creyó espía, y a las 4 PM a 5 que venían del otro lado del Cautín con un robo de animales; a las 6 PM el cacique Domingo Painevilo mandó correo con oficio pidiendo los cinco indios; a lo que no se accedió[21].

En esta nota se mezclan varios de los temas más recurrentes de la Guerra de Pacificación, como son el robo de animales, la toma y canje de prisioneros, o el intercambio de mensajes escritos entre los diferentes actores de esta historia. Esta última tecnología de comunicación fue, en el criterio del célebre oficial Orozimbo Barbosa, una habilidad integrada por los caciques en el marco de la guerra, pues decía estar

> en comunicación con los caciques Catrivol de Huilío, Neculmán de Voroa, Melivilo, Antipan Painefil, Loncomilla y Burgos de Maquehua, Calvupan, Carmona, Calvuqueo y Lemunao del Imperial, y Pinchulef de Pitrufquén. Mi correspondencia no agradó mucho al principio a varios caciques, quienes protestando de que sus antepasados jamás se habían entendido con el Gobierno por medio de papeles, devolvían mis comunicaciones por escrito; mas en el día las aceptan con gusto, obteniendo con este procedimiento el que algunos de ellos vengan a visitarme a esta plaza.
>
> Muy conveniente es a mi juicio conservar con los indios esta clase de relaciones, porque habiendo llegado a dar una alta importancia a las comunicaciones, muestran éstas, y las hacen leer a todos los comerciantes que visitan sus reducciones, teniendo así, puede decirse, un recuerdo vivo de las miras y procedimientos del Supremo Gobierno para los que se mantienen en paz, como también el castigo que deben esperar los que se armen en guerra[22].

Paynevilu tuvo la claridad suficiente como para diversificar la naturaleza de sus contactos con el *winka*. En lugar de oponerse a la consideración de la cual era objeto o, mejor dicho, en lugar de construir su fuerza basándose únicamente en su vínculo con los militares, este cacique se preocupó por entablar relaciones directas con la agencia misional en el Ngulumapu, consciente del ambiente político inestable que se vivía entonces. Lo mismo se podría decir en relación a sus asociaciones en el Puelmapu, las cuales nunca descuidó, pues le permitían tener una mayor amplitud de recursos políticos para un escenario de futuro incierto. Luego de la "Pacificación de la Araucanía" y la "Conquista del desierto" la movilidad de mapuches entre ambos lados de

20 Informe del Ejército de Chile firmado por Francisco Benigno Rodríguez, Toltén, 14 de diciembre de 1882. ANMI, V.1083, en Bello (2011, p.131).

21 Oficio del comandante en jefe de la infantería Evaristo Marín informando el avance desde Angol al río Cautín y la fundación de Temuco, Temuco, marzo 14 de 1881. Archivo Nacional Histórico de Chile (ANCh), Fondo Ministerio de Guerra, vol. 714.

22 Orosimbo Barbosa al Coronel Cornelio Saavedra, Toltén, 22 de abril de 1869. En Saavedra 1870, p 184.

la cordillera respondería tanto a intercambios comerciales como a la negociación de una nueva ubicación con el ejército de uno u otro gobierno nacional (Bello, 2011). El linaje de los Vilu, según anticipan algunas de nuestras fuentes, también formó parte de estos traslados y articulaciones territoriales trasandinas que tuvieron lugar bajo el dominio nacional.

Cabe suponer que los caciques de Maquehua deben haber respondido a los pedidos de ayuda de los caciques salineros –sus parientes y socios comerciales–, aunque seguramente ello no dejaba de plantear contradicciones a la actitud contemporizadora de Paynevilu con el nuevo orden que el gobierno chileno estaba creando en el territorio indígena. Este cacique no sólo había prescindido de participar en el alzamiento de 1881 sino que, según sus propias palabras, había delatado y apresado a algunos de sus cabecillas, generándose enemigos entre los caciques alzados y entre sus propios parientes[23].

El desplazamiento de los salineros hacia la Araucanía producto de la presión militar, no obstante, activó alianzas y lealtades, al tiempo que posiblemente planteaba tensiones relativas a los territorios donde estos ubicarían su nuevo emplazamiento. En ese estrecho y subvertido presente generado por la ocupación militar de las cordilleras, algunos caciques de Maquehua vislumbraron en el retorno de los hijos de Calfucurá a su lugar de origen una posibilidad de conservar mayores cuotas de poder local. Según el relato de Subercaseaux ([1883]2013), Paynevilu se encontraba presente en aquellos momentos de fines de 1882 y principios de 1883 en que las autoridades chilenas circulaban por el sur de Cautín y parlamentaban con los salineros. Seguramente su posición como representante local, agente de indígenas y a la vez como pariente y amigo de los Cura le haya permitido cumplir algún rol diplomático con el ejército chileno.

Quizás los líderes salineros sopesaran la actividad agrícola maquehuana como una posibilidad de proyectar una vocación económica ya consagrada en esa zona, vocación que era también política. Sin embargo, sus gestiones diplomáticas apuntaron más bien a negociar su reingreso al territorio ahora ocupado por el ejército argentino. En la zona de Cunco y Llaima, los espacios que servían de refugio a los salineros, el empobrecimiento era generalizado[24]. Por ello, aunque las tradicionales actividades de intercambio y comercio trasandino se hallaban amenazadas por la acción de partidas del ejército argentino que apresaban a quienes circulaban por los valles y pasos cordilleranos, Namuncurá y su hermano Reumay buscaron inicialmente negociar un retorno que les permitiera retomar sus actividades comerciales:

> Señor, en nuestra desgracia hemos venido a Chile i nos hemos entregado a su gobierno porque nos ha faltado el pan, para nuestros hijos i abrigo para nosotros y nuestras familias. Le suplicamos, Señor Jeneral, que *no se nos impida nuestro comercio en esa república; porque queremos*

23 Domingo Painevilu, diciembre de 1901. ANCh, Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores, Vol. 1148.

24 En palabras de Subercaseaux, "Reuque, araucano de tez cobriza y de membrudas formas, acompañado de su sobrino el cacique Reumay y de algunos mocetones, llegaron al campamento, huyendo con lo encapillado de las partidas de Villegas, dejando en su poder muchos cautivos y la mayor parte de sus animales, abandonando así sus residencias de Cautanquen, al pie de la pequeña laguna de su nombre, haciendo largas y penosas jornadas, como lo demostraban, por la extenuación y la miseria con que se presentaban: tranquilizados un tanto por el coronel Urrutia, probablemente volvieron a sus hogares, pues los piquetes argentinos se retiraron a la llegada de un correo enviado por el jefe de nuestras fuerzas al general, con ese objeto" (Subercaseaux, [1883]2013, p.308).

> *tener buenas relaciones, para las cuales nuestro padre* [se refieren a su tío Reuquecura] *sera un lazo que las una mas i mas.* Nosotros i nuestras familias haremos que la buena amistad que reina entre nosotros i la República Argentina sea eterna[25].

Reuquecurá retornaría al Puelmapu en abril de 1883 y Namuncurá un año más tarde, sin que estas solicitudes se concretaran. Por el contrario, su retorno implicó el confinamiento y militarización de estos contingentes, derroteros que limitaron sus contactos y desplazamientos (de Jong, 2021).

En este contexto crítico, Paynevilu intenta posicionarse como figura de autoridad tratando de extender su influencia a las nuevas autoridades argentinas. En esta dirección, contamos con otro documento que ilumina la agencia de los maquehuanos en las redes regionales. Se trata de una carta enviada por Paynevilu al comandante de General Roca, el nuevo asentamiento del ejército argentino sobre el río Negro, en febrero del año 1884, en la que se presenta como "*cacique gobernador i Ajente de Indíjenas*"[26]. Quien lleva la misiva es su "*cacique capitanejo Maripan Montero*", acompañado por Loncomilla y Basilio García –hermano y escribiente de Painevilu, respectivamente–, además de otros cuatro caciques con sus mocetones. Painevilu escribe al militar argentino destacando el cargo de "*cacique gobernador i Ajente de Indíjenas*" que le habían otorgado las autoridades chilenas: una manera de validar su autoridad –por limitada que sea– y de fundamentar su posición histórica de articulador. El cacique intentaba establecer lazos con las nuevas autoridades apelando al protocolo tradicional de la frontera: "*Aunque no tengo el gusto de conocerle me tomaré la liberta de ofrecerle una pellonera en obsequio de amistad i la mano de un hombre honrado si me permite*". Es significativo que intentara inscribir esta visita en una prolongada historia de contactos y viajes hacia el Puelmapu y en una red de relaciones de parentesco y contactos con Bahía Blanca que aseguraban su buena relación con el gobierno argentino:

> Mi capitanejo [Maripán Montero] tiene su primo hermano en esa República que ha prestado grandes servicios importantes i está siempre prestando que Ud no lo ignorará tal vez, llámase Pio Iturra, i el escribano que lleva mi enviado, Basilio García, primo hermano mío, también tiene sus parientes, como ser Merejildo Gonzalez de Bahía Blanca i vamos a otros mas que es difícil enumerar, i si Ud duda de mi palabra, podrá informarse de la conducta de dichos parientes, sabrá con fijeza que hemos sido siempre fieles a los Gobiernos[27].

Esta numerosa comisión indígena tenía como propósito inmediato de responder al mensaje que Reuquecurá había mandado a Painevilu en noviembre de 1883. Según Painevilu, el cacique

25 Namuncurá y Reumay a Conrado Villegas, Colihué, 26 de abril de 1883. En Pavez Ojeda 2008: 790-791, resaltado nuestro.

26 Domingo Painevilu al Jefe del Fuerte General Roca, Maquehua, Febrero 13 de 1884. AGN, Sala VII Fondo Vintter Legajo 1441.

27 Domingo Painevilu al Jefe del Fuerte General Roca, Maquehua, 13 de febrero de 1884. AGN, Sala VII Fondo Vintter Legajo 1441.

preso en el Fuerte Roca le había pedido "*que le mandase a mi capitanejo Maripan Montero i a mi hermano Loncomill con un escribano, i no he trepidado en mandárselo*". Esta comisión arribaba entonces en la particular coyuntura abierta por la reciente "presentación" de Reuquecura y su gente a los militares argentinos unos meses antes, en abril 1883[28]. Era esta una situación de excepción a la que Painevilu y sus caciques respondieron solidariamente a sus contactos del Puelmapu, con quienes los unían vínculos de parentesco y alianza política. Painevilu se presentaba además como una garantía para el retorno de la paz y la tranquilidad, propósito para el cual su comisión continuaría el viaje desde el Fuerte Roca a Buenos Aires para conferenciar con el Presidente de la República, con la voluntad de "*siempre cultivar buenas relaciones con el gobierno argentino*":

Como el cacique Reuquecurá está al cabo de lo que yo soi i que ya ha trascurrido largo tiempo que estoy trabajando para que haya paz i estén en tranquilidad i sociego los que somos descendientes de la raza (sangre indíjena), por este motivo mi hace este pedido al cacique Reuquecura porque bien sabe que ya nosotros estamos en paz, i la civilización acrecenta cada día mas i mas, i los de mas tribus necesitan la misma idea, es decir, el mismo ejemplo i para alcanzar ser hombres bien e intelijentes i fieles al Gobierno arjentino[29].

Paralelamente, expresaba sus expectativas de retomar sus actividades comerciales con el oriente cordillerano: "*i si dichas personas [su comisión] vuelven sin novedad, pienso de llevar a esas lejiones algunas mercaderías para comerciar con los arjentinos*". Terminaba su misiva demostrando que la profundidad de sus contactos diplomáticos también se extendía hacia el gobierno chileno:

> Hace un mes que estuve en Santiago i tuve el gusto de hablar con el Presidente Santa María, quien me aconsejó de ser hombre de bien como desde mi infancia he recibido infinitos consejos de distintos caballeros diplomáticos i autoridades de la Frontera de Arauco[30].

Si leemos esta intervención desde el contexto político del Ngulumapu, podemos relativizar la imagen que Paynevilu construía sobre sí mismo. El puesto de "*cacique gobernador i Ajente de Indíjenas*" era un puesto modesto, de creación reciente, tal como lo demuestra la lista de colaboradores mapuche de su territorio:

> Nómbrase capitanes de amigos del Departamento de Angol a Francisco Herrera, con el sueldo anual de 300 pesos, y a Bernardino Raulí con 240 pesos anuales; lenguaraces a Juan Colipí, con 300 pesos anuales, Pedro Cheuquemilla con 108 pesos anuales y José Pinoleo con 72 pesos anuales; agentes de indígenas a los caciques Venancio Coñoepan, con 240 pesos anuales; Mar-

28 Este viaje de la embajada diplomática maquehuana a Buenos Aires –que no sabemos si se concretó– no cambió sustancialmente la situación de Reuquecura y su gente, quienes continuarían militarizados en el Fuerte General Roca. Parte de este grupo sería luego separado hacia nuevos destinos y el cacique moriría en 1887 (de Jong, 2021).

29 Domingo Painevilu al Jefe del Fuerte General Roca, Maquehua, 13 de febrero de 1884. AGN, Sala VII Fondo Vintter Legajo 1441.

30 Domingo Painevilu al Jefe del Fuerte General Roca, Maquehua, 13 de febrero de 1884. AGN, Sala VII Fondo Vintter Legajo 1441.

> tín Quiñenao, Francisco Paillal, Domingo Painevilo, N. Huilcaleo y N. Marihual con 144 pesos anuales cada uno, a Ignacio Cheuquemilla, Luis Marileo Colipí, Marcelo Paillaleo, Ambrosio Painemal e Ignacio Elgueta, con 120 pesos anuales cada uno[31].

Es decir, aunque Paynevilu se encontraba en realidad fuera del grupo de caciques considerados más influyentes por el gobierno chileno, estas nuevas formas de validación no reflejaban sus habilidades diplomáticas, ni su visión del juego político. Al enviar una comitiva a nombre suyo y firmar su carta con los títulos de sus cargos reconocidos por el gobierno chileno, Painevilu apuntaba a reforzar su posición en el Puelmapu. Esta estrategia tendría continuidad varios años más tarde, en 1901, cuando en una solicitud elevada al gobierno del presidente Germán Riesco Errázuriz, Paynevilu detallara sus principales actos a favor del estado chileno:

> juzgando con distinto criterio de la mayoría de los indíjenas i aspirando siempre por salir del estado primitivo de nuestra raza i gozar de los beneficios que proporciona la civilización, ayudé con toda decisión i entusiasmo al sometimiento general de la Araucanía que se obtuvo en 1881 con la instalacion de fuertes en la línea del Cautin[32].

Sumaba a su trayectoria la entrega de líderes que resistían la línea del Malleco en 1876, la delación de levantamientos en preparación –entre ellos el ataque a Temuco en diciembre de 1881– y hasta la misma participación en su represión al frente de 800 lanceros. Sin embargo, veinte años después, Painevilu se consideraba "víctima del Estado", en tanto los deslindes fiscales no habían respetado las posiciones territoriales de su reducción, proceso que había provocado que muchos de sus pobladores se trasladasen a la Argentina: "*i si hubiera estadísticas al respecto se vería que este número ha sido asombroso*"[33]. Evidentemente, la estrategia de abierto apoyo al gobierno no había permitido a Painevilu y a las 164 personas de su comunidad sortear los efectos de la política reduccional: de hecho, además de reclamar por su sueldo de Capitán General de Indígenas, suspendido en 1887, insistía en que le fueran compensadas las 120 hectáreas de su reducción rematadas como tierras fiscales, así como el deslinde y reconocimiento de las tierras de su comunidad.

Permitiéndonos seguir el derrotero de este cacique, uno de los escritos de Eulogio Robles (1912) describe el desarrollo de un *trawn* (reunión) convocado por Paynevilu en 1908, en el que presentándose como "Cacique Jeneral de Maquehua", anunciaba el resultado de un nuevo y reciente viaje a las pampas, enmarcándolo en un relato de una larga historia de viajes y contactos trasandinos. Según Bello, quien analiza este testimonio, la figura de Painevilu es, *"a pesar de la derrota, la representación de un proyecto autónomo*" (2011, p.197). A principios del siglo

31 Oficio del ministro de Relaciones Exteriores y Colonización Luis Aldunate al gobernador de Angol, Santiago, julio 14 de 1882. ANCh, Fondo Gobernación de Angol, Vol. 62.

32 Domingo Painevilu al Presidente Germán Riesco Errázuriz, diciembre de 1901. Archivo Nacional Histórico de Chile, Ministerio de Relaciones Exteriores, Vol. 1148.

33 Ídem nota anterior. La reducción Painevilu es una de las 23 agrupaciones indígenas del Neuquén, cuya reserva fue reconocida por un decreto del Gobierno provincial en 1864.

XX, y a más de dos décadas de las conquistas estatales, este viejo cacique intentaba mantener su prestigio haciendo valer sus logros políticos, que involucraban tanto sus contactos con los funcionarios del gobierno de Chile como de la Argentina:

> Si el Gobierno de Chile […] le es deudor de servicios, el de la República Arjentina no está colocado en mejores condiciones, porque también tiene en su contra grueso saldo de favores, estimables en dinero, pues, afirma que mantuvo a su costa a algunas tribus amigas de ese Gobierno, que sus adversarios obligaron a pasar la cordillera, y que ayudó en otra forma, que no recordamos a pesar de habernosla dado a conocer, a la pacificación de los indios de la otra banda.
>
> No era justo que el Gobierno de la vecina República mantuviera a perpetuidad ese saldo en descubierto, y a recordarle la costumbre de ajustar equitativamente sus cuentas […] emprendió viaje y llego hasta Buenos Aires (Robles, 1912, p.174).

En este contexto, el cacique se preocupó también por entablar vínculos con nuevos agentes misionales en la Araucanía –en este caso anglicanos– que proyectaban un poder político renovado, *aggiornado*[34]. Aunque la estrategia de aproximarse a los misioneros rindió buenos frutos para Paynevilu, éste y varios otros caciques se vieron en la necesidad de abjurar de algunos hábitos a cambio de esta proximidad pretendida. Desde ahí, entonces, se entiende la famosa carta que le dirigió al Intendente de Temuco (diciembre de 1911) solicitando sus diligencias para prohibir el arte de las *machi*[35], a las que consideraba brujas que se aprovechaban de la credulidad de la gente.

Conclusiones

A pesar de ser puntos tan distantes, Maquehua y Bahía Blanca están unidas por las trayectorias de los maquehuanos, quienes fueron partícipes imprescindibles de la fundación de Bahía Blanca en 1828 y ataron sus vidas y derroteros posteriores a este ángulo sur de la provincia de Buenos Aires. Si nos guiamos por referencias indirectas de algunos documentos, la relación entre Maripang Montero, Francisco Iturra y su hijo se afianzaría por el parentesco y continuaría hasta fines del siglo. Iniciadas en el contexto de las independencias, estas trayectorias en las que se entrelazaron los intereses de caciques y de *aindiados*, se mantuvieron luego como conexión estable a pesar de los diversos marcos políticos –rosismo, secesión, organización nacional– y

34 Era común que los líderes mapuche buscasen acercarse a los misioneros, y a través de pequeños gestos de proximidad, legitimasen la posición de cada quien (Perucci González 2018). En ese marco adopta relevancia la declaración del reverendo anglicano Carlos Sadleir, quien recorriendo la unión del río Cautín con el Quepe en 1896, declara haber llegado a "la casa del Cacique que tiene el control de la porción este del triángulo, llamado Painevilu" (Sadleir 1896: 153-154).

35 Publicada por Guevara 1913: 100-101.

líderes indígenas –especialmente los salineros de Calfucurá y Namuncurá– que condicionaron sucesivamente la política fronteriza en el Puelmapu. Puede ser leído, en este sentido, como signo de un espacio articulado por lógicas indígenas y del que participaban actores de los espacios de frontera (Davies Lenoble 2017, Martinelli 2018).

A través del recorte y reconstrucción de esta particular trama de relaciones entre actores indígenas y criollos, abordamos en este trabajo algunos aspectos relacionados con la calidad y las dinámicas de los vínculos que dieron consistencia al espacio indígena de la Araucanía, las Pampas y Norpatagonia durante las décadas centrales del siglo XIX. Asistimos así a la sucesión de etapas muy diferentes en la historia del Wallmapu: por un lado inicialmente, a aquella desatada por los conflictos bélicos ligados a las independencias de Chile y Argentina, cuyo desarrollo involucró claramente a los territorios y sujetos políticos no incluidos formalmente en los nóveles estados; por otro lado, a un período subsiguiente en el que los condicionamientos –mayores o menores– impuestos por la lógica indígena a las relaciones fronterizas con dichos estados serán paulatinamente vencidos por diversos dispositivos, que involucrarán, además de la diplomacia, el uso de la fuerza y la conquista militar en el último cuarto del siglo.

Nos interesó recorrer estas siete u ocho décadas desde una estrategia en principio ligada a la puesta en conexión de biografías singulares y espacios tan distantes como Bahía Blanca y Maquehua, destacando así las posibilidades abiertas para la búsqueda y análisis de fuentes producidas en ambos lados de la cordillera. Si bien el seguimiento de estas biografías nos llevó a comprobar los supuestos acerca de la conectividad interna al Wallmapu, no deja de sorprendernos que la fuerza de estas redes que se multiplicaron, expandieron y persistieron, dando consistencia al proyecto indígena de prolongar la soberanía territorial, residiera en herramientas sociales relativamente frágiles y personales, tales como los vínculos de amistad y reciprocidad sancionados por el idioma del parentesco y complementados por la creación de vínculos parentales biológicos y/o políticos. Así, la escala en principio acotada de la biografía se extiende a generaciones sucesivas, y la que fue inicialmente una primera conexión coyuntural entre territorios situados cerca del Atlántico y del Pacífico se perpetúa y mantiene por décadas a través de distintos actos de intercambio comercial, solidaridades políticas e intermediaciones diplomáticas.

El caso elegido para el análisis permite entrever, aunque sea en los breves momentos ofrecidos por las fuentes, a las formas cotidianas en que estas amplias relaciones en espacio y tiempo eran vividas, sentidas y esgrimidas también estratégicamente cuando era necesario-, por sujetos que encontramos en uno y otro lado de la cordillera, o que se movilizan varias veces a través de ella a lo largo de su vida. Lo cual confirma la limitación de los rótulos locales para comprender los amplios horizontes y marcos de referencia desde los que los actores del Wallmapu construyeron sus sentidos de pertenencia y sus opciones políticas, mientras fue posible considerar, en aquellas décadas centrales del siglo, a la soberanía indígena como un proyecto viable.

El intento de conformar nuevos corpus de fuentes y su puesta en diálogo transcordillerano no ha hecho con este trabajo más que empezar, intentando aportar a una labor historiográfica productiva y alejada de la afirmación de modelos clásicos de organización política y de límites étnico-territoriales para interpretar la agencia indígena. Sin partir de escalas prefijadas, y atendiendo a los recursos empleados por los actores indígenas –que comprehendían tanto las figuras de liderazgo como las redes interpersonales indígeno-criollas, a los fluidos dispositivos de co-

municación entre cacicazgos como una activa labor escritural– buscamos desmarcarnos de los límites con que las historias nacionales preformatean la agenda pendiente de hacer historia indígena. Así también, colaborar al desafío de atravesar con una sola mirada etapas históricas que suelen delimitarse como si tuvieran una independencia propia más allá del curso de las vidas y generaciones de los propios sujetos que las transitaron y las hicieron posibles.

Cuadro: Referencias de los principales caciques nombrados en el artículo

CACIQUES	SÍNTESIS DE SUS TRAYECTORIAS
Luis Melipán (†1828) **Venancio Coñuepán (†1836)** **Martín Collinao (†1854)** **Pedro Melinao (†1863)**	En el marco de las guerras independentistas, Luis Melipán y otros caciques del sur de la Araucanía, entre los ríos Cautín y Toltén, pasaron varias veces las cordilleras persiguiendo a las agrupaciones de huilliches y borogas que apoyaban a los jefes realistas. Esto sucede en 1822, 1824 y nuevamente en 1827, cuando tres columnas de fuerzas aindiadas llegan a las pampas en persecución de las guerrillas de igual composición de los hermanos Juan Antonio, Santos y Pablo Pincheira. Melipán arriba a las pampas al mando de una amplia fuerza, compuesta por los hermanos maquehuanos Alkavilu y Ñankuvilu y su aliado y pariente, el militar patriota Juan de Dios Montero. Venancio Coñuepán, teniente coronel del Ejército chileno, y sus hermanos -o primos hermanos- Martín Collinao y Pedro Melinao, hijos de Melipán, conformaban otra de las columnas. Amenazados por los pincheirinos, negociaron su protección en las fronteras de Buenos Aires y colaboraron con la fundación de un nuevo puesto estratégico, la Fortaleza Protectora Argentina o Bahía Blanca. Melipán fue muerto muy pronto en un enfrentamiento con los Pincheiras, mientras que Coñuepán, Collinao y Melinao permanecieron en Bahía Blanca, involucrándose en las luchas faccionales entre unitarios y federales, hasta que el primero fue muerto en 1836 en un ataque sorpresivo de grupos que buscaban vengar en Coñuepán la muerte del cacique pehuenche Toriano y de muchos de sus seguidores. En 1846, el grupo liderado por Collinao y Melinao colaboró con la fundación y poblamiento del cantón de Bragado en la frontera oeste de Buenos Aires, permaneciendo allí como “indios amigos”.

Ñankuvilu

León Alkavilu (†1837)

Juan de Dios Montero (†1830)

Se trata del principal grupo de caciques maquehuanos, protagonistas de las tramas mapuche de las guerras de independencia. Ñankuvilu era el padre de León Alkavilu, aunque se dice que este último tuvo un hermano con el mismo nombre. El linaje de los Vilu fue clave en vincular a través de alianzas y lazos de parentesco con otras agrupaciones indígenas y con sectores patriotas chilenos y argentinos. Entre estos nexos, el más importante fue el cultivado con el soldado chileno Juan de Dios Montero, quien se casó con una hija de León Alkavilu.

Domingo Melivilu

Domingo Painevilu

Domingo Melivilu era hermano de Alkavilu, y quedó como cacique principal de Maquehue tras la muerte de Alkavilu en las pampas en 1837, en un enfrentamiento con el cacique borogano Huircán.

Hijo de Melivilu fue Domingo Paynevilu, importante cacique del período de la guerra de Pacificación y de la radicación (1862-1927). Compartió el liderazgo con Maripang Montero, hijo de Juan de Dios. Nacido en la pampa, este cacique se instaló luego en Maquehue bajo el alero de su tío Domingo Melivilu.

Maripang Montero (†1899)

Montero y Paynevilu conservaron los lazos regionales establecidos con Bahía Blanca a lo largo del tiempo, especialmente a través del vínculo con Francisco Pío Iturra.

Mangiñ Wenu (†1861)

Külapang (†1873)

Juan Mangiñ Wenu pertenecía a las familias importantes de Collico, que a partir de finales del siglo XVIII comenzaron a organizarse en un gran bloque político-territorial conocido como wenteche, o arribano. Por su valor en la guerra, y por las riquezas obtenidas en sus correrías de joven en el Puelmapu junto a los ranqueles, Mangiñ llegó a convertirse en el cacique principal de las agrupaciones wenteche. Desde esa posición desarrolló una importantísima labor de oposición al avance colonial y militar chileno, desplegando una inteligencia geopolítica sobresaliente, constituyéndose en el principal referente y símbolo de la resistencia mapuche.

Su hijo Külapang fue uno de los herederos del mando wenteche tras su muerte en 1861. Igualmente, por esos años, se esforzó por construir una alianza intercordillerana de peso, especialmente tras la presión que los oficiales Cornelio Saavedra y José Manuel Pinto ejercieron sobre el Malleco. Le tocó conducir la resistencia durante estos años, período conocido como la Guerra sin Cuartel, siendo derrotado y finalmente desapareciendo en 1873.

Mariano Rondeao (†1834)

Melín (†1834)

Alón

Juan Ignacio Cañuquir (†1836)

Mariano Rondeao y sus hermanos Melín, Caniullán, Alón y Guayquimil formaron parte de las agrupaciones de Forowe -Boroa-, territorio ubicado en la Araucanía, al sur del Cautín. Durante la Guerra a Muerte en Chile sostuvieron la causa realista, enfrentándose al ejército del Capitán Manuel Bulnes y sus aliados Luis Melipán y Venancio Coñuepán. El curso de los enfrentamientos los condujo, como muchos otros grupos, a cruzar hacia el Puelmapu y asentarse en Guaminí, cerca de Salinas Grandes. Allí se sumaron, junto a los ranqueles del centro pampeano, a las fuerzas de José Miguel Carrera, y luego a los Pincheiras, quienes atacaron a las fuerzas patriotas de Melipán, Coñuepán y Juan de Dios Montero instaladas desde 1828 en Bahía Blanca. Las negociaciones con el gobierno de Buenos Aires fueron ambiguas, en tanto si bien los borogas se separaron de los Pincheiras, no obedecieron a Rosas en su encargo de reprimir a los ranqueles y recuperar cautivas. En este contexto se inscribe una posible explicación del ataque del grupo de Calfucurá, en 1834, que mató a Rondeao y Melín e incorporó a parte de sus tribus, iniciando su propia trayectoria diplomática desde los territorios ocupados por los boroganos. Luego de este evento parte de estas poblaciones se dispersó hacia los asentamientos ranqueles y la frontera bonaerense, donde los hijos de Rondeao, junto a Caniullán y Guaiquimil se instalaron en el pueblo de Veinticinco de Mayo iniciando una trayectoria como "indios amigos" que se prolongaría por el resto del siglo. En 1836, los oficiales de Rosas atacarían a la tribu de Juan Ignacio Cañuquir, uno de los principales caciques borogas sobrevivientes, quien intentaba mantener cierta autonomía política ante las presiones del gobernador para que actuara contra los ranqueles.

Toriano (†1832)

En los primeros años de la década de 1830, la unión del cacique pehuenche Toriano con una fuerza de 2000 huilliches de Cheuqueta y Calfucurá constituía una amenaza para el gobierno de Buenos Aires, que presiona a los caciques Coñuepán y Collinao, ubicados en la Fortaleza Protectora Argentina, para que avancen sobre ellos. En 1832 el cacique Toriano fue aprendido y llevado a Bahía Blanca, donde fue fusilado.

Huircán (†1840)

Huircán fue un cacique de Forowe, y un importante enemigo de los maquehuanos. En el marco de las guerras de independencia se hizo conocido por haber dado muerte en combate cuerpo a cuerpo a Kurükew de Pillanlelfün. Se le atribuye también la muerte del cacique Alkavilu, quien, luego del ataque a Bahía Blanca y la muerte del cacique Venancio Coñuepan, retornaba hacia el Ngulumapu.

Guevara (1910) lo sitúa en medio de las fuerzas de los caciques Nahuelhuen y Nahuelhuan, quienes fueron asesinados a traición por Calfucurá en Salinas Grandes, a petición de Juan Lorenzo Colipí en la década de 1840. Al parecer Huircán no sobrevivió a esta emboscada.

Juan Calfucurá (ca. 1797†1873)

Antonio Namuncurá

Catricurá

Reuquecurá

José Cañumil

Manuel Namuncurá (†1908)

Juan Calfucurá fue un cacique huilliche, nacido en Llaima, al sur de la Araucanía. Siendo joven se mantuvo bajo el liderazgo de Luis Melipán, junto a quien apoyó al bando patriota en las luchas independentistas, participando en las filas de Manuel Bulnes. En ese contexto comenzó a liderar comitivas comerciales hacia el Puelmapu, instalándose definitivamente en el área de Salinas Grandes hacia fines de la década de 1830, luego de matar en 1834 a los caciques boroganos Rondeau y Melín allí asentados. Su política de concertación diplomática con las autoridades winkas y con las parcialidades del campo indígena incrementó su prestigio y alianzas en el Wallmapu, prolongando su posición de liderazgo en Salinas Grandes por casi cuatro décadas, hasta su muerte. Sus hermanos Catricurá, Antonio Namuncurá y Reuquecurá acompañaron a Calfucurá en este proceso y colaboraron en la consolidación de alianzas regionales. Uno de sus hijos, Manuel Namuncurá, fue el principal representante de los salineros hasta que a fines de 1878 el ejército argentino los atacó y desalojó de sus territorios. José Cañumil, yerno de Calfucurá, fue uno de los grandes caciques de Salinas Grandes. En 1865 logró concertar un tratado paralelo por el cual recibiría raciones a cambio de instalarse en las cercanías de Bahía Blanca. Cinco años más tarde el cacique y su tribu fueron objeto de saqueo y prisión por parte del comandante de este punto, acción que puede ser interpretada bajo los prolegómenos de la política de conquista estatal de los territorios indígenas.

Chengiuta **Chocorí** **Yanquetruz (†1858)** **Sayhueque (†1903)**	Los hermanos Chengiuta (también conocido como Cheuqueta) y Chocorí fueron caciques asentados en la zona del Caleufú, en el oriente cordillerano, en el sur de la actual provincia de Neuquén. Se considera a esta población como producto de las uniones entre sectores huilliches y tehuelches que se habían enfrentado en las primeras décadas del siglo XIX. Ambos caciques formaban parte de las redes que los vinculaban con los ranqueles, en el norte pampeano, con los asentamientos indígenas del sur de Buenos Aires y con el fuerte de Carmen de Patagones. Chengiuta y sus seguidores participaron del ataque de Calfucurá a los caciques boroganos Rondeao y Melín en 1834. En 1857, el hijo de Chengiuta, Yanquetruz, concertó un tratado de paz, que fue continuado por Sayhueque, hijo de Chocorí y sucesor de Yanquetruz como cacique principal de los indígenas de la cuenca del río Negro, que unía el Caleufú, en las cordilleras, con Carmen de Patagones, en el océano Atlántico.
Juan Catriel "el viejo" (1770†1849) **Juan Manuel Catriel (1810†1866)** **Cipriano Catriel (1837†1874)** **Juan José Catriel (1830†1910)** **Marcelino Catriel (1831†1916)**	Juan Catriel "el viejo" lideraba una parcialidad indígena que en las primeras décadas del siglo XIX entró en tratos con Juan Manuel de Rosas, delegado diplomático y luego gobernador de la provincia de Buenos Aires entre 1829 y 1852. En función de la política denominada "negocio pacífico de indios" implementada por Rosas, y bajo la autoridad de Juan Manuel Catriel, hijo de "el viejo", los catrieleros se asentaron en 1832 en Azul y Tapalqué, en el centro sur de la frontera de Buenos Aires. Desde allí conformaron la principal agrupación de "indígenas amigos" en apoyo de las instalaciones fronterizas, jugando a la vez un papel de articuladores comerciales y diplomáticos con los sectores ubicados en el territorio indígena. Los últimos años del período de fronteras implicó fuertes crisis políticas para esta agrupación, y la muerte de Cipriano Catriel, sucesor de Juan Manuel Catriel, a manos de sus hermanos Juan José y Marcelino, en 1874. En 1875 los catrieleros participaron en un levantamiento contra el plan de reubicarlos en una nueva línea de frontera. Los enfrentamientos subsiguientes con el ejército argentino disolvieron el asentamiento catrielero y desarticularon a sus integrantes, dispersándolos en diversos destinos.

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA EN BASE A HUX (2007), VILLAR Y JIMÉNEZ (2011), GUEVARA (1913, 1910) Y PERUCCI (2018).

Bibliografía y Fuentes

BECHIS, M. Geopolíticas indias en el área araucana alrededor de 1830. En: BECHIS, M. (Org.), **Piezas de Etnohistoria del sur sudamericano.** Madrid: CSIC, [1985] 2008**,** p.37-52.

BELLO, Á. **Nampülkafe:** El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas: Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2011.

BERON, M., Di BIASE, A., MUSAUBACH, M. G. y PÁEZ, F. Enclaves y espacios internodales en la dinámica de poblaciones en el Wallmapu: aportes desde la arqueología pampeana. **Estudios Atacameños, v.** 56, p. 253-273, 2017.

CAPDEVILA, R. **Pedro Rosas y Belgrano**. Tapalqué: Ediciones Patria, 1973.

CORDERO, G. **Malón y política.** Loncos y weichafes en la frontera sur (1860-1875). Rosario: Prohistoria, 2019.

DAVIES LENOBLE, G. El impacto de la política cacical en la frontera: las redes de parentesco y la estructura social de Carmen de Patagones, 1856-1879. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani,** n. 46, p. 75-109, 2017.

DE JONG, I. Las alianzas políticas indígenas en el período de organización nacional: una visión desde la política de Tratados de Paz (Argentina 1852-1880). En: QUIJADA, M. (ed.). **De los cacicazgos a la ciudadanía.** Sistemas Políticos en la Frontera. Río de la Plata, siglos XVIII-XX. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, 2011, p. 81-146.

DE JONG, I. El difícil arte de la paz: la diplomacia salinera en las décadas de 1850-1870. En: DE JONG,, I. (Comp.) **Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur.** Una mirada desde la Antropología Histórica. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2016, p.95-157.

DE JONG, I. Guerra, genocidio y resistencia: apuntes para discutir el fin de las fronteras en Pampa y Norpatagonia, siglo XIX. **Habitus**, v. 16, n. 2, julio-diciembre: 229-253, 2018.

DE JONG, I. El fin de las fronteras en Pampa y Nor-Patagonia: Reuquecurá, Namuncurá y Manquiel. En Literas, L. y Barbuto, L. (Comps.). **El archivo y el nombre.** La población indígena de Pampas y Norpatagonia en los registros estatales (1850-1880). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2021, p. 81-92.

DE JONG, I., CORDERO, G. y ALEMANO, M. Pensando la Tierra Adentro. La territorialidad indígena en las Pampas y la Patagonia (1750-1850). **Diálogo Andino**, v. 68, p. 21-34, 2022.

DE JONG, I. y S. RATTO La construcción de redes políticas indígenas en el área arauco-pampeana: la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870). **Intersecciones en Antropología**, v.9, p. 241-260, 2008.

DURÁN, J. G. **Frontera, Indios, Soldados y Cautivos.** Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880). Buenos Aires: Bouquet Editores, 2006.

FOERSTER, R. y J. VEZUB. Malón, ración y nación en las Pampas: el factor Juan Manuel de Rosas (1820-1889). **Historia**, v. 44, p. 259-286, 2011.

GINOBILI, M. E. **La injerencia de la política del blanco en las sociedades indígenas bonaerenses:** el papel de los "intermediadores étnicos", con paradigma en la actuación del Mayor Francisco Pío Iturra en la Frontera Sur de Buenos Aires (1852- 1859). Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2005.

GUEVARA, T. **Las últimas familias i costumbres araucanas.** Tomo VII de la serie. Santiago de Chile: Imprenta Litografía i Encuadernación "Barcelona", 1913.

GUEVARA, T. **Los araucanos en la revolución de la Independencia.** Santiago: Imprenta Cervantes, 1910.

HUX, M. **Caciques borogas y araucanos.** Buenos Aires: Editorial Marymar, 1992.

HUX, M. **Caciques y Capitanejos de la llanura del Plata,** ms., 2007.

INOSTROZA CORDOVA, L. **Mapu y Cara. Agricultura y economía mapuche**. Siglos XVI-XX. Temuco, Chile: Universidad de la Frontera, 2020.

JIMÉNEZ, J. F. **Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica acerca de la filiación entre los Reche Mapuche**. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur, 2002.

MARTINELLI, M. L. **De "tierra adentro" a la frontera: cambios y continuidades en la conformación de "tribus de indios amigos" en Bahía Blanca (1830-1880)**. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.

NAVARRO ROJAS, L. **Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional**. Santiago de Chile: Pehuén, [1909] 2008.

PAVEZ OJEDA, J. (comp.). **Cartas Mapuche, siglo XIX.** Santiago de Chile: Ocho Libros/ Colibris, 2008.

PEREZ GRAS, M. **Cautiverio y prisión de Santiago Avendaño**. Edición, estudio preliminar y notas. Buenos Aires, USAL, 2020.

PERUCCI GONZÁLEZ, C. Entre el deseo y el dolor: Franciscanos, Capuchinos y el poder de los Ñidol-Lonko en vísperas de la Guerra de Pacificación. **Revista Tiempo Histórico**, v. 9, n.16, p. 83-108, 2018.

PERUCCI GONZÁLEZ, C. Hebras polémicas en el Gulumapu: Historia política del Lonko Juan Lorenzo Kolüpi (1819-1850). **Historia**, v.54, n.1, p. 215-246, 2021.

PERUCCI GONZÁLEZ, C. Los orígenes de Juan Mangiñ Wenu en el Pwelmapu: formación y aprendizaje político 1793-1798. En José Marcos Medina, Regina Lira y Eugenia Néspolo (coordinadores), **Liderazgos indígenas en zonas de fronteras iberoamericanas, siglos XVII-XIX.** México: El Colegio de Sonora, UNAM, 98-110, 2023.

PERUCCI GONZÁLEZ, C. El ciclo táctico diplomático chileno-wenteche (arribano) de 1864-1867: preámbulos de la anexión del Malleco. **Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas,** n.70, p.1-30, 2024.

PINTO RODRÍGUEZ, J. Integración y desintegración de un espacio fronterizo: La Araucanía y las Pampas, 1550– 1900. En: PINTO RODRÍGUEZ, J. (ed.). **Araucanía y Pampas: Un mundo fronterizo en América del Sur**. Universidad de la Frontera: Temuco, 1996, p.11-46.

RATTO, S. La provisión de ganado y artículos de consumo en Bahía Blanca. ¿Los vecinoes al servicio del estado o un estado al servicio de los vecinos? En: VILLAR, D. y RATTO, S. (eds.). **Comercio, ganado y tierras en la frontera de Bahía Blanca (1850-1870).** Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur, 2004, p. 27-62.

RATTO, S. Rompecabezas para armar: el estudio de la vida cotidiana en un ámbito fronterizo. **Memoria Americana,** n.13, p. 197-207, 2005.

ROBLES, E. **Costumbres y creencias araucanas.** Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1912.

ROJAS LAGARDE, J. **Un chileno en la pampa bárbara. Francisco Iturra (1827-1859)**. Buenos Aires, Letemendia, 2013.

SAAVEDRA. C. (Ed.) **Documentos relativos a la ocupación de Arauco: Que contiene los trabajos practicados desde 1861 hasta la fecha**. Santiago de Chile: Imprenta de La Libertad, 1870.

SADLEIR, Ch. Araucanian Mission. **The South American Missionary Magazine,** v. XXX, p. 151-154, septiembre 1896.

SUBERCASEAUX, F. Memorias de la Campaña a Villarrica 1882-1883. En: VILLALOBOS, Sergio (recopilador). **Incorporación de la Araucanía. Relatos militares, 1822-1883**. Santiago: Catalonia. [1883] 2013, p.285-351.

TAMAGNINI, M. **Cartas de frontera. Los documentos del conflicto interétnico**. Río Cuarto: Argentina: Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995.

VEZUB, J. Llanquitruz y la "máquina de guerra" mapuche-tehuelche: continuidades y rupturas en la geopolítica indígena patagónica (1850-1880). **Antíteses,** v.4, n.8, p.645-674, 2011.

VICUÑA MACKENNA, B. **La Guerra a Muerte.** Obras Completas de Vicuña Mackenna, Volumen XV. Santiago: Universidad de Chile, [1868] 1940.

VILLAR, D. & JIMENEZ, J. F. Aindiados, indígenas y política en la frontera bonaerense (1827-1830). **Quinto Sol**, n. 1, p. 103-144, 1997.

VILLAR, D. y J. F. JIMENEZ. Conflicto, poder y justicia. El cacique Martin Toriano en la cordillera y en las pampas (1818-1832). En: VILLAR, D., JIMÉNEZ, J.F. y RATTO, S. **Conflicto, poder y justicia en la frontera bonaerense (1818-1832).** Bahía Blanca-Santa Rosa: UNS-UNLP, 2003, p.131-228.

VEZUB, J. y DE JONG, I. El giro escritural de la historiografía mapuche: alfabeto y archivos en las fronteras. Un estado de la cuestión. **Quinto Sol**, v.23, p. 01-22, 2019.

VILLAR, D. y J. JIMÉNEZ. Amigos, Hermanos y Parientes. Líderes y Liderados en la Pampa Centro Oriental (1820-1840). Etnogénesis Llailmache. En: VILLAR, D. y JIMÉNEZ, J.F. (comps.). **Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las Sociedades Indígenas de la Pampa Oriental (s. XIX)**: Bahía Blanca, Universidad nacional del Sur, 2011, p.115-170.

Rearmar la historia indígena en la república argentina: trayectoria de vida del Ranquel Martín López (XIX)

Rearmar a história indígena na república argentina: a caminho de vida de Ranquel Martín López (XIX)

Reconstructing indigenous history in the argentine republic: life trajectory of the Ranquel Martín López (XIX)

GRACIANA PÉREZ ZAVALA

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Centro de Investigaciones Históricas, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina
Correo: gracianapz@gmail.com

MARCELA TAMAGNINI

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina - Correo: marcela.tamagnini@gmail.com

Resumen

En las últimas décadas los estudios históricos y antropológicos redimensionaron el valor de las trayectorias de vida en tanto instrumentos que permiten problematizar vínculos sociales e interétnicos en temporalidades específicas. El artículo reconstruye, en la medida en que las fuentes lo habilitan, la biografía del ranquel Martín López entendiendo que cada acontecimiento que atraviesa su vida entrama en las relaciones entre los indígenas y los cristianos/argentinos que habitaban en la Frontera Sur, en un período en el que el Estado argentino suprimió a las autonomías político-territoriales de los primeros ("Conquista del Desierto" de 1879). El derrotero de López permite desandar la historia indígena a partir de la consideración de figuras habitualmente eclipsadas y, a la vez, complejizar los eventos, procesos y relatos de la historiografía argentina.

Palabras Clave

Historiografía argentina
Ranqueles
Trayectorias de vida
Martín López

Resumo

Nas últimas décadas, os estudos históricos e antropológicos redimensionaram o valor das trajetórias de vida como instrumentos que permitem problematizar os laços sociais e interétnicos em temporalidades específicas. O artigo reconstrói, na medida em que as fontes o permitem, a biografia do ranquel Martín López entendendo que cada acontecimento que atravessa sua vida faz parte das relações entre os ranquels e os cristãos/argentinos que viveram na Fronteira Sul, em período em que o Estado argentino suprimiu as autonomias político-territoriais dos primeiros ("Conquista do Deserto" de 1879). O percurso de López permite reconstituir a história indígena a partir da consideração de figuras geralmente ofuscadas e, ao mesmo tempo, complexificar os acontecimentos, processos e histórias da historiografia argentina.

Palavras Chave

Historiografia argentina
Ranqueles
Trajetórias de vida
Martín López

Abstract

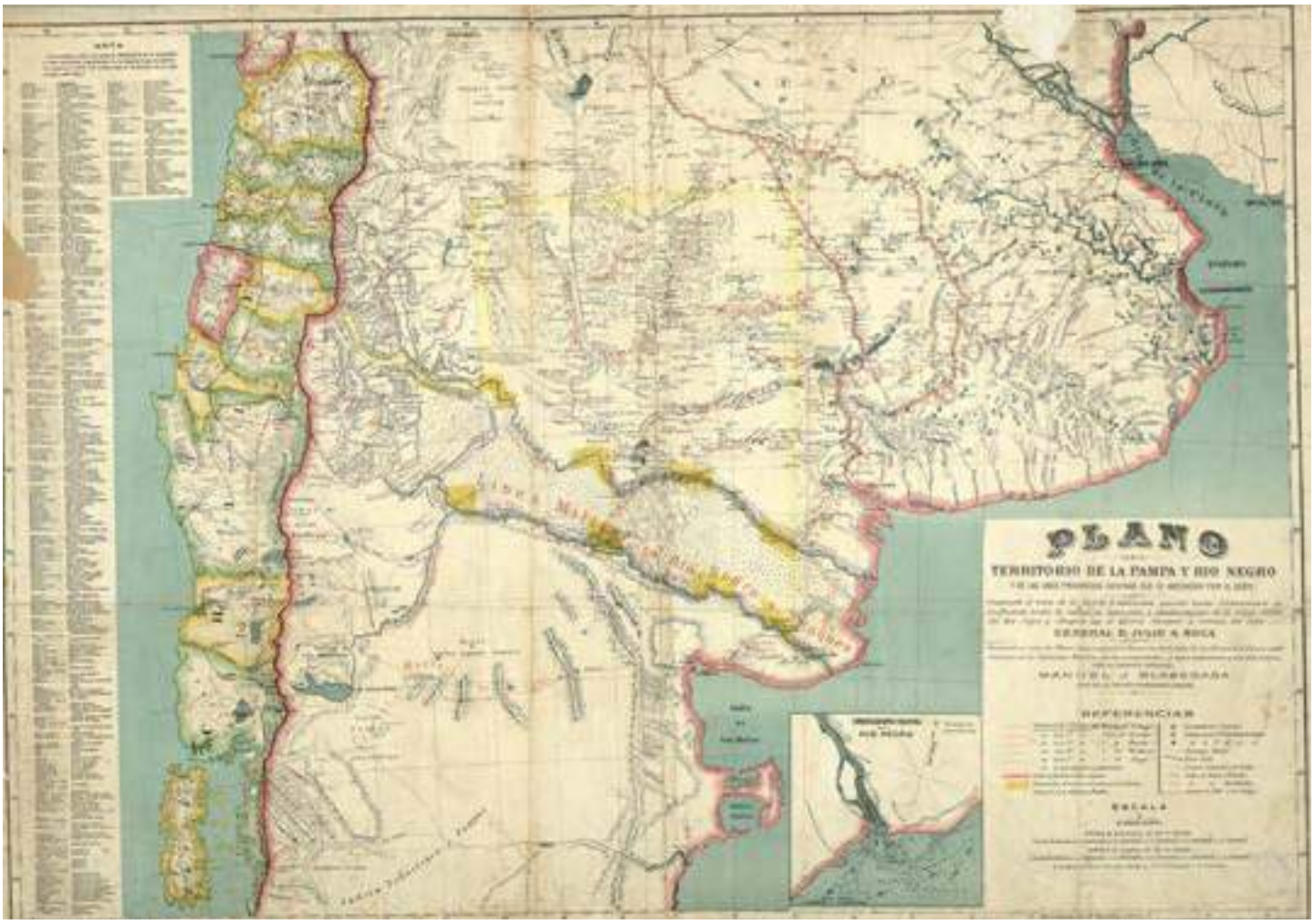
In recent decades, historical and anthropological studies have resized the value of life trajectories as instruments that allow us to problematize social and interethnic ties in specific temporalities. The article reconstructs, to the extent that the sources allow it, the biography of ranquel Martín López, understanding that each event that goes through his life is part of the relationships between the indigenous people and the christians/argentines who lived in the Southern Border, in a period in which the Argentine State suppressed the political-territorial autonomies of the former ("Conquest of the Desert" of 1879). López's course allows us to retrace indigenous history from the consideration of usually overshadowed figures and, at the same time, complicate the events, processes and stories of argentine historiography.

Key Words

Argentine historiography
Ranqueles
Life trajectories
Martín López

Introducción

Desde el último medio siglo los estudios históricos y antropológicos pusieron en valor la reconstrucción de trayectorias de vida en tanto instrumentos que permiten identificar vínculos sociales en contextos históricos situados. En esta línea, el artículo se centra en la biografía de Martín López, un indígena perteneciente al grupo ranquel que habitó en forma autónoma el caldenar pampeano (en el actual centro de la República Argentina) desde mediados del siglo XVIII hasta la denominada "Conquista del Desierto" (1878-1879). Este colectivo se caracterizó por resistir sistemáticamente los avances territoriales de los Estados colonial, provinciales y nacional. Desde entonces, la Frontera Sur -que es el nombre con el que se conoce a la larga línea de fuertes y fortines que desde el período tardo-colonial demarcó la avanzada hispano-criolla primero y luego argentina sobre los indígenas de Pampa y Norpatagonia-, perdió su sentido.



PLANO DEL TERRITORIO DE LA PAMPA Y RÍO NEGRO; AGN, MAPOTECA II, 212, OLASCOAGA, 1880.

En términos generales, las investigaciones llevadas a cabo en la República Argentina a partir de la década de 1980 han procurado reconstruir la historicidad de las poblaciones indígenas al poner el foco en diferentes dimensiones (territoriales, políticas, militares, económicas y socio-culturales) atendiendo tanto a las transformaciones internas como los cambios atribuidos a la conflictividad interétnica. Frente a los relatos hegemónicos que suelen opacarlos, esas indagaciones se preocupan por los líderes indígenas, de los que han quedado registrados sus vínculos con funcionarios y autoridades estatales (Bechis, 2004; Mandrini, 2006; de Jong 2009). Para el caso ranquel se destacan, entre otras, las biografías de los caciques Yanquetruz, Painé, Pichún Guala, Calvan (décadas de 1830/50) y luego sus descendientes Mariano Rosas, Manuel Baigorrita Guala y Epumer Rosas (años `60 y`70) (Bechis, 1998; Hux, 2003; Salomón Tarquini, 2010). En contraste, son escasos los análisis que se ocupan de los indios lanza, los lenguaraces o las mujeres, de los cuales apenas conocemos sus nombres o contamos con referencias genéricas (Depetris y Vigne, 2000; Pérez Zavala, 2021).

Martín López es un caso paradójico ya que a la fecha no podemos definirlo como cacique ni tenemos certeza de que fuera pariente de alguno de estos. Sin embargo, su rol de lenguaraz y escribiente de Mariano Rosas nos permitió reconstruir algunos tramos de su biografía con base en fuentes de diverso origen, actualmente alojadas en variados repositorios. Su derrotero -que se iniciaría en la década de 1830 y se extendería hasta 1880- involucra buena parte de la actual República Argentina: Lebucó, Río Cuarto, Villa Mercedes, Córdoba capital, Buenos Aires y la isla Martín García. Cada uno de estos puntos geográficos adquiere relieve cuando lo ligamos a las distintas condiciones socio-políticas (rehén o indio “colocado”, escribiente y secretario, soldado del ejército argentino, comisionado indígena, prisionero) que, igual que muchos otros ranqueles, atravesó la vida de este individuo.

LUGARES DE EMPLAZAMIENTO DEL RANQUEL MARTÍN LÓPEZ (1830-1880), GENTILEZA MOLLO, 2024.

Para hilvanar esta trayectoria de vida, en primer lugar, sintetizamos el marco conceptual y metodológico del cual partimos. Luego, caracterizamos las fuentes empleadas. Posteriormente, presentamos un posible camino del transcurrir de Martín López apelando al entramado histórico que le dio sentido. Por último, identificamos ejes de análisis y problemas que permiten reflexionar, entre otros aspectos, sobre la importancia de repensar la historia social argentina del siglo XIX en clave interétnica.

Historias subalternas, usos biográficos y trayectorias de vida

Desde nuestra perspectiva, la dinámica interétnica de la Frontera Sur se vincula con una estructura de relaciones sociales delineada a partir de la conjugación de la historia indígena, la de las fuerzas sociales criollas y subalternas resistentes a la organización del Estado argentino y, finalmente, la consolidación de este último (Tamagnini y Pérez Zavala, 2010). Este punto de vista –asentado en un conocimiento global de las sociedades indígenas del área pampeana desde fines del siglo XVIII hasta las últimas décadas del siguiente y en una mirada de larga duración y multiplicidad de escalas- resulta operativo para examinar las formas en las que se expresó el conflicto interétnico. A la luz de esa hipótesis, hemos estudiado los cambios y continuidades en las políticas desplegadas por los Estados colonial, provinciales y nacional, como también las impulsadas por los ranqueles. En sentido sincrónico, hemos apreciado tanto las particularidades como los puntos de conexión entre lo ocurrido en los tramos de la frontera de Córdoba y San Luis y su relación con la Mendoza, Santa Fe y Buenos Aires. Ello nos permitió advertir que las prácticas aplicadas por los gobiernos argentinos para con los ranqueles difieren, en varios aspectos, de las impulsadas con otros grupos de la región (salineros, catrieleros, pehuenches, manzaneros, etc.).

La reconstrucción de biografías y trayectorias de vida de individuos que habitaron en la Frontera Sur se nos presenta como un desafío, sobre todo cuando se trata de sujetos sobre los que operaron diferentes mecanismos de silenciamiento historiográfico. Ello hace que los debates asociados a los estudios subalternos constituyan un soporte valioso en tanto refieren a las dificultades para otorgarle "voz" a quienes en su tiempo histórico tuvieron posiciones asimétricas (por condición etaria, de género, laboral, lingüística, étnica, etc.), que incidieron en la posibilidad de generar sus propios registros y de pervivir en la memoria social (Mezzadra, 2008). Al respecto, el recorrido que proponemos (de Martín López) alude a situaciones de violencia interétnica en las que el Estado argentino (entre 1830 y 1880) implementó políticas sistemáticas de dominio sobre los indígenas, así como las acciones de resistencia y supervivencia que estos pusieron en práctica.

Respecto a las biografías como recurso narrativo e instrumento metodológico, sabemos que su empleo es de larga data. Para Revel, su aplicación requiere preguntarse por su alcance y representatividad, así como las generalizaciones que pueden hacerse a partir de ellas. La selección debiera así orientarse hacia aquellos casos que permitan identificar, a partir de un individuo o

de grupo particular, regularidades en los comportamientos colectivos sin por ello omitir sus especificidades. Para que esto se pueda concretar es preciso acudir a la "variación de escalas", de manera de articular una historia con otra (Revel, 1995, p. 127-129). Otras posturas, como la de Bourdieu (1995, p. 152), remarcan que las historias de vida lineales son inexistentes y que toda construcción biográfica es artificial. Santos (2022, p. 137) recupera esta crítica, aunque sostiene que este género adquiere una connotación diferente cuando se aplica en poblaciones subalternizadas. Las biografías posibilitan identificar procesos de persistencia y resistencia que tensionan con los regímenes de silenciamiento historiográfico. Su confección es un acto político de reconocimiento y visibilidad de las memorias subyugadas que disputan con las narrativas nacionales e impulsan nuevas interpretaciones. Desde este punto de vista, el género biográfico sirve como herramienta metodológica que busca "*destacar los múltiples tránsitos*" de los colectivos indígenas al "reconstruir sus horizontes de posibilidad y acción a partir de situaciones históricas, presentes y pasadas", en las que la condición colonial se vuelve transversal (Oliveira y Santos, 2022, p. 16).

En este artículo también recuperamos la noción de trayectoria que, a diferencia de las biografías e historias de vida, no requiere examinar la totalidad de la existencia del sujeto, sino la reconstrucción de los momentos de pasaje, de quiebre entre espacios de socialización. Esta idea reivindica las indagaciones de Thompson (1980) para quien armar trayectorias implica conjugar de manera relacional a los sujetos y a las estructuras y, a la vez, rastrear las múltiples formas de desplazamientos. En trabajos previos, con la intención de dar cuenta de la dinámica de los ranqueles, aplicamos este concepto distinguiendo entre trayectorias *territoriales* (itinerarios ligados a las permanencias y/o desplazamientos geográficos); *parentales e identitarias* (continuidades y reorganizaciones genealógicas y en las formas de nominación) y *socio-económicas* (posiciones asociadas a la vida laboral y/o de oficios) (Pérez Zavala, 2021). Estos recorridos se enlazan y retroalimentan en la figura de Martín López.

Diversidad de fuentes y construcción de datos biográficos

A contramano de la simpleza y linealidad que puede asignarse a las narraciones biográficas, hilvanar la trayectoria de un indígena que atravesó por circunstancias muy variadas requiere de un conocimiento previo y profundo sobre acontecimientos, sujetos y grupos interactuantes en territorialidades específicas y temporalidades de corta, media y larga duración. Esta amplitud y focalización temática nos llevó a rastrear nombres a los cuales, con los años, pudimos ligar a pertenencias identitarias, prácticas sociales y, además, asociar con fuentes producidas en contextos disimiles. Así los rastros de Martín López adquirieron sentido analítico.

Cuando comenzábamos a adentrarnos en la historia de los ranqueles, identificamos en el Archivo del Convento de San Francisco Solano "José Luis Padrós" (AHCSF) de Río Cuarto un conjunto de cartas firmadas por ranqueles (Tamagnini, [1994] 2011). Su particularidad es que fueron escritas en español ya que la lengua nativa (mapuzungun /checundun) no poseía

escritura, siendo su grafía un resultado de los procesos interétnicos (Fernández Garay, 1988). A estas las insertamos en un corpus que denominamos "cartas de frontera"[1] -que incluye misivas de militares, misioneros y civiles entre 1869 y 1880-. Entre ellas localizamos algunas epístolas firmadas por Martín López. Posteriormente, ese conjunto se fue enriqueciendo a partir de la incorporación de documentos con otros formatos (tratados de paz, juicios, partes militares, memorias, crónicas, cuentas de agasajos, listas de revista y ración, prensa, mapas, etc.) cuyos autores, fechas, lugares y contenidos complejizaron la investigación y dieron lugar a nuevos ejes de análisis (diplomacia interétnica, militarización, circulación de bienes exógenos hacia las tolderías, reparto de indígenas postconquista, etc.) transversales al siglo XIX (Tamagnini y Pérez Zavala, 2018).

Además, para armar el derrotero de Martín López debimos triangular fuentes localizadas actualmente en distintos archivos (privados, públicos, nacionales, provinciales y municipales). A su vez, el acceso a copias fidedignas (fotocopias y fotos digitales) de las mismas nos permitió volver varias veces sobre los pequeños pero valiosos detalles de su escritura. Desde esta óptica, clasificamos a los documentos en dos grupos: las que mencionan a Martín López y los escritos elaborados y/o co-producidos por este. Dentro de los primeros identificamos las cartas de los franciscanos Marcos Donati y Moisés Álvarez, los relatos del coronel Lucio V. Mansilla y del dominico Vicente Burela durante su visita a las tolderías (1870), las listas de revista de ranqueles (1874-1880) y los registros de bautismos de los hijos de Martín López.

En el segundo conjunto incluimos el mapa del coronel Manuel Olascoaga, actas de tratados de paz y cartas escritas y/o rubricadas por Martín López en español. De acuerdo con la propuesta de Nacuzzi y Lucaioli (2015) de reconocer en las fuentes las autorías explícitas e implícitas, advertimos que en algunas López intervino en su confección en tanto que en otros casos participó en forma colateral.

La edición de 1880 del libro de coronel Olascoaga sobre los movimientos de las columnas expedicionarias en el territorio de Pampa y Norpatagonia en 1879, incluyó un mapa[2] que registra gran cantidad de topónimos que aluden a caminos, parajes, lugares de pastos, aguadas y tolderías. Entre estos emergen los "toldos de Martín López". Su referencia es significativa porque aun cuando abundan las menciones de caciques y capitanejos, no figuran otros lenguaraces. Ello nos lleva a hipotetizar la participación de Martín López en la elaboración de dicho mapa a través del suministro de datos a los mandos militares de la frontera.

En cuanto a las actas de los tratados de paz, según narraremos en la próxima sección, Martín López firmó en representación de Mariano Rosas (1865, 1870, 1872) y Epumer Rosas (1878) y, con excepción del documento de 1865, ratificó la rúbrica de dichos caciques con su firma hológrafa. El carácter colectivo y público de estas fuentes realza su rol de mediador interétnico con continuidad temporal (por lo menos quince años) más allá de los cambios en los interlocutores políticos.

1 Después publicamos otro conjunto de cartas ranqueles del período 1840-1852 (Tamagnini, 2015).

2 A este mapa accedimos a través de copias localizadas en el Archivo General de la Nación (AGN) y en el Archivo Histórico "José Luis Padrós" (AHCSF). Aunque la primera copia digitalizada posee buena calidad, el mapa tiene una línea que dificulta la visibilidad de varios topónimos, entre ellos el que remite a los toldos de Martín López. Por este motivo, también utilizamos la versión del AHCSF.

Por su parte, las catorce cartas que encontramos de López fueron confeccionadas entre 1865 y 1879 en "Leufuco", Ygacho=uee, Villa Mercedes, isla Martín García y Buenos Aires. En su mayoría, están dirigidas al franciscano Marcos Donati, sumándose como destinatarios el gobernador Justo Daract, los comandantes José Iseas, Julio A. Roca y Julio Ruiz Moreno y el comerciante Pablo Pruneda. Respecto a su autoría, una misiva fue co-firmada por Simón Martín, Francisco Mora y Martín López en representación de los indígenas asentados en Villa Mercedes. Otras cuatro cartas fueron escritas por Martín López en nombre de Mariano Rosas[3] y Epumer Rosas. A una de estas la reconocemos por su caligrafía mientras que las restantes poseen la rúbrica del cacique (autor del contenido y remitente oficial) y, en simultáneo, de su escribiente. En ella, Martín López se visibiliza en la "posdata", en la que peticiona por asuntos personales, para luego signar. Las nueve epístolas restantes se destacan por ser de autoría plena, es decir, escritas y firmadas por el ranquel analizado. Algunas son autobiográficas, aspecto poco corriente dentro del conjunto de cartas producidas por otros indígenas.

En sus misivas, López historiza su vida: especifica sucesos con precisión temporal, explicita decisiones propias y de sus interlocutores (caciques, militares, parientes, misioneros, etc.), pero también deja entrever su mundo de creencias, estados anímicos, hábitos, forma de vestir, de expresarse a la luz de un universo de significados yuxtapuestos a partir de sus vivencias en Tierra Adentro[4] y en la "cristiandad". Aun cuando su rostro nos es desconocido, estas fuentes nos permiten darle corporalidad y dimensionar su subjetividad en el acontecer histórico. Parafraseando a Oliveira y Santos (2022, p, 21), a través de las biografías podemos abordar con menor rigidez la dinamicidad, contradicciones y ambigüedades de los fenómenos sociales.

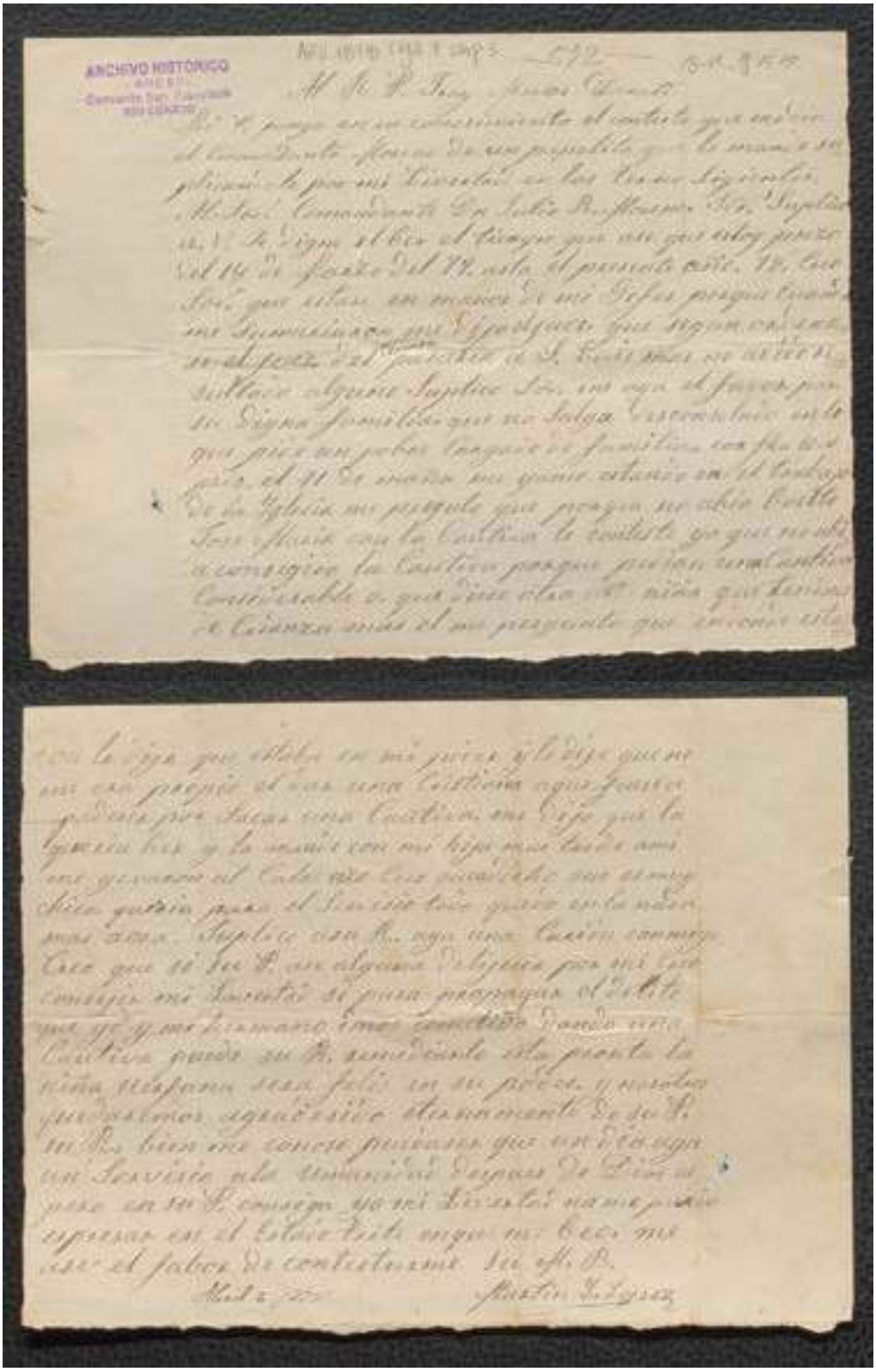
La trayectoria que proponemos es posible por la gran cantidad de referencias que logramos identificar de un mismo individuo, situación que no es habitual en términos de los eventos y problemas que solemos analizar. Además, porque nuestro biografiado escribió sobre sí mismo y sobre otros. Ello nos permitió reconocer su caligrafía dentro del corpus general, como también algunas formas específicas bajo las cuales tradujo la lengua nativa al español. Por ejemplo, a diferencia de otros escribientes cristianos o indígenas que apuntan "Lebucó"[5], los registros de López indican "Leufu Co" o "Leufuco". Aunque este aspecto excede los fines de este artículo, nos lleva a reflexionar sobre el modo en que cada ranquel se apropió del idioma español e impulsó modalidades propias de lectura y escritura. Lamentablemente no podemos reconstruir su oralidad, su entonación y gestualidad en su rol de lenguaraz.

Por último, si examinamos estas fuentes según la condición de Martín López advertimos que algunas fueron producidas cuando este residía en el Mamüll Mapu (país del monte) o Tierra Adentro como indígena soberano, en tanto que otras remiten a su posición de sometido, con experiencias como soldado, baqueano, cristiano, comisionado y preso. No es azaroso que sus

3 Panghitruz Guor o Mariano Rosas era hijo del cacique Painé. Cuando era niño fue capturado y destinado a la provincia de Buenos Aires. En ese contexto, el gobernador Juan Manuel de Rosas lo apadrinó y educó. A fines de la década de 1840 retornó a sus tierras, convirtiéndose en los años `60 y `70 en un cacique de relevancia.

4 La denominación Tierra Adentro era parte del vocabulario corriente del siglo XIX y hacía alusión al territorio que se extendía al sur de los fuertes y fortines, es decir, al espacio habitado por los indígenas de Pampa y Patagonia.

5 Lebucó (agua que corre) es el topónimo que define el área donde estaban ubicadas las tolderías (viviendas) de los caciques Mariano Rosas y Epumer Rosas en proximidades del actual poblado de Victorica, provincia de La Pampa.


ARCHIVO HISTÓRICO
AHCSF
Convento San Cayetano
SAN CRISTÓBAL

CARTA, AHCSF, DOC. 855, MARTÍN LÓPEZ A MARCOS DONATI, 2 DE ABRIL DE 1878.

registros se pierdan en paralelo con la conclusión de la Frontera Sur, es decir, en simultáneo a la construcción de una historia argentina sin "indios". Aquí radica el verdadero desafío y potencial de las biografías que nos impulsan a generar rupturas con las narrativas abstractas y homogeneizadoras asignadas por los regímenes de memoria construidos por los Estados nacionales (Pacheco de Oliveira, 2019).

Martín López: un recorrido posible

A pesar de los desarrollos reseñados, en la República Argentina la historia indígena sigue formando parte de las narrativas subalternizadas, con la particularidad de reproducirse en la memoria social como sinónimo de pasado y de poblaciones por fuera de la historia global, nacional y regional. Para nosotras, el devenir de los ranqueles no puede ser entendido sin considerar sus vínculos con los hispano-criollos y sus descendientes. En simultáneo, la complejidad del proceso formativo de la Argentina contemporánea no se dimensiona en su totalidad si se omite el accionar indígena. Por esta razón, y siguiendo a Dantas (2022), para seguir los pasos de Martín López es necesario apuntar a las distintas escalas y localizaciones en las que se insertan los eventos, procesos y relaciones que constituyen cada contexto histórico.

A medida que transcurrían las primeras décadas del siglo XIX el antiguo territorio del virreinato del Río de la Plata empezó a ser conocido como la Confederación Argentina. Esta unidad visible en el plano internacional era la cara opuesta de las disputas político-económicas entre las catorce provincias herederas del orden colonial hispano que definían acciones (materializadas en guerras y pactos) tendientes a conformar una estructura estatal por encima de sus tan cuidadas autonomías. Las palabras federales y unitarios definían el lenguaje político mientras daban cuerpo a la violencia entre unos y otros. El conflicto se acentuó cuando estas le otorgaron al general Juan Manuel de Rosas (gobernador de la provincia de Buenos Aires) la facultad de representarlas en el exterior. Esta delegación de poder incluía los vínculos con otros Estados occidentales y el sostenimiento de las relaciones con las "naciones" indígenas que habían logrado mantener su autonomía política-territorial. La presencia de estas marcaba los límites de la Confederación Argentina, ya que al noreste estaba el área conocida como "Gran Chaco" y en el extremo austral la "Frontera Sur", que colindaba con las regiones de Pampa y Patagonia, que eran habitadas por boroganos, salineros, ranqueles, pehuenches, manzaneros, tehuelches, etc.

Martín López habría nacido en la década de 1830 en las pampas o en el Mamüll Mapu, en lengua nativa. Desconocemos el nombre que le asignaron sus progenitores como también los datos de su filiación. No obstante, sabemos que fue educado por los jesuitas en la ciudad de

Córdoba; donde aprendió a leer y escribir, además del oficio de sastre[6]. Allí habría sido bautizado y desde entonces podemos seguir sus rastros por su nombre en español (o cristiano según la usanza de la época): Martín (J. o Y.) López. Por su apellido, pensamos que podría haber sido ahijado del gobernador de Córdoba Manuel "Quebracho" López o alguno de sus parientes. Si bien no tenemos certeza sobre el modo en que llegó a Córdoba, por el contexto de época es posible que su traslado desde la región de Lebucó hacia dicha ciudad (700 km entre un punto y otro) estuviese ligado a su condición de prisionero y/o rehén.

En los años `30 las autoridades políticas de las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba, San Luis y Mendoza, nucleadas detrás de la figura de Rosas, impulsaron distintas acciones para avanzar territorialmente sobre los grupos indígenas de Pampa y Norpatagonia. Aquellos que habitaban en el oeste de la actual provincia de Buenos Aires, quedaron bajo el paraguas del "Negocio Pacífico de Indios" implementado por el gobernador porteño. Con los años, boroganos y catrieleros pasaron a ser "indios amigos" racionados en forma permanente, con la condición de vivir militarizados en la frontera (Ratto, 1994; Pedrotta y Lanteri, 2015). En contraste, sobre los ranqueles (concebidos como enemigos) recayeron entre 1833-1836 varias expediciones punitivas (Jiménez *et.al*., 2015; Tamagnini, 2016). Uno de los resultados de tales campañas fue la captura masiva de mujeres y niños, destinados a viviendas urbanas y rurales de políticos, militares y familias de relevancia económica residentes en distintos puntos del territorio argentino. La otra vía de instalación de indígenas en las provincias tiene que ver con la antiquísima práctica de intercambio de rehenes. En situaciones de tratativas diplomáticas, los caciques ranqueles entregaban a los "cristianos" a sus parientes cercanos como prendas de paz. Estos quedaban a disposición de las autoridades de turno hasta la concreción del acuerdo, aunque esto podía extenderse por un largo período si las tensiones persistían (Tamagnini y Pérez Zavala, 2016). En las décadas rosistas esta modalidad fue constante e hizo que muchos de los indígenas afectados por estas políticas, además de hacerse bilingüe, aprendieran y resignificaran las costumbres, usos y prácticas de la sociedad receptora.

Los pasos de Martín López se nos "pierden" durante la década de 1850, cuando luego del derrocamiento de Juan Manuel de Rosas (batalla de Caseros, 1852) la provincia de Buenos Aires se conformó como un Estado independiente de la Confederación Argentina, cuya sede fue Paraná (capital de la provincia de Entre Ríos). En ese marco, en 1854 los ranqueles acordaron un tratado de paz que habilitó la presencia continua de comitivas indígenas en las provincias confederadas. Seguramente, Martín López fue parte de las mismas, o bien interactuó con las que llegaron a la ciudad de Córdoba.

En acuerdo con los compromisos pactados, en las batallas de Cepeda (1859) y Pavón (1862) los ranqueles participaron activamente, aportando hombres al ejército confederado y realizando malones estratégicos sobre la provincia de Buenos Aires. No obstante, con la victoria de la

6 En 1870, el dominico Vicente Burela narró "hay muchos indios cristianos como el cacique Mariano y su secretario Martín López que sabe leer y escribir y recibió una educación esmerada en Córdoba por el R. P. Fondá y demás Jesuitas, a quienes el recuerda con mucha satisfacción y gratitud. Fue casado en Córdoba y después de enviudar se fue al Desierto". AHCSF, Copia mecanografiada del "Informe de Burela" sobre la Expedición al Desierto (1868-1869), carta de Vicente Burela a Nicolás Avellaneda, Mendoza, 25/05/1870. En 1838 el gobernador Manuel López autorizó a los jesuitas a volver a instalarse en Córdoba y Fondá fue uno de los que llegó (Bruno, 1975, p. 144; Ayrolo, 2007, p. 113).

última sobre la Confederación Argentina, estos fueron caratulados como hostiles a la emergente República Argentina, presidida por Bartolomé Mitre (Pérez Zavala, 2014). En ese lapso, identificamos a Martín López en su tierra natal haciendo uso de sus habilidades en el manejo de la lengua española. Su caligrafía se puede observar en una carta escrita en enero de 1865 en "LeufuCó". Si bien el remitente de esta es el cacique Mariano Rosas, que interactuaba diplomáticamente con el gobernador de San Luis Justo Daract, en la "Posdata" se revela su identidad: "*Señor me asa el favor de mandarme una Camisa y Calsonsillo y un chiripa y poncho a este su pobre escrivano su seguro S.S. M.M. Martín Y. Lopez*"[7].

En el momento de confección de esta epístola, el Gobierno argentino estaba intentando hacer un tratado de paz con los ranqueles ya que las tropas se estaban alistando para sumarse a la Triple Alianza que enfrentaría al Paraguay (1865-1870) y, en paralelo, hacían frente a las montoneras provinciales opuestas al rumbo atlántico de la economía argentina[8]. Ambos conflictos generaron la movilización de los efectivos apostados en la Frontera Sur e hicieron necesaria una tregua en los planes de avance sobre el territorio indígena. Con la participación como escribiente de Martín López, en junio de 1865 los ranqueles Mariano Rosas[9] y Manuel Baigorrita concretaron tratados con el Gobierno Nacional. Condicionados por los recurrentes malones y los estallidos de las montoneras sobre Córdoba y San Luis, estos duraron pocos meses (Tamagnini y Pérez Zavala, 2003).

En 1869 el Gobierno argentino (con el amparo de la ley Nº 215/1867) dispuso el avance de la frontera desde el río Cuarto al río Quinto. Este traslado hacia el sur de los fuertes y fortines impactó directamente en la territorialidad indígena, motivo por el cual, a inicios de 1870, los emisarios de los caciques ranqueles impulsaron un nuevo tratado de paz. En estas negociaciones Martín López tuvo un rol protagónico. En ocasión de la "excursión" que realizó en mayo de ese año el coronel Lucio V. Mansilla a las tolderías, nuestro biografiado participó como lenguaraz en las conversaciones que este sostuvo con Mariano Rosas. En uno de sus pasajes, el militar apuntó que al norte de Lebucó había encontrado a "*mi compadre, el indio Manuel López, educado en Córdoba, que sabe leer y escribir*" (Mansilla, 1993, p. 581).

Si bien el coronel lo llama Manuel, los datos contextuales permiten afirmar que se trata de Martín López, su "compadre". En aquel tiempo este indígena estaba casado con Cristina Cruz Guanque. A uno de sus hijos, el franciscano Marcos Donati, que también había participado de la excursión reseñada, lo bautizó con el nombre de Marcos, asentando como padrinos a Lucio V. Mansilla y Tránsito Bustos.[10] El fraile buscaba evangelizar a los ranqueles y, en aquella ocasión, impartió dicho ritual a una veintena de menores, hijos de los caciques, pero también de cautivos

7 Archivo personal de la familia Justo Daract, carta de Mariano Rosas a Justo "DaraCat" (Daract), "LeufuCo", 21/01/1865. Gentileza de Adriano Cavallín.

8 Varios de los líderes de las montoneras eran antiguos jefes del ejército confederado (por ejemplo, Ángel "Chacho" Peñaloza o Juan Saá habían combatido en las filas de Justo José de Urquiza). En sus alianzas con los ranqueles, estos llevaron a cabo acciones conjuntas como sublevaciones y malones simultáneos, transmisión de información, recepción de refugiados en las tolderías (Tamagnini y Pérez Zavala, 2003).

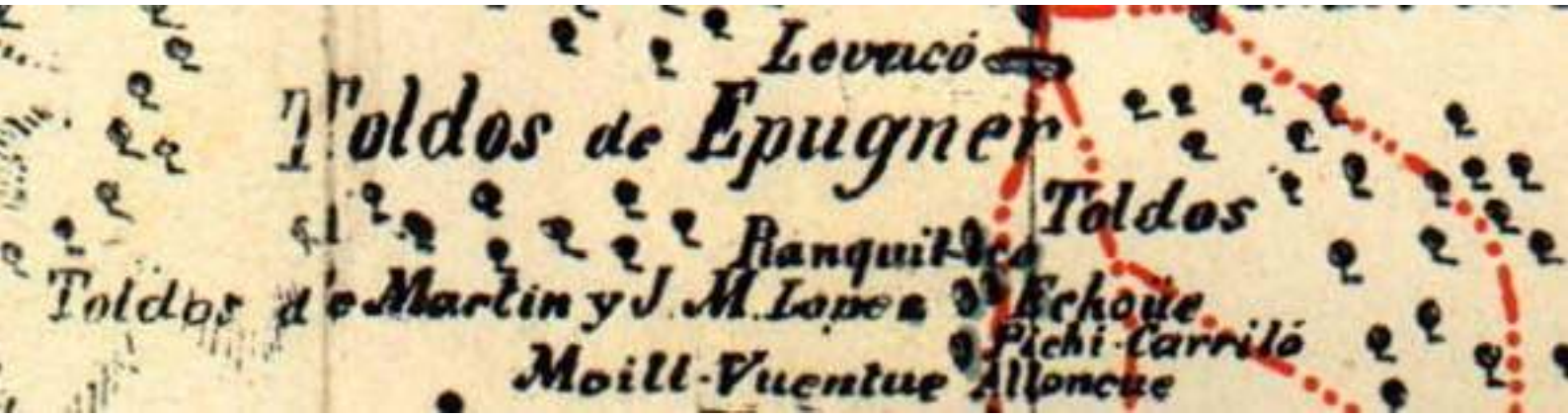
9 Servicios Históricos del Ejercito (SHE), Campaña contra los indios, Doc, 811, tratado de paz entre el Gobierno argentino y los ranqueles. Ratificado por Mariano Rosas en "LeufuCó", 22/06/1865 (caligrafía de Martín López).

10 Archivo de la Parroquia de Nuestra Señora de la Merced, Libro de bautismos 1; f. 2, Lebucó, 04/1870.

y refugiados cristianos que vivían en el Mamüll Mapu (Pérez Zavala, 2021).

En ese escenario definido por la formación de alianzas parentales, predominó el conflicto interétnico. El tratado caducó rápidamente, sin poder siquiera frenar las dos expediciones punitivas que, en mayo de 1871 y 1872, asolaron a los ranqueles. La ocurrida el último año, bajo el mando del general José Miguel Arredondo, capturó más de un centenar de indígenas ligados al cacique Mariano Rosas. Estos fueron ubicados en el paraje Las Totoritas, a dos leguas de Villa Mercedes (provincia de San Luis). Meses después algunos parientes de los apresados, aglutinados tras el capitanejo Simón Martín o Martínez, se presentaron a los jefes castrenses. Así, con 32 lanceros, se formó el Piquete de Indios Amigos de Simón, con asiento en Villa Mercedes hasta 1882[11]. En los años venideros se sumaron más ranqueles, que, además de ser militarizados, fueron evangelizados por el franciscano Donati.

Es probable que, en 1872, Martín López haya apelado a sus conocidos residentes en las provincias de Córdoba y San Luis para rastrear el destino de las familias capturadas y, quizá, haya intermediado en el traslado del grupo del capitanejo Simón Martín a la frontera. No es un detalle menor el hecho de que en el mapa oficial de la "Conquista del Desierto" (1879) del coronel Manuel Olascoaga se indique "Toldos de Martín y J. M. López", a unos 20 kilómetros al sur de Lebucó. Según lo enuncia una carta de 1872 de Martín López, su vivienda estaba en el paraje "Ygacho=uee" ("Echohue"), aledaño a la laguna Añancué (actual sur de Victorica).



EXTRACTO DEL PLANO DEL TERRITORIO DE LA PAMPA Y RÍO NEGRO. AHCSF, MAPOTECA, OLASCOAGA, 1880.

11 En Villa Mercedes actuaron el Piquete de Indios Amigos de Simón (1872-1882) y el Piquete de Indios Amigos de Cayupán (1878-1880). Después de la "Conquista del Desierto" estos cuerpos fueron unificados y asentados en Victorica (fuerte creado en 1882). Por su parte, en el fuerte Sarmiento (provincia de Córdoba) los ranqueles militarizados entre 1874 y 1883 fueron distribuidos en la Compañía Única de Indios Auxiliares, el Piquete de Indios de Santa Catalina y el Escuadrón Ranqueles (dos compañías). Entre ambos espacios identificamos cerca de 1.300 lanceros, mujeres y niños. Para ello, empleamos las listas de revista, que son registros nominales generados para enumerar mensualmente a cada integrante de los cuerpos del ejército argentino. También usamos las listas de ración que remiten a las familias de los soldados (Pérez Zavala, 2021, 2023).

Por su parte, las cartas que en 1872 los caciques Mariano Rosas y Manuel Baigorrita Guala le enviaron al padre Donati a través de distintos intermediarios, aluden a los efectos de las expediciones citadas y a sus gestiones para encausar un nuevo tratado. En octubre de 1872 los frailes Moisés Álvarez y Tomás María Gallo ingresaron al Mamüll Mapu como comisionados del Gobierno Nacional. Martín López participó en los parlamentos, inclusive el acta indica "a ruego del cacique Mariano Rosas por no saber firmar, firmó el escribiente este tratado en Leufucó a 24 de Octubre de 1872. Martín J. Lopez"[12]. Al día siguiente, dicho mediador le envió otra misiva al franciscano con detalles del acuerdo[13] que duró hasta 1878 y habilitó la pervivencia de indígenas soberanos. Pero en ese lapso, la vida de muchos ranqueles cambió en forma significativa al trasladarse a vivir en los fuertes y fortines.

En la posdata de la carta de López del 25 de octubre de 1872, este indica: "*me dice el padre moisés Alvarez que manda decir su Reverencia q' el Gobernador de Córdoba*[14] *se había acordado de mí y digo a su Padre que deseo ir a Córdoba, pero lo dejo a la disposición de su R. y deseo me diga su parecer*".[15] No contamos con fuentes que esclarezcan el tenor de estas conversaciones. Pese a ello, una lista de revista proveniente de Villa Mercedes apunta que el 20 de diciembre de 1873 Martín López y su hijo Marcos fueron dados de alta como soldados (con pago de $6 mensuales) en el Piquete de Indios Amigos de Simón. Si bien desconocemos las razones que lo llevaron a "venirse a la cristiandad", renunciar al estipendio asignado como escribiente de Mariano Rosas ($15)[16] y vestir uniforme castrense, hipotetizamos que su migración fue planificada colectivamente porque este fenómeno se acentuó con el paso de los meses y años. Como consecuencia de los ingresos sistemáticos de partidas corredoras del ejército a los toldos, la toma de indígenas, de ganado y la expansión de la viruela, las "presentaciones" de grupos de ranqueles (lanceros y sus familias) a los comandantes de Sarmiento y Villa Mercedes se reiteraron (Pérez Zavala, 2021).

Los ranqueles asentados en la frontera del río Quinto convivieron con la "peste" de viruela y con la desazón de las promesas incumplidas. Al reducirse, coercitiva o voluntariamente, el Gobierno Nacional les había prometido tierras, ganado, semillas, raciones y sueldos. Pero las prácticas castrenses eran cada vez más compulsivas, al tiempo que se diluían las posibilidades de adquirir un terreno propio (Pérez Zavala y Tamagnini, 2022). En agosto de 1875 Martín López acompañó con su firma una nota enviada por el capitanejo Simón Martín, el lenguaraz Tránsito Mora y 33 "padres de familia" al proveedor del ejército Pablo Pruneda en la que le reclamaban al gobierno los bienes adeudados. En dicha carta, estos ranqueles agregaron:

12 Archivo Enrique Fitte (AEF), 1872, Sección VIII, 79 (1), Doc. Nº 811, Tratado de paz entre el Gobierno Nacional y los caciques Manuel Baigorria, Yanquetruz, Mariano Rosas y Epumer (acta de negociación). SHE, 1872, Campaña contra los Indios, Doc. Nº 1188. Tratado de paz (acta oficial).

13 AHCSF, Doc. 256a: carta de Martín López a Marcos Donati, Ygacho=uee, 25/10/1872.

14 Posiblemente aluda al gobernador de entonces Juan Antonio Álvarez (Manuel López había muerto en 1860).

15 AHCSF, Doc. 257b: carta de Martín López a Marcos Donati, Lebucó, 25/10/1872 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 61-62).

16 AHCSF, Doc. 622: carta de Martín López a Julio A. Roca, Donati, Villa Mercedes, 4/06/1876 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 94).

> […] en esta rebolucion pasada al saber la muerte del General Ibanosqui los pusimos en cuidado y como sabiamos que era puesto por el gobierno los pusimos en consulta que nosotros debiamos cumplir al Gobierno Nacional y a la buelta del General Arredondo de Cordoba los dijo que nos aprontaramos para marchar y le dijimos que si esa orden del Gobierno y nos dijo que no y entonces le dijimos que si eso nos abia prometido cuando nos trajo a esta que el nos abia dicho que si abia alguna Guerra en la Republica no los abia de comprometer[17].

Fragmentos como el antedicho remiten a los vínculos socio-políticos construidos por estos indígenas que, desde su residencia en la frontera, quedaron involucrados en las disputas políticas argentinas. En 1874 se hicieron las elecciones que llevaron a la presidencia a Nicolás Avellaneda. Pero su contrincante, Bartolomé Mitre desconoció los resultados e impulsó motines en diferentes puntos del territorio nacional. A la "revolución mitrista" de setiembre de 1874, como se la conoce historiográficamente, adhirieron algunos militares que prestaban servicio en la Frontera Sur. Este fue el caso de los generales José Miguel Arredondo y Teófilo Ivanowski con asiento en Villa Mercedes. Los lanceros del Piquete de Indios Amigos de Simón Martínez intentaron ser reclutados para derrocar a las nuevas autoridades. A su vez, los ranqueles que residían en Sarmiento fueron aglutinados por el coronel Julio A. Roca que, con el paso de las semanas, sofocó el accionar de su superior, el general Arredondo y se consolidó como referente del presidente Avellaneda (Pérez Zavala, 2014).

En paralelo, los ranqueles militarizados tenían que participar en las expediciones sobre los toldos dispuestas por los mandos castrenses. El justificativo que se esgrimía era la recuperación del ganado tomado en pequeños malones, pero en realidad se trataba de una estrategia para atemorizar a los indígenas que permanecían en el Mamüll Mapu y propiciar su traslado a los fuertes. Martín López debió haber sido parte de estas partidas corredoras, cuyo resultado fue la incorporación de los lanceros retenidos a los piquetes de sus antiguos caciques o capitanejos, rearmándose así los lazos intraétnicos (Pérez Zavala, 2021). López seguía ligado a sus parientes de Lebucó. En 1876, fray Álvarez apuntó que Gregorio Vieira, un ranquel de Sarmiento, "*se robó una joven india con quien desea casar*". Como los padres de la misma vivían en "tierra adentro" y Martín López era su tío, Vieira le envió a este las propuestas de dote[18].

Siguiendo con la familia de Martín López, debemos indicar que no todos sus hijos estaban con él. Marcos (el ahijado del coronel Mansilla) revistaba en el Piquete de Indios Amigos de Simón (12/1873-2/1880) pero residía en la casa de fray Donati[19]. Su hermano Francisco estaba en la casa del comandante Panelo en Villa Mercedes, no iba a la escuela y "*solo esta para los*

17 AHCSF, Doc. 552: carta de Martín Simón, Francisco Mora y Martín López a Pablo Pruneda, Villa Mercedes, 14/08/187 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 86-89).

18 AHCSF, Doc. 700: carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati, Sarmiento, 17/12/1876 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 163).

19 AHCSF, Doc. 978: carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati, Sarmiento, 28/12/1878 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 188).

mandados"[20] pese a que también fue registrado en la lista de revista del cuerpo antes indicado.[21] Es probable que su esposa Cruz y su hija Carmen también fueran parte del servicio doméstico de las familias "decentes" de San Luis. Por su parte, al volver sobre los pasos de Martín López apreciamos que su vida como soldado tuvo vaivenes. En 1876, en una carta autobiográfica dirigida al comandante Julio A. Roca afirmaba lo siguiente:

> [...] Yo indio de los Ranqueles Departamento del Casique Mariano Rosas me bine con los de mi familia aesta estando de escribiente del dicho casique con un sueldo de quinse pesos volivianos y asiendoseme partisipe de las Rasiones que lesda por el tratado de Paz.
> Ganando quinse pesos mensual y las demas raciones Trimestral me destituy de todo afin de benirme al Cristianismo para enseñar a mis hijos el rejimen del Cristiano y yo travajar y remediar nuestras pobresas mi ofisio es Sastre aprendi en Córdoba, oy me ampuesto en la partida de los Lenguaraces amas de noser Caquiano estoy asta el presente en el Fuerte Viejo relevaron a los demas indios y yo quede de que modo puedoyo aora remediar a mi familia en el Servisio todos los dias sin poder trabajar para bestirme yo y mi familia oy me beo en la suma nesesidad, siendo de que podían mejorar con mi trabajo y el Apoyo del Gobierno de la Nacion que los tiene prometido a todos los indios que haygamos a la sazon mis paisanos se rien de mi disiendome que y despresiado mi pais por estar entre Cristianos que al presente mas abria adquirido en mi pais y no en otro. [...] Martín J. López.[22]

En otra de sus cartas, este ranquel señala que en marzo de 1877 fue sumariado y apresado mientras trabaja en la "Yglesia", aparentemente por no querer darle una cautiva al comandante Julio Ruiz Moreno, que la quería para "el servicio" doméstico.[23] En mayo de 1878, por pedido de Epumer Rosas (hermano de Mariano, fallecido en agosto de 1877), dicho militar lo puso "en libertad", con la condición de que oficiara de escribiente del cacique durante las tratativas de paz. López no estaba de acuerdo con la orden porque se había separado "antes de ellos", pero la cumplió: fue a Lebucó y regresó a la frontera con los comisionados ranqueles.[24] Con estos, más el padre Donati, partió en tren desde Río Cuarto a Buenos Aires, en un viaje de unos 600 kilómetros. La renovación del tratado de paz 1872 se concretó el 30 de julio de 1878. Avellaneda seguía siendo presidente de la República Argentina y su nuevo ministro de Guerra y Marina

20 Se refiere a hacer tareas o encargos para alguien.

21 AHCSF, Doc. 931: carta de Martín López a Marcos Donati, Villa Mercedes, 17/09/1878; Doc. 451: carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez, Villa Mercedes, 1/09/1874 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 115-116; 237). SHE, LR 688, Frontera Sur de San Luis, PIAS, Villa Mercedes, 1/01/1877.

22 AHCSF, Doc. 622: carta de Martín López a Julio Argentino Roca, Villa Mercedes, 4/06/1876 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 94).

23 AHCSF, Doc. 855: carta de Martín Y. López a Marcos Donati, Sin lugar, 2/04/1878. La misiva reproduce una nota que López envió al comandante Julio Ruiz Moreno.

24 AHCSF, Doc. 1001: carta de Martín J. López a Marcos Donati, Martín García, 18/03/1879 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 119).

era el general Roca.[25] Una vez concretado este pacto, las comitivas ranqueles regresaron a la frontera puntano-cordobesa y desde allí *"a tierra adentro por cumplir con lo que se me avia ordenado*". Pero, dirá años después Martín López, se lo dio por "desertor" del ejército.[26]

Este cambio abrupto en su condición se vincula con el giro producido en la política del Estado argentino para con los indígenas: el 4 de octubre de 1878 el Congreso Nacional sancionó la ley Nº 947 que habilitó al ministro de Guerra y Mariana a ejecutar el traslado de la Frontera Sur hasta los ríos Negro y Neuquén. Desde la postura de Lenton (2005), este fue el instrumento legal que permitió el despliegue de prácticas genocidas sobre los indígenas. El tratado de paz de 1878 fue efímero: al promediar ese mes, y en ocasión de que una comitiva ranquel se acercara a Villa Mercedes a buscar de raciones, las fuerzas del coronel Rudecindo Roca las emboscaron. Se produjo así la "matanza de Pozo de Quadril", en la que varios lanceros fueron muertos y otros aprisionados. En paralelo, desde el fuerte Sarmiento, el coronel Eduardo Racedo ingresaba al Mamüll Mapu, iniciando una serie de campañas de "ablandamiento" que se extendieron hasta febrero de 1879 y aprisionaron a gran parte de los ranqueles que resistían (Pérez Zavala, 2020). Estas expediciones abonaron el terreno de la "Conquista del Desierto" (mayo-setiembre de 1879), que involucró el despliegue de cinco columnas del ejército argentino sobre Pampa y Norpatagonia con la consiguiente muerte, expulsión y prisión de sus habitantes. El destino de estos fue diverso (Tucumán, Córdoba, San Luis, Mendoza, Buenos Aires, etc.).

En adelante la condición de los indígenas que habían permanecido autónomos y la de los que vivían en los fuertes se amalgamó. A todos, el Gobierno Nacional los concibió como sometidos. Martín López no fue la excepción ya que aun después de revistar durante ocho años en las fuerzas castrenses, fue capturado en su tierra natal y trasladado a la isla Martín García, al igual que los caciques Epumer Rosas, Melideo y Llancamil. En este lugar, definido por Nagy y Papazian (2010) como un "campo de concentración", fueron alojados indígenas llevados desde diversos lugares. Entre diciembre de 1878 y marzo de 1879 Martín López figura en las nóminas de "Indios en depósito", que incluían a los fallecidos y a los "remitidos a Buenos Aires" (Literas y Barbuto, 2021, p, 384).

A mediados de 1879 Martín López dejó la isla Martín García para revistar como soldado en Plaza del Parque (Buenos Aires) en el Batallón N° 8 de Línea al mando del coronel Antonio Donovan. Este nuevo destino toma sentido si tenemos en cuenta el escenario político y electoral de la Argentina: finalizaba el mandato del presidente Avellaneda y los candidatos a sucederlo disputaban su lugar con electores y batallones. En junio de 1880 se produjo una contienda entre las fuerzas ligadas al gobernador de la provincia de Buenos Aires (Carlos Tejedor) y las del Gobierno Nacional nucleadas por el ministro de Guerra y Marina (Julio A. Roca), que sumaron a indígenas apresados. Fotheringham (1970, p. 485) apuntó que los dos batallones que más "*odio inspiraban a los provinciales eran el 7° y el 8°*". El primero estaba a cargo del teniente Fraga

25 En el artículo 15º se indica "A ruego del Cacique Huenchugner Martín López Secret° de Epumer". SHE, Campaña contra los indios, Doc. N° 1346, Tratado de paz entre el Gobierno Nacional y los caciques Epumer Rosas y Manuel Baigorria.

26 En la lista de revista del Piquete de Indios Amigos de Simón de agosto de 1878, al lado de Martín López, está la leyenda "C P Licencia de s. en Bs. As." En la de setiembre se apunta "A los toldos" y en la de octubre se le da de baja por "por ausente". SHE, LR 688, Frontera Sud de San Luis, PIAS, Villa Mercedes, 1/08, 1/09 y 1/10/1878.

y se nutría de los indígenas apostados en Trenque Lauquen y Junín; el segundo, dirigido por el coronel Donovan, contaba con nativos tomados durante las expediciones de 1878-1879. Lenton (2005, p. 99) agrega que, resuelto el conflicto en favor del Gobierno Nacional, los regimientos fueron a Buenos Aires para revistar ante las máximas autoridades y que cuando desfiló el 8º los soldados (indígenas) fueron atacados por el público porteño. Tal vez, Martín López fue parte de este tránsito tumultuoso por las calles de Buenos Aires.

El último registro que tenemos de López nos lleva otra vez a la isla Martín García donde revistaba como soldado (09-12/1880) en el Piquete de Caballería Guarda Costa a cargo de los caciques Centeno y González (Literas y Barbuto, 2021, p. 370-371). Desde sus asientos en ella y en Buenos Aires, López le avisó al padre Donati que "*si estaba vivo*" y le contó sus innumerables padecimientos. Le recriminaba que se lo había dado por "*desertor*", motivo por el cual le pedía al misionero que gestionara su baja del ejército. Se definía como un "*pobre cristiano*" ligado a los sacerdotes de la isla Martín García y de una iglesia en Buenos Aires. En forma insistente preguntaba por el paradero de su esposa Cruz, de sus hijos y de su "*mamita bastante cargada de años*". Le imploraba a Donati por el cuidado de estos y le pedía que "*sean unidos y se socorran uno a los otros*"[27].

Solo a modo de ejercicio, debemos decir que si anudamos el recorrido de Martín al de su hijo Marcos advertimos algunas continuidades intergeneracionales. Quizá por pedido de su padre, fray Donati realizó numerosas gestiones para que "Marquitos" fuese a Córdoba capital a aprender un oficio.[28] En enero de 1879 Agustín Garzón, un rentista de esa ciudad, le decía al misionero que el italiano Juan Morra había aceptado al "*indiesito*" en su "*casa de negocio*" (fábrica de fideos) con el puesto de "mayordomo" y que le permitiría "*asistir á la escuela de noche á aprender los varios que él quiere estudiar*". Al mes siguiente, Morra le escribió al fraile diciéndole que estaba con "*su querido Marcos Naupui"*, que pronto aprendería "*su profesión*", recibiría "*la mejor educación*" y que en el día de San José lo haría "*sentar en la sociedad de los obreros*" porque la Compañía de Jesús daba los domingos "*congregacion y sermon por la noche*"[29]. Con el paso de los meses las relaciones entre Marcos y el italiano se habrían deteriorado, debiendo Donati buscar otro "acomodo" en la ciudad de Córdoba. Garzón hacía lo posible, pero consideraba que sería "*difícil conseguirlo á causa del color del muchacho*". Mientras tanto, Marcos vivía en lo de "*unas sirvientas*", es decir, en la casa de "*Catalina Villanu Napahi*", quizá una pariente enviada años atrás a la capital. En diciembre de 1879, Marcos López le avisó a Donati que estaba en Córdoba decidido a "*aprender el oficio*"[30]. En adelante la correspondencia de los López desaparece, no así su historicidad.

27 AHCSF, Doc. 1001, 1039 y 1071: cartas de Martín López a Marcos Donati, isla Martín García, 18/03/1879, Buenos Aires, 1/07/1879 y 10/1879 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 118-120).

28 AHCSF, Doc. 730c: carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez, Villa Mercedes, 29/04/1877 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 262-263).

29 AHCSF, Doc. 983 y 1009: cartas de Agustín Garzón a Marcos Donati, Córdoba, 19/01 y 3/4/1879; Doc. 991: carta de Juan Morra a Marcos Donati, Córdoba, 16/02/1897 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 466-467).

30 AHCSF, Doc. 1021a y 2601: cartas de Agustín Garzón a Quírico Porreca, Córdoba, 9 y 22/05/1879; Doc. 1104: carta de Marcos Huapai a Marcos Donati, Córdoba, 1/12/1879 (Tamagnini, [1994] 2011, p. 122).

Trayectorias anudadas y destinos múltiples

La decisión de biografiar a Martín López siguiendo sus múltiples itinerarios no es neutra. Ella remite al vínculo disciplinar entre la Historia Social, la Antropología, la Etnohistoria y los Estudios Subalternos, que nos permite estudiar relaciones sociales en clave identitaria sin perder de vista las jerarquías de poder entre los grupos involucrados y las variaciones de escala.

La historia de López nos lleva a definir algunos ejes de análisis que enlazan los procesos colectivos con las trayectorias de vida: políticas bélicas, diplomáticas y evangelizadoras; itinerarios geográficos de indígenas en distintos puntos de la República Argentina; movilidad en la condición de los indígenas (presos, rehenes, presentados, colocados, militarizados, etc.); vínculos de parentesco y redes políticas entre indígenas y cristianos; actividades laborales desempeñadas por indígenas, su alfabetización y escolarización; bilingüismo y mediadores interétnicos; acciones/ prácticas de negociación y/o resistencia; continuidades, rupturas y resignificaciones en las demarcaciones étnicas, entre muchos otros.

Buena parte de la trayectoria del ranquel retratado transcurre por una territorialidad ampliada que ligaba al Mamüll Mapu con los límites sur de las provincias de San Luis (Villa Mercedes) y Córdoba (Sarmiento, Río Cuarto) y a través de estas con la dinámica formativa de la República Argentina. Los movimientos de López también nos llevan a las ciudades de Córdoba y Buenos Aires, así como a la isla Martín García, destino de buena parte de los indígenas sometidos hacia 1878-1880 (Mapa 1).

A contrapelo de las narrativas de la historiografía tradicional argentina, los 50 años de la vida de Martín López que pudimos reconstruir aluden a una multitud de acontecimientos que son conectores, pero también quiebres de procesos de corto, mediano y largo alcance en los que, por otra parte, el devenir de indígenas y argentinos se articula en una historia común sujeta a "destiempos". La última noción la aporta de Souza Martins (1996) al plantear que en las fronteras interétnicas conviven de manera conflictiva distintas historicidades ancladas en formas específicas de concebir y habitar el tiempo, el espacio y la cotidianidad. La biografía de López muestra tanto la magnitud de los cambios vivenciados por los indígenas del siglo XIX como la continuidad de ciertas prácticas asimétricas de vinculación interétnica. Cada evento (único e irrepetible en su materialidad) que recorre esta biografía se nos presenta como un abanico de posibilidades analíticas y empíricas según sigamos la senda de sus protagonistas, con sus perspectivas de mundo, decisiones y acciones, más el impacto de las últimas en la interconexión entre las historias global, nacional, local, familiar e individual.

El recorrido presentado nos ubica en una temporalidad que trasciende las cronologías clásicas de la historia argentina y ranquel. La vida de López transcurre en el período formativo del Estado argentino, atravesando los vaivenes de la Confederación Argentina encabezada por Juan Manuel de Rosas (1835-1851), los de la impulsada por Justo José de Urquiza y Santiago Derqui (1852-1861) y el "proceso de organización nacional" de la República Argentina (1862-1880). En paralelo, los liderazgos ranqueles vivenciaron modificaciones significativas que incluyeron tanto a los grupos que permanecieron autónomos como a los que tuvieron por destino la Frontera

Sur de Córdoba y San Luis. También, la biografía de Martín López condensa la diversidad de políticas diseñadas y aplicadas por los distintos gobiernos nacionales y provinciales para tomar posesión del territorio indígena y lograr el dominio de su población. Y, a la vez, las distintas estrategias políticas y redes sociales impulsadas por los ranqueles (como colectivo, familias y/o individuos) para enfrentarlas. En coincidencia con Melo (2022), al repasar y repensar los caminos transitados por los indígenas logramos acceder a los significados de las disociaciones territoriales y sociales vividos por estos y entender sus constantes esfuerzos para impulsar sus derechos.

En síntesis, según el prisma adoptado, podemos analizar el recorrido de Martín López como una o muchas trayectorias; como una biografía entre tantas, o bien como aquella que nos habilita a problematizar el modo en que podemos operativizar las conexiones entre lo individual y lo colectivo. Asumimos las últimas opciones al entender que los quiebres en la vida de dicho ranquel, a veces impuestos, en ocasiones definidos en base a su propio accionar, pueden pensarse como un/unos nudos. Es decir, como "*lazo que se estrecha y cierra de modo que con dificultad se pueda soltar por sí sólo, y que cuanto más se tira de cualquiera de los dos cabos, más se aprieta*". También podemos apelar a la metáfora del árbol, como "*parte del tronco por la cual salen las ramas, y en estas, parte por donde arrojan los vástagos*".[31] Es decir, los pasos de cada individuo se producen a partir de la articulación de corporalidades y subjetividades específicas inmersas en entramados sociales que habilitan prácticas cotidianas normativizadas y con significados múltiples. A su vez, cada punto de inflexión, impulsa una nueva rama, que otros individuos harán frondosa o dejarán secar.

Bibliografía

AYROLO, V. **Funcionarios de Dios y de la república**. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales. Buenos Aires: Biblos, 2007.

BECHIS, M. Repensando la sucesión Yanquetruz-Painé-Calvan, una contribución a la destrivialización de la historia ranquelina. **Memorias de las Jornadas Ranquelinas.** Santa Rosa: Gobierno de la Provincia de La Pampa, p. 181-193, 1998.

BECHIS, M. La vida social de las biografías: Juan Calfucurá 'líder total' de una sociedad sin estado. In: SAUTU, R. (comp). **El método biográfico.** Buenos Aires: Lumiere, , 2004, p. 185-213.

31 Diccionario de la Real Academia Española (2023), nudo. https://dle.rae.es/nudo?m=form

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. de Moraes; AMADO, J. **Usos e abusos da História oral.** Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-192.

BRUNO, Cayetano. **Historia de la Iglesia en la Argentina.** Volumen Décimo (1841-1862). Buenos Aires: Don Bosco, 1975.

DANTAS, M. Trajetórias entrelaçadas: Agostinho José Panaxo Arcoverde Camarão e Bento Duarte no aldeamento de Barreiros (Pernambuco, século XIX). **Memorias Insurgentes,** Rio de Janeiro, v. 2, n. 2. p. 80-99, jul. 2022.

DEPETRIS, J. C.; VIGNE, P. **Los rostros de la tierra.** Iconografía indígena de La Pampa. Santa Rosa: Universidad Nacional de Quilmes, 2000.

SANTOS, R. de Cássia Melo. Libânio Koluizorocê. Fragmentos da participação indígena na construção nacional. **Memorias Insurgentes,** Rio de Janeiro, v. 1, n. 1. p. 134-149, abr. 2022.

DE JONG, I. Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá en el período de la organización nacional, **Quinto Sol. Revista de Historia**, Santa Rosa, v. 13, p. 12-45, en-dic. 2009.

FERNÁNDEZ GARAY, A. **Relevamiento lingüístico de hablantes mapuches en la provincia de La Pampa.** Santa Rosa: Subsecretaría de Cultura y Comunicación Social, 1988.

FOTHERINGHAM, I. **La vida de un soldado.** Reminiscencias de las fronteras. Buenos Aires: Círculo Militar, 1970.

HUX, M. **Caciques Pampa-ranqueles.** Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2003.

JIMÉNEZ, J; ALIOTO, S. y VILLAR, D. Exterminar a los ranqueles. Campañas de aniquilación, masacres y reparto de botín en la época de Rosas (1833-1836). In: SALOMÓN TARQUINI, C.; ROCA, I. (eds.). **Investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel:** pasado, presente y perspectivas. Actas de las Jornadas en Homenaje a Germán Canuhé. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, 2015, p. 47-56.

LENTON, D. **De centauros a protegidos.** La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880–1970), Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2005.

LITERAS, L.; BARBUTTO, L. **El archivo y el nombre.** La población indígena de Pampas y Nor-Patagonia en los registros estatales (1850-1880). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2021.

MANDRINI, R. (ed.). **Vivir entre dos mundos.** Las fronteras del sur de la Argentina. Siglo XVIII y XIX. Buenos Aires: Taurus, 2006.

MANSILLA, L. **Una excursión a los indios ranqueles**. Buenos Aires: Compañía Editora Espasa Calpe Argentina, 1993.

MARTINS, J. de Souza. O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. **Tempo Social,** São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70. En-Jun, 1996.

MEZZADRA, S. (comp.). **Estudios postcoloniales:** Ensayos fundamentales.Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

MELO, K. Moreira Ribeiro da Silva. Quando os índios assumem o poder: histórias vividas por André Guacurary y Artigas e "os seus". **Memorias Insurgentes,** Rio de Janeiro, v. 2, n. 2. p. 62-79, jul. 2022.

NACUZZI, L.; LUCAIOLI, C. Declaraciones de cautivos: piezas de archivo multivocales de la frontera colonial (Virreinato del Río de la Plata, siglo XVIII), **Diálogo Andino,** Tarapacá, vol. 46, p. 27-37, jul. 2025.

NAGY, M.; PAPAZIAN. A. El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886), **Corpus**, Mendoza, vol. 1, n. 2, p. 1-22, jul-dic. 2011.

OLASCOAGA, M. **Estudio topográfico de la Pampa y Río Negro. Buenos Aires:** Imprenta de Ostwald y Martínez, 1880.

OLIVEIRA, J. Pacheco de. **Exterminio y tutela**. Procesos de formación de alteridades en el Brasil. San Martín: UNSAM, 2019.

OLIVEIRA, J. Pacheco de y SANTOS, R. de Cássia Melo. Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización. **Desacatos**, Tlalpan, v. 70, p. 16-29, en-abr. 2022.

PEDROTTA, V. y LANTERI, S. (eds.). **La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración.** Una perspectiva multidisciplinar. La Plata: Asociación Amigos Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 2015.

PÉREZ ZAVALA, G. **Tratados de paz en las pampas.** El devenir político de los ranqueles. Buenos Aires, Ediciones ASPHA, 2014.

PÉREZ ZAVALA, G. El campamento «Pitral Lauquen»: ranqueles prisioneros de la 3era División expedicionaria (1879). **Cuadernos del Sur,** Historia, Bahía Blanca, v. 49, p. 29-53, en-dic. 2020.

PÉREZ ZAVALA, G. **Después de la Frontera Sur:** itinerarios de ranqueles sometidos en el sur de Córdoba (1869-1900), Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, 2021.

PÉREZ ZAVALA, G. Ranqueles militarizados en la frontera sur puntano-cordobesa (República Argentina, 1872-1887). **Revista de Indias,** Madrid, vol. LXXXIII, n. 289, p. 711-743, oct-dic. 2023.

PÉREZ ZAVALA, G.; TAMAGNINI, M. Tierras ilusorias y promesas vacías: indígenas en la frontera puntano-cordobesa (décadas de 1870 y 1880). **Diálogo Andino,** Tarapacá, v. 68, p. 87-104, jun. 2022.

RATTO, S. Indios amigos e indios aliados. Orígenes del "Negocio Pacífico" en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832), Cuadernos del Instituto Ravignani, Buenos Aires, v. 5, p. 5-32, en-dic. 1994.

REVEL, J. Microanálisis y construcción de lo social. **Anuario de IEHS**, Tandil, v. 10, p. 125-143, en-dic. 1995.

SALOMÓN TARQUINI, C. **Largas noches en La Pampa.** Itinerarios y resistencia de la población indígena (1878-1976). Buenos Aires: Prometeo, 2010.

TAMAGNINI, M. **Cartas de frontera.** Los documentos del conflicto interétnico. Río Cuarto: Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, [1994], 2011.

TAMAGNINI, M. **Los ranqueles y la palabra.** Cartas de frontera en tiempos de federalismo cordobés (1840-1852). Río Cuarto: Aspha. 2015.

TAMAGNINI, M. El sur de Córdoba en guerra. Acerca de la articulación entre ranqueles y refugiados unitarios (1841). **Trabajos y comunicaciones**, Ensenada, v. 43, p. 01-19, abr. 2016.

TAMAGNINI, M.; PÉREZ ZAVALA, G. **El fondo de la tierra.** Destinos errantes en la Frontera sur de Córdoba. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2010.

TAMAGNINI, M. y PÉREZ ZAVALA, G. Resistiendo el orden. Montoneras provinciales e invasiones ranqueles en la década de 1860. **Revista de la Escuela de Antropología**, Rosario, v.VIII, p. 93-104, ene-dic. 2003.

TAMAGNINI, M.; PÉREZ ZAVALA, G. Las claves de la guerra y la diplomacia. Rehenes, cautivos y prisioneros en la frontera sur cordobesa-puntana (1835-1880). In: DE JONG, I. (comp.) **Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur, Siglo XIX.** Miradas desde la Antropología Histórica. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2016, p. 21-94.

TAMAGNINI, M.; PÉREZ ZAVALA, G. La frontera sur cordobesa y la tierra adentro: dimensión documental. In: CARBONARI, M. R. y PÉREZ ZAVALA, G. (comps.). **Latinoamérica en clave histórica y regional.** Río Cuarto: Unirío, 2018, p. 97-126.

THOMPSON, E. **La formación de la clase obrera en Inglaterra**. Madrid: Colección entre líneas, 1980.

Cayuguari: un condensado de historia chaqueña

Cayuguari: um compêndio da história do Chaco

Cayuguari: Chaco history condensed

ISABELLE COMBÈS

Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17 CNRS/MAE; Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA). Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. E-mail: kunhati@gmail.com

Resumen

En la segunda mitad del siglo XIX, el chiriguano Cayuguari se interna en el Chaco boliviano y, desde ahí, inicia una guerrilla contra las haciendas criollas de la región. Reuniendo la información sobre este personaje, se procura reconstruir su trayectoria. Cayuguari se alió con etnias chaqueñas y, al final de su vida, se convirtió en cacique tapiete. Encarna el mestizaje y las mezclas culturales que se incrementan durante la colonización del Chaco, y su vida puede ser vista como un condensado de la historia chaqueña de la época.

Palabras Clave

Cayuguari
Tapiete
Chaco boliviano
Colonización

Resumo

Na segunda metade do século XIX, o chiriguano Cayuguari adentrou o Chaco boliviano e, de lá, iniciou uma guerrilha contra as fazendas da região. Reunindo informações sobre esse personagem, tenta-se reconstruir sua trajetória. Cayuguari aliou-se a grupos étnicos do Chaco e, no final da vida, tornou-se cacique tapiete. Ele encarna a mestiçagem e as misturas culturais que se intensificaram durante a colonização do Chaco, e sua vida pode ser vista como um compêndio da história do Chaco nessa época.

Palavras Chave

Cayuguari
Tapiete
Chaco boliviano
Colonização

Abstract

During the second half of the 19th century, the Chiriguano Cayuguari went into the Bolivian Chaco and started from there a guerrilla war against the Creole haciendas in the region. Gathering information about this character, the article attempts to reconstruct his trajectory. Cayuguari allied himself with Chaco ethnic groups and, at the end of his life, became a Tapiete leader. He embodies the mestizaje and the cultural mixtures that increased during the colonization of the Chaco, and his life can be therefore seen as a condensation of the history of the Chaco at that time.

Key Words

Cayuguari
Tapiete
Bolivian Chaco
Colonization

En 1893 en la región del Isoso, a orillas del río Parapetí en el Chaco boliviano, una serie de robos de ganado asola las haciendas criollas y no pocas comunidades nativas. Son atribuidos a los indígenas tapietes, en alianza con misteriosos indios llamados "los cayuguaris", que la tradición oral isoseña todavía recuerda hoy como "hombres de guerra" (Riester, 1998, p. 105-107).

Dos décadas más tarde, se conoce como Cayuguari o Campos de Cayuguari a un lugar del Chaco boliviano localizado entre Irendagüe y Picuiba, al sureste del Isoso (Nino, 1912, p. 96). Lleva este nombre "*porque antiguamente existía un rancherío cuyo capitán era Cayuari, ahora muerto*" (Ayoroa, 1927, p. 519).

De hecho, antes de transformarse en etnónimo y, luego, en topónimo, Cayuguari es primero un nombre personal: el de un capitán chiriguano devenido tapiete, que en los últimos años de su vida solía viajar con tobas; un indígena boliviano cuyos descendientes están hoy esparcidos entre Bolivia, Argentina y Paraguay. Un personaje inclasificable desde muchos puntos de vista. La información sobre Cayuguari es dispersa y, por lo general, bastante parca. No alcanza para escribir una verdadera biografía: pero sí para ilustrar el recorrido de este cacique singular, cuya trayectoria nos enseña no poco sobre la resistencia indígena en el Chaco del siglo XIX y sobre la forma de leerla.

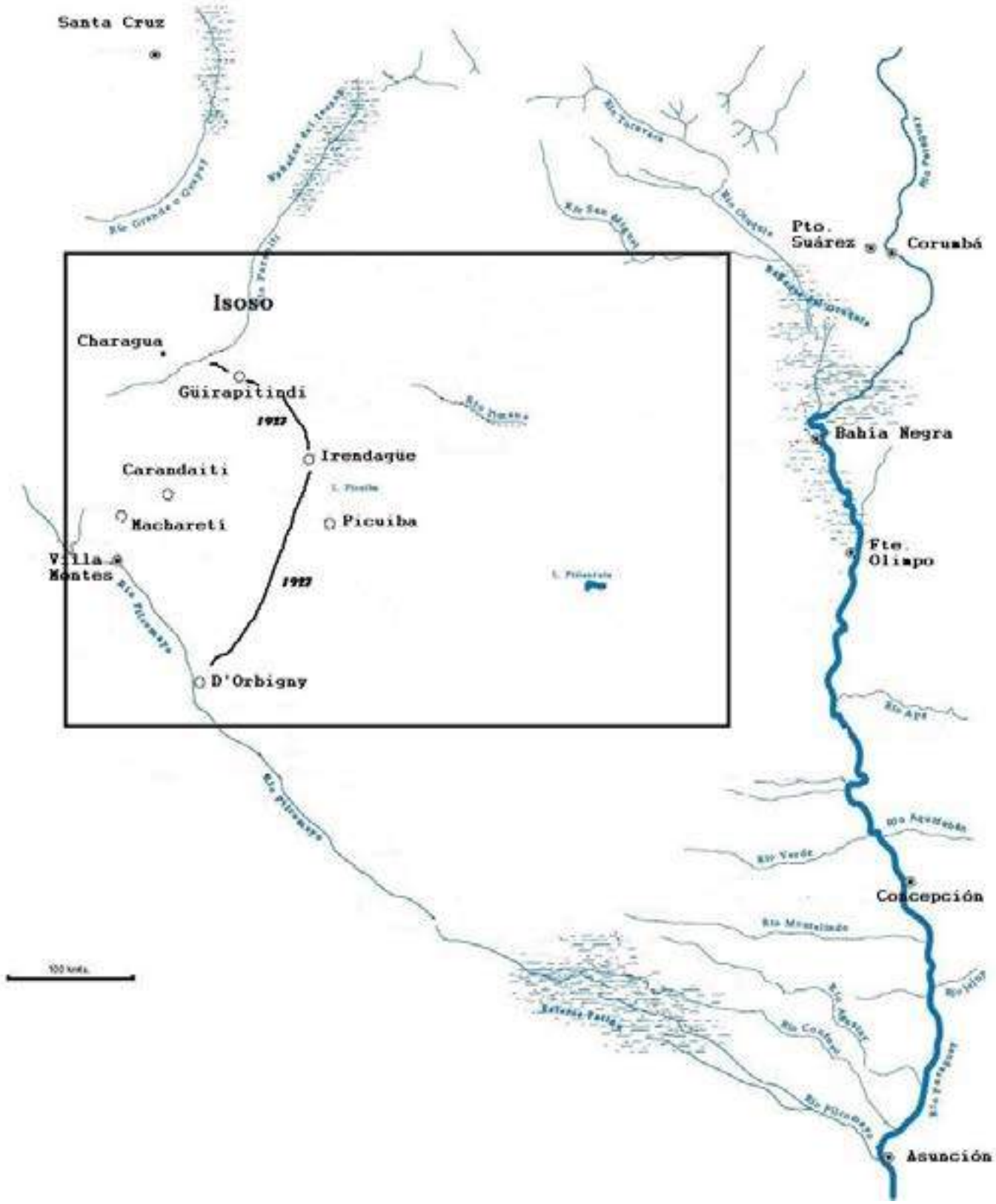


FIG. 1. PRINCIPALES LUGARES MENCIONADOS Y RECORRIDO DE ÁNGEL AYOROA EN 1927
(ADAPTACIÓN DEL MAPA 3 DE CAPDEVILA *ET AL.*, 2010, P. 32)

El fugitivo de Macharetí

Sabemos que Cayuguari era originario de la populosa aldea chiriguana (actuales guaraníes) de Macharetí, ubicada entre los ríos Parapetí y Pilcomayo. Nació probablemente en los años 1850, o poco antes.

Esa es una época crítica para el Chaco indígena: en estos años empieza, para no detenerse más, la verdadera colonización de la región por parte de los criollos bolivianos. La encarnizada resistencia opuesta por los chiriguanos durante la época colonial empieza a resquebrajarse. Sin poder adueñarse del puerto de Arica en la costa del Pacífico, el presidente José Ballivián (1841-1847) auspicia expediciones de descubrimiento en los ríos amazónicos y chaqueños con la esperanza de encontrar una salida fluvial al Atlántico. En 1843, Manuel Rodríguez Magariños, prefecto del departamento de Tarija al sur del país, inaugura así una serie de exploraciones todas fracasadas al río Pilcomayo. Pero sí logra fundar la colonia militar de Villa Rodrigo o Caiza al sur del río, que se convierte en punta de lanza de la colonización por largos años (Groff Greever, 1987). El presidente firma sendos decretos destinados a alentar "*la colonización de la frontera oriental o de la* ***frontera a secas****, como se decía*" (Weddell, 2018, p. 174). Los franciscanos del Colegio de Tarija aprovechan también la brecha abierta y, a partir de 1845, reanudan su labor misionera truncada en los turbios años de las guerras de la Independencia.

En 1854 la aldea chiriguana de Tarairí, al sur de Macharetí, se convierte en la cuarta misión fundada por los frailes de Tarija. Los chiriguanos "infieles" de Guacaya, Cuevo y de la propia Macharetí, ayudados por los tobas de habla guaycurú del Pilcomayo, reaccionan asaltando varias veces la nueva misión. En Macharetí, el *mburuvicha* ("capitán", jefe) Taruncunti encabeza los asaltos, todos rechazados por los nuevos neófitos de Tarairí.

Sin entrar en detalles, en los años siguientes y debido a la feroz represión criolla contra los insurgentes, Taruncunti empieza a cambiar de opinión y se acerca a su vez a los franciscanos: la fundación de una misión sería un mal menor en comparación con la invasión de Macharetí por colonos ávidos de tierra y mano de obra. La decisión no es muy del agrado de sus ex aliados, que reaccionan degollándole (Corrado, 1884, pp. 444-447). Le sucede en el mando su joven hijo Mandepora (Mandeponai en la grafía franciscana) y, con él, la misión se hace realidad el 2 de julio de 1869.

Ningún documento menciona a Cayuguari en esta época. Si bien todas las versiones existentes coinciden acerca de su fuga de Macharetí, difieren en los detalles y las fechas. Según el padre Bernardino de Nino, Cayuguari habría huido de Macharetí en 1856 o 1857, y su fuga se debería, "*no a la muerte del capitán Taruncunti […] sino a su índole y desacatos cometidos contra su pariente Mandepónai*" (1912, p. 96). La fecha es evidentemente equivocada, pues Tacurunti falleció en 1868 y, en 1856, Mandepora todavía era un niño. Agrega Nino que treinta chiriguanos acompañaron a Cayuguari en su fuga hacia "el desierto" (el Chaco), en la laguna de Cumbarurenda al este de Carandaití (1912, p. 71).

Casi en las mismas fechas, Erland Nordenskiöld indica que Cayuguari se habría retirado al Chaco después de la derrota chiriguana de Kuruyuki en 1892 (2002, p. 150). Esta fecha también está equivocada, pues las primeras noticias sobre el "famoso ladrón Cayuguari" afincado en

Cumbarurenda se remontan a 1887 (Giannecchini, 1896, p.196). Aunque no mencione fecha, la versión del P. Santiago Romano, por largos años conversor de Macharetí, parece ser la más acertada: Cayuguari vivía en la misión, de donde se fugó "*temeroso de una represalia por haber muerto en ella, en una refriega, a un pariente del célebre capitán Mandepónai*" (Una Cautiva,1902, p. 2). La fuga de Cayuguari puede ubicarse entonces entre 1869 (fundación de la misión) y 1887, cuando aparece ya en Cumbarurenda. A título de hipótesis, se podrían sugerir dos fechas: entre 1874 y 1877 cuando, como veremos, los chiriguanos son derrotados en una cruenta guerra y muchos se refugian Chaco adentro; o bien en 1883 cuando, sin dar mayores detalles, los informes franciscanos registran algunos disturbios en Macharetí debidos a la visita del Delegado del Gobierno Daniel Campos, un personaje ferozmente anticlerical, que habría incitado los neófitos a la desobediencia[1].

La opción chaqueña

En todo caso Cayuguari huye, y huye al este, Chaco adentro. Podemos preguntarnos el motivo de esta elección. De hecho, los chiriguanos agricultores y sedentarios del piedemonte andino están poco o nada interesados en los llanos chaqueños donde la agricultura es imposible. Para ellos, los indígenas del Chaco son *yanaigua*, literalmente "*los que viven en el monte*", salvajes. Dice el P. Doroteo Giannecchini: "*el chiriguano se considera miembro de una raza nobilísima con respecto a las demás tribus que desprecia*" (1996, p. 359), y agrega que se sienten superiores a los tobas, chorotes y matacos chaqueños, porque estos últimos no siembran (1996, p. 296). El ejemplo escogido por el franciscano para el artículo *curu* (sarna) de su diccionario chiriguano es elocuente: "*Toba icuru curu nungaño, enecatu hotendi icuruette, icuru iyái*: *'los tobas son algo sarnosos, pero los noctenes [matacos, wichís] están llenos de sarna, son los dueños de la sarna*'" (Giannecchini *et al*., 1916, p. 33-34). Todavía en el siglo XX, Alfred Métraux nota también que los chaqueños son muy mal vistos por los chiriguanos, que los "*califican desdeñosamente de 'indios*'" (1935, p. 421).

Este desprecio parece incluso hasta más marcado hacia los tapietes, grupo netamente chaqueño, pero de habla guaraní como los propios chiriguanos. De hecho, el nombre de los tapietes no es sino un superlativo (*-ete*) de la palabra *tapi~~i~~*, término que los chiriguanos utilizan genéricamente para designar a sus esclavos indígenas y, en particular, a los chanés del piedemonte a quienes sometieron y con quienes se mestizaron, "guaranizándoles" al menos lingüísticamente (Combès y Saignes, 1991). Desde la época colonial más temprana, existen referencias de fugas de grupos chanés hacia el Chaco, huyendo de sus amos chiriguanos:

> Estos pobres indios viendo la crueldad de los chiriguanaes y el mal que les hacían huyeron del gran temor que les tenían y desampararon su propia tierra que eran unos muy buenos y fértiles valles […] en que los mismos chiriguanaes se han quedado, y se fueron a unos llanos y arenales

1 Santa Visita de Macharetí, diciembre de 1883 (Archivo Franciscano de Tarija [AFT] 3-h3-30, p. 258).

> que solían estar despoblados adonde no hay agua sino a 30 estados y la que hallan es muy poca y en muy pocas partes beben del zumo de los cardones y de yucas son muchos en cantidad, más de cien mil según fama.[2]

Estos grupos chanés guaraní-hablantes y afincados en el Chaco son probablemente los primeros núcleos de los "tapietes" que tanto dolores de cabeza causaron a los antropólogos a la hora de clasificarlos por la supuesta contradicción entre su idioma guaraní y su modo de vida chaqueño[2].

Pese a todo, cierto tipo de intercambio existía entre chiriguanos y chaqueños, que trocaban maíz por pescado[3]. Sin embargo, este comercio siempre fue marcado por el recelo mutuo, "*demasiado inestable a causa del genio volubilísimo y veleidoso de los tobas, de la antipatía natural de los chiriguanos hacia cualquiera que no perteneciese a su nación propia y favorita […] Por manera que tan pronto estaban en armonía, sosiego y paz, como en ruptura, desorden y lucha*" (Corrado, 2006, p. 406). Tampoco se descartaban alianzas guerreras, en particular con los tobas. Así por ejemplo, a finales del siglo XVII, en la rivalidad que opone a los dos jefes chiriguanos Cambaripa e Yatebiri del Pilcomayo, este último tiene el apoyo de los tobas (Lozano, 1733, p. 278). En la misma época corren rumores de una conspiración indígena en contra del jesuita Arce, y se dice que "un ejército de tobas" viene marchando en contra de los españoles, a pedido de dos jefes chiriguanos (Charlevoix, 1756, t. II, p. 227). Más tarde durante la rebelión del chiriguano Aruma en 1735, los chiriguanos están aliados con grupos tobas[4]. Un episodio importante tiene lugar después de la represión española: muchos chiriguanos huyen "*hacia la parte de los tobas inmediatos*", hacia el Pilcomayo (Lozano, 1733, p. 333). A imitación de sus esclavos de antaño, los chiriguanos se vuelcan hacia el asilo chaqueño y van engrosando, paulatinamente, el conjunto tapiete.

Estas alianzas se multiplican en la segunda mitad del siglo XIX, cuando la colonización se torna apremiante y amenaza directamente a los grupos chaqueños: propicia acercamientos forzosos entre antiguos enemigos que siguen sin apreciarse demasiado (Combès, 2019). Los contactos se concentran en la zona de Tarairí y Macharetí. Macharetí era "*el principal mercado donde los tobas cambiaban o vendían a los chiriguanos del centro […] los animales que sin cesar robaban en Caiza*" (Corrado, 1884, p. 444). En los alrededores, las aldeas de Camatindi y Carandaití son "*centro de reunión y un baluarte poderoso para los chiriguanos y tobas enemigos de los blancos y de las misiones"* (Giannecchini, 1896, p. 146).

En 1874 estalla la mayor guerra chiriguana del siglo, también conocida como "la guerra de Guacaya", del nombre de la zona chiriguana más involucrada. Cuenta con una masiva participación chaqueña, y acaba en una estrepitosa derrota indígena y una brutal represión criolla, sellando el fin de la independencia chiriguana, o lo que quedaba de ella. Los chiriguanos acaban peones en haciendas, neófitos en nuevas misiones franciscanas. Los que no renuncian a luchar

2 Nordenskiöld, 1910; Califano, 1978. Ver Combès, 2008.

3 Corrado, 2006, p. 406; Nordenskiöld, 2002, p.128; Karsten, 1923, p. 32-33.

4 Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia [ABNB], Expedientes Coloniales 1727/67, f. 22.

huyen, sin sorpresa, hacia el Chaco. En noviembre de 1875, se afirma que "*los indios guacayos [sic: de Guacaya] que se han reunido con los tobas son los que están tratando mover toda la indiada*"[5]; en 1876 "*hordas salvajes de oriente*", compuestas por un "*crecido número de tobas y garanis [sic], de los dispersos de Guacaya*" intentan asaltar la misión de Macharetí[6]. Tal vez Cayuguari haya sido parte de ellos, al contrario de Mandeponai quien, como todos los neófitos, combatió a los rebeldes.

Los cayuguaris

Cayuguari tenía varias opciones de fuga: irse a otra misión, a trabajar en las haciendas o poblados criollos vecinos, como hacían muchos neófitos para escapar de la asfixiante disciplina de la misión, o bien a los ingenios azucareros del norte argentino, centros de atracción de miles de indígenas chaqueños en esta época[7]. Pero escoge el Chaco, el único lugar libre de criollos, el foco de la resistencia a la colonización desde la derrota chiriguana de 1874. Como sus compatriotas de Guacaya refugiados en la misma zona, Cayuguari quiere continuar la lucha; y como ellos y todos los que les precedieron, pasa a engrosar el conjunto tapiete del Chaco.

Cayuguari conocía a los tapietes: en este segunda mitad de siglo, atraídos por las oportunidades de trabajo y/o de robo, varios grupos han empezado a salir de las profundidades del Chaco hacia "la frontera". Están registrados al menos desde 1851 en la región del Isoso, como *yanaigua* que realizan asaltos y robos esporádicos (Combès, 2005, p. 144 y sig.). Allá, algunos de ellos escogieron una vida más pacífica y se instalaron de forma casi permanente en el Alto Isoso, estableciendo relaciones relativamente amigables tanto con los criollos como con los indígenas locales. En 1862, su jefe era un tal Curendi[8].

Otro núcleo tapiete, registrado a fin de siglo pero probablemente anterior, es el de Macharetí. En 1899, se menciona a peones tapietes entre los indígenas de la misión de Macharetí enviados a trabajar a Caiza[9]; varios de ellos, "*de la misma casta y más bárbaros*" que los chiriguanos, siguen contabilizados en la misión al año siguiente[10]. A inicios del siglo XX, sabemos que el hijo de Mandepora, Tacu, es dueño de la propiedad de Cabayu-igua al lado de Macharetí en la que, reanudando con la tradición chiriguana, emplea a tapietes como peone.

5 Oficio del subprefecto de la provincia del Gran Chaco al padre de la misión de San Antonio, Caiza, 25 de noviembre de 1876 (Langer y Bass Werner de Ruiz, 1988, p. 244).

6 Carta del comandante militar del Azero al subprefecto de la provincia, Igüembe, 15 de febrero de 1876 (ABNB, Ministerio del Interior [MI] 1876 sin clasificar).

7 Sobre las migraciones laborales de los chiriguanos y los indígenas del Chaco a los ingenios argentinos, remito en particular a Langer, 2009; Córdoba *et al.* 2015.

8 Carta del corregidor del Isoso, 16 de julio de 1862. Museo de Historia de Santa Cruz [MHSC], Fondo Prefectural [FP] 2/69.

9 Carta del subprefecto del Gran Chaco, Juan Soruco al P. Prefecto de misiones del Colegio Franciscano, 16 de octubre de 1899 (AFT 1-2761).

10 Carta del Prefecto de misiones del Colegio de Tarija, Fr. Gervasio Costa, al arzobispo de La Plata, 22 de agosto de 1900 (AFT 2-784).

INDIOS TAPUIS O TAPIETES AL ESTE DE MACHARETÍ. CABAYU-IGUA, ESTANCIA DE NAPOLEÓN TACO
FOTOGRAFÍA DE JEAN-BAPTISTE VAUDRY, C. 1904 (MHSC FONDO JEAN-BAPTISTE VAUDRY, F113)

Los tapietes tienen sobre los demás chaqueños la ventaja de hablar el guaraní de los chiriguanos, y nada más natural que los chiriguanos huidos al Chaco se acerquen a ellos. De hecho, el Cumbarurenda de Cayuguari se ubica en pleno territorio tapiete, como lo indica el diario de Giannecchini (1896, p. 203). Consiste en "*una plazuelita con cinco ranchitos, según la arquitectura chiriguana, y dos toldos a la de los tobas*" (Giannecchini, 1896, p. 196): Cayuguari sigue siendo chiriguano, pero se chaqueñiza.

Dirige de hecho asaltos esporádicos al estilo toba o tapiete, sin organizar batallas campales como los chiriguanos. Su ejército es heteróclito: integra "tobas, tapietes y otras tribus" (Nino, 1912, p. 96), matacos y chorotes del Pilcomayo[11]. En 1891, sabemos que entre sus soldados había "*algunos tobas y machareteños bien armados y montado*s"[12]. En 1893, está acom-

11 Carta de Jerónimo Miranda, 12 de abril de 1892 (MHSC FP 3/126-28).

12 Carta del Prefecto de Santa Cruz al Ministro de Gobierno, 19 de diciembre de 1891 (ABNB MI 1891 260/5).

pañado por varios caciques llamados Cototo, Cura ("El Cura"), Aragüira y Tiripi[13]. Tiripi es tapiete, y Cototo un personaje ambiguo, mestizo de padre chiriguano de la misión de Tarairí, y de madre toba[14].

Tal vez por esta alianza variopinta donde sobresalen los pueblos chaqueños, muy pocos saben en esta época quienes son "los cayuguaris". Algunos criollos hacen del personaje el "*jefe de otra tribu desconocida del Gran Chaco*"[15]. Otros, un poco mejor informados, dicen que los tapietes se han aliado "*con otros indígenas salvajes que dicen llamarse abas*"[16], es decir, *ava*, autodenominación de los chiriguanos. Los indígenas del Isoso no saben mucho más. Un relato recogido por Riester (1998, t. 1, p. 105-107) dice: "*todos conocemos a los kayuguari, son hombres de guerra […] se encontraron con los guaraní y pelearon*". Los "guaraní" son en este caso los isoseños… y aparentemente no se establece ninguna relación entre los cayuguaris y ellos.

Las guerras de Cayuguari

Ignoramos todo del recorrido de Cayuguari desde su fuga de Macharetí hasta 1887, cuando encontramos su nombre por primera vez, en ocasión de la expedición exploradora dirigida por Arthur Thouar, que arriba a Cumbarurenda "*pueblito del famoso ladrón chiriguano Cayuguari*" (Giannecchini, 1896, p. 196). Si bien en esta época se lo identifica ya como "*ladrón*", es a partir de 1889 y, con más fuerza, en los años siguientes, cuando los cayuguaris junto con los tapietes asolan en gran escala las comunidades indígenas y las haciendas criollas del alto Isoso. En 1890 el jefe isoseño, Arïgui, participa a la persecución de los ladrones junto con los militares criollos. Los ataques se multiplican a finales de 1892 y en 1893. Los robos de ganado son de gran magnitud. A mediados de 1893, las haciendas del Isoso están casi agotadas; los propietarios hablan de la completa ruina de sus propiedades Cuando, en 1895, se realiza un balance, las pérdidas son enormes[17].

No parece casualidad que la furia de Cayuguari contra las haciendas criollas se incremente en 1893: es decir, un año después de la última sublevación chiriguana ocurrida en Kuruyuki en 1892, y que acabó en una masacre (Combès, 2014).

No hay constancia que Cayuguari mismo haya participado en los combates de Kuruyuki. Pero sí sabemos que la historia se repitió: los chiriguanos derrotados tomaron el camino del Chaco, y trabaron alianza con él. Aunque el P. Angélico Martarelli sólo comente que, después de la batalla, muchos chiriguanos "se dispersaron por los bosques" (Martarelli, 2006, p. 144),

13 Documentos sobre los asaltos yanaigua al Isoso, 24 de marzo de 1893 (MHSC FP 3/129).

14 Doroteo Giannecchini: circular a los padres conversores, 9 de agosto de 1878 (AFT 2-3674); Añadidura a los apuntes para los anales de 1879 (AFT 1-886: 12).

15 Documentos sobre los asaltos de los tapietes y cayuguaris, 12 de octubre de 1895 (ABNB MI 1895 287/55).

16 Documentos sobre los asaltos de los tapietes y cayuguaris, 23 de marzo de 1895 (ABNB MI 1895 287/55).

17 Documentos sobre los asaltos de yanaigua y cayuguaris, 1893 (ABNB MI 1893 273/81) y 1895 (ABNB MI 1895 287/55).

otros testimonios son más explícitos. El 21 de febrero de 1892, se tiene noticia que "*un grupo de 300 a 400 indios corridos de [la serranía de] Aguaragüe por las fuerzas expedicionarias del 19, se retiraban redoblando marchas*" en dirección al Pilcomayo abajo (Chavarría, 1892, p. 9). "Las fuerzas enemigas se dispersaron por completo, retirándose un grupo numeroso *hacia los desiertos del río abajo del Pilcomayo*"[18], "*se han diseminado con sus familias* ***en pequeños grupos por el desierto***" (González, 1892; subrayado mío). Un año más tarde el Delegado del Gobierno Manuel Othon Jofré nota que la colonia militar de Crevaux, a orillas del Pilcomayo, "*se encuentra rodeada de tribus salvajes […] Las tribus principales son de tobas, tapietes, chorotes, noctenes y chiriguanos, de los que se sublevaron en el Azero*"[19] (2006, p. 519-520). Una de las aldeas citadas por Jofré es Yanduñanca, que el padre Ducci describe, el mismo año, como un rancho de tobas, "tapietes, chorotis y *no pocos chiriguanos de los que sobrevivieron a la última guerra de Curuyuqui*" (DUCCI, 1895, p. 19).

EL CHACO BOLIVIANO – ALTO RÍO PILCOMAYO
MAPA DE JEAN-BAPTISTE VAUDRY (EN CHERVIN, 1908, P. 109)

18 Carta del subprefecto de la provincia del Azero al prefecto de Chuquisaca, Santa Rosa, 1 de febrero de 1892 (Centro bibliográfico documental histórico de la universidad mayor de San Francisco Xavier de Chuquisaca, Sucre [CBDH], Fondo de la Prefectura [FPD], t. 49; subrayado mío.

19 Es decir la provincia Azero, departamento de Chuquisaca, donde está ubicado Kuruyuki.

Finalmente, una carta del subprefecto de la provincia Cordillera en Santa Cruz establece una clara relación entre estos prófugos y Cayuguari:

> Es notorio que el indígena capitán Cayuguari está sublevado ya el lapso tiempo [*sic*] de 5 años, y que *los derrotados en Cururuyuqui se replegaron a engrosar dichas filas*, como de igual más de 500 prisioneros que le entregué al capitán general José Ignacio Aireyu (Tengua) para que permaneciesen bajo de su inmediata vigilancia pero en toda libertad, los mismos que se fugaron con el igual fin. Y como estos no tienen el alimento necesario para la vida, continúan asaltando a las estancias de la parte donde hoy se encuentran con el objeto de llevarse ganado, los que se consideran en el número más o menos de 3.000 indígenas a distancia de 50 leguas del pueblo de Parapetí Grande al sudeste bajo de trinchera doble de madera plantada[20].

Agrega el subprefecto que cinco niñas criollas de 12 años están cautivas entre los cayuguaris desde 1892. Nunca más se supo de ellas: tal vez una se convirtió en la nuera criolla de Cayuguari, de la que Nordenskiöld oyó hablar más tarde (Nordenskiöld, 2002, p. 150).

Finalmente, en 1905, el Delegado del Gran Chaco menciona a Cayuguari, relacionándolo directamente con los derrotados de Kuruyuki: "*en esa dirección [del fortín Murillo] habitan los indios chiriguanos que se sublevaron hace poco años instigados por un jefe que se titulaba Tumpa (Dios). Ahora han constituido su tribu bajo la autoridad del capitán Cayuguari*" (Trigo, 1905, p. 535).

El fin de Cayuguari

En el mismo informe de 1905, Trigo indica que, por informaciones del capitán toba Taicoliqui, se sabe que Cayuguari y su gente están pensando "*salir del desierto y volver a la vida del trabajo*" (Trigo, 1905, p. 535). Poco más tarde, Nordenskiöld nos informa que, efectivamente, Cayuguari viajó al menos por un tiempo a los ingenios azucareros del noroeste argentino, junto con algunos tobas (2002, p.150). ¿Qué pasó? ¿Qué motivos tan poderosos empujaron al renegado de Macharetí para volver a acercarse a los odiados criollos?

Sabemos que, tras la ola de robos y asaltos en el Isoso, la represión fue cruel. Muchos de los tapietes y cayuguaris fueron capturados y enviados a la Amazonía, a trabajar en la recolección de la goma elástica, una industria entonces en su apogeo (Combès, 2005, p. 244-248)[21]. Otros huyeron. Tal vez en este momento es cuando Cayuguari abandona Cumbarurenda para afincarse más adentro en el Chaco, en el lugar que se conocería luego como los Campos de Cayuguari.

20 Carta del subprefecto de Cordillera al prefecto de Santa Cruz, 11 de octubre de 1892 (MHSC Fondo Melgar i Montaño [FMM], caja 4 carpeta 10; subrayado mío).

21 Nordenskiöld notaba todavía, en 1908, el temor de los tapietes del Isoso por el recuerdo de la salida de los suyos a la goma (2002, p. 276-277).

Sin embargo, también sabemos que, en los años posteriores, Cayuguari sigue haciendo de las suyas, y sigue actuando junto con los tapietes. En 1898, ataca el poblado ahora criollo de Carandaití y rapta a "*una pobre muda*", María Leaplaza, de 18 años. Al cabo de cuatro largos años, "*se oyó circular la noticia de que la mudita se hallaba entre los tapietes de Izozo, en casa de cierto hombre (cristiano, dicen) cuyo nombre se ignora*". Enviado por los franciscanos de Macharetí, el propio Mandepora se dirige al Isoso y, tras pagar el consabido rescate por la cautiva, la devuelve a su gente (Una Cautiva, 1902)[22]. ¿Por qué, entonces, pocos años más tarde, Cayuguari viaja al norte argentino y manifiesta su intención de acercarse al mundo criollo?

Tras la conquista definitiva del territorio chiriguano, Cayuguari aparece como el heredero de los guerreros de Guacaya y de Kuruyuki, aunque aparezca más como un "famoso ladrón" que un verdadero cabecilla de guerra, siguiendo en eso la tradición más chaqueña de los robos esporádicos que la de las "sublevaciones generales" chiriguanas. Su contraparte del lado toba es el cacique Taicoliqui, que en este fin de siglo contrabandea armas desde Argentina, incita a sublevaciones generales contra los criollos, y sólo cree en el poder de las armas[23]. Pero el guerrero toba tiene un triste final. Refugiado Pilcomayo abajo, abusa de su autoridad y se enfrenta con su propia gente: "*Cuando llegué al Pilcomayo [en 1911], el gran jefe Taycolique fue depuesto porque, según me dijeron los tobas, era adicto a la borrachera y al estar borracho había cometido atropellos e incluso matado alguna de su propia gente*" (Karsten, 192, p. 31-32). En 1916 Taicoliqui murió como vivió, asesinado por un criollo en el norte argentino; en estos años, estaba desprestigiado entre los suyos "*por la conducta que ostentaba*" (Muerte del Cacique, 1916). En esta época, renunciando a una lucha armada inútil, los tobas bolivianos empiezan a migrar, esta vez definitivamente, al norte argentino. Se establecen en Embarcación, Tartagal y Monte Carmelo donde, por un tiempo, son conocidos como "*tobas bolivianos*" (Combès, 2019).

Todo parece indicar que, contrariamente a Taicoliqui, Cayuguari asimiló la lección tanto de Kuruyuki como de la represión que tuvo lugar en el Isoso, y renunció a una lucha armada obsoleta y sin porvenir. No fue el único. Después de Kuruyuki, muchos capitanes chiriguanos y chanés optan por otra vía: el reclamo de títulos de tierras, la visita a las autoridades, la negociación. Es lo que hace por ejemplo el Vocapoy chané, en un casi mítico viaje hasta Buenos Aires (Bossert y Villar, 2005, p. 52), mientras rechaza las propuestas de Taicoliqui. Del lado boliviano, el *mburuvicha* Ignacio Aireyu solicita en 1893 la adjudicación de las tierras de Aguas Calientes para su gente, como indios aliados[24]; su colega Azari hace lo mismo con la tierra de Timboi en el Gran Parapiti[25]; en el Isoso, los capitanes Enrique Iyambae y Casiano Barrientos inician una larga lucha de trámites para conseguir títulos de sus tierras (Combès, 2005, cap. 8). Definitivamente hecho chaqueño, Cayuguari opta por el mismo camino que los tobas, viajando

22 Pocos años más tarde, Nordenskiöld registró entre los tapietes del Isoso un lenguaje de señas utilizado por los sordomudos (2002, p. 85-290). ¿Quién sabe si "la Mudita" María no influyó para desarrollarlo?

23 Sobre Taicoliqui remito a Combès , 2019. Nordenskiöld informa que el jefe toba intentó organizar una rebelión general de los indígenas, y habló en secreto con los jefes Vocapoy y Mandepora. Vocapoy es el jefe chané, supuestamente "aliado", de Itiyuro en el norte argentino, amigo e informante del antropólogo sueco. Mandepora es el cacique chiriguano de Macharetí. Ninguno de los dos habría aceptado la propuesta (Nordenskiöld, 2002, p. 122).

24 Solicitud en MHSC FP 3/129-21 (7 de octubre de 1893).

25 Solicitud en MHSC FP 3/130-68, 1897.

los ingenios argentinos.

Después del rapto de 1898, las pocas noticias que tenemos de Cayuguari no hablan ni de robos, ni de asaltos, ni de guerras. Nordenskiöld sólo habla de viajes del personaje al norte argentino. En la década de 1910, se registran otros acercamientos con el frente criollo: en estos años previos a la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, los militares bolivianos quieren abrir un camino hacia Picuiba (Nino, 1912, p. 97). Lo hacen utilizando peones de la misión de Macharetí, comandados por el mismo Mandepora y sabemos que tienen contacto con "los cayuguaris". Así por ejemplo, entre Irendagüe y Picuiba, los expedicionarios pasan por una laguna llamada "Siracua Canhue": "así dicen le llaman los cayuguaris, porque aquí habían muerto, años atrás, un indio *yanaigua* y que por los huesos que aún existen del salvaje muerto le dan este nombre" (Expedición a Picuiva, 1912, p. 2)[26]. Más importante, los expedicionarios entregan el título de capitán de Irendagüe a un tal Abacatu, "q*ue en años pasados causó mucho daños a los colonos de Carandaití en compañía de los indios Cayuguari; hoy presta servicio a la expedición*" (Nino, 1912, p. 316).

Cayuguari mismo no aparece en estas noticias fragmentarias. Aunque el propio Nino afirma que seguía vivo en 1912 (1912, p. 122), es posible que haya fallecido en estos mismos años, o bien era demasiado anciano para ser tomado en cuenta –al menos que haya estado en Argentina. En 1927, un informe del mayor Ayoroa menciona a "los campos de Cayuari" cerca de Irindagüe, señalando que el "*antiguo capitán*" ya ha fallecido (1927, p. 515-519). Los campos de Cayuguari están ubicados, según Ayoroa, al sureste del Isoso, en territorio tapiete. Este informe parece ser el último que mencione al personaje.

Conclusión

Las expediciones militares a Picuiba y el viaje de Ayoroa desde el Isoso al Pilcomayo, pasando por "*los campos de Cayuari*", se inscriben en los preparativos de una guerra anunciada: la Guerra del Chaco que, entre 1932 y 1935, opone a Bolivia con Paraguay y tiene consecuencias mortíferas sobre los indígenas de la región[27]. Muchos chiriguanos mueren, huyen a Argentina o bien aparecen relocalizados, ya sea voluntariamente, ya sea a la fuerza, en el Chaco paraguayo. Ahí, forman nuevas comunidades que llevan, a veces, el nombre de su lugar de origen, como la aldea de "*Macharety*". Los tapietes bolivianos siguen el mismo movimiento. La mayor parte huye hacia Paraguay o Argentina[28]. El núcleo tapiete del Isoso parece haber migrado al Chaco paraguayo, integrando la comunidad de Laguna Negra/Macharety, cuyos habitantes afirman hoy que sus abuelos vivían en el río Parapetí (Arce *et al*., 2003, p. 28 y 73). Aunque las fuentes encontradas no los mencionen, lo más verosímil es que "*los cayuguaris*" unieron su destino al

26 En este caso "*yanaigua*" remite a un salvaje genérico que su nombre en el guaraní de los Cayuguari ("*siracua*") identifica como ayoreo.

27 Cf. Richard, 2008; Capdevila *et al*., 2010.

28 Hirsch, 2006, p. 34; Siffredi y Santini, 1993.

de los tapietes, y que sus descendientes estén hoy esparcidos entre Paraguay, el norte argentino y Bolivia.

Ex machareteño aliado con sucios *yanaiguas*, chiriguano devenido tapiete: al igual que los tapietes cuya clasificación devino en un dolor de cabeza para los antropólogos, Cayuguari y su gente se rehúsan a cualquier etiqueta. Pero lo cierto es que este personaje inclasificable no representa ninguna excepción en el Chaco boliviano del siglo XIX. Posible integrante de las grandes sublevaciones chiriguanas de mediados de siglo, habitante de una misión franciscana, ladrón chaqueño y trabajador de los ingenios azucareros argentinos, Cayuguari pasó por todas las fases u opciones de la colonización. Ésa es, sobre todo, una época de mestizajes y de mezclas, seguramente preexistentes pero multiplicados por el inexorable avance de la colonización y las alianzas interétnicas para combatirla. Al lado de Cayuguari lucha Cototo, mestizo chiriguano-toba e integrante de ambos mundos a la vez; aparecen jefes como el chiriguano Aorimak, que lleva un nombre toba, o el cacique toba Yumbai, cuyo nombre es chiriguano; en Kuruyuki se levanta el profeta chiriguano Apiaguaiqui, cuyo nombre también es toba[29]. Los tapietes reciben aportes chiriguanos, nacen "*los cayuguaris*". Con todas sus luces y sus sombras, aunque tantos datos falten para reconstruir su trayectoria, Cayuguari nos enseña que no existe "una historia chiriguana", una "historia toba" u otra "historia tapiete": simplemente, una historia chaqueña, reacia a etiquetas y clasificaciones, en la que el ladrón de hoy puede convertirse en el apacible trabajador de mañana, en la que un chiriguano puede volverse tapiete; una historia en la que, como lo dijo Nino (1912, p. 316), un Cayuguari puede reunir "*la valentía del chiriguano y la alevosía del toba*" sin dejar de ser un jefe tapiete.

Bibliografía

ARCE, E.; GUTIÉRREZ, R.; GUTIÉRREZ I.; VELIZ, R. **Estrategias de sobrevivencia entre los tapietes del Gran Chaco**. La Paz: PIEB, 2003.

AYOROA, A. Una interesante exploración al interior del Chaco. **Revista militar,** La Paz, p.513-529, 1927.

BOSSERT, F.; VILLAR, D. Aproximación al problema de la historia oral entre los chané. **Actas del Quinto Congreso Argentino de Americanistas**, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, p. 41-62, 2005.

29 Combès, 2019, p. 39; Combès, 2014, respectivamente.

CALIFANO, M. Los tapui: un enigma etnográfico. **Cuadernos Franciscanos,** Salta, n. 49, p. 169-188, 1978.

CAPDEVILA, L.; COMBÈS, I.; BARBOSA, P.; RICHARD, N. **Los hombres transparentes.** Indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935). Cochabamba: Instituto de misionología/Itinerarios/CERHIO, 2010.

CHARLEVOIX P. de. **Histoire du Paraguay.** París: chez Desaint & Saillant/David & Durand, 1756.

CHAVARRÍA, M. **Informe que presenta al Señor Ministro de Gobierno, el Delegado en las provincias de Tomina, Azero y Cordillera.** Sucre: tip. del Cruzado, 1892.

CHERVIN, A. **Anthropologie bolivienne.** Tome premier: Ethnologie, démographie, photographie métrique. París: Imprimerie nationale, 1908

COMBÈS, I. **Etno-historias del Isoso.** Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX). La Paz: IFEA/PIEB, 2005.

COMBÈS, I. **Los fugitivos escondidos:** acerca del 'enigma' tapiete. **Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos,** v. 37, n. 3, Lima, p. 511-533, 2008.

COMBÈS, I. **Kuruyuki.** Cochabamba: Itinerarios, 2014.

COMBÈS, I. **Hijos del Pilcomayo.** Los últimos tobas de Bolivia. Cochabamba, Itinerarios, 2019.

COMBES, I. ; SAIGNES, T. **Alter Ego.** Naissance de l'identité chiriguano. París: EHESS/Cahiers de l'Homme, 1991.

CÓRDOBA, L; BOSSERT, F. ; RICHARD, N. (eds.). **Capitalismo en las selvas:** enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950). San Pedro de Atacama: Ediciones del Desierto, 2015.

CORRADO, A. Continuación de la historia del Colegio Franciscano de Tarija. En: COMAJUNCOSA, A. y CORRADO, A. **El Colegio franciscano de Tarija y sus misiones.** Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio. Quaracchi: tip. del Colegio de San Buenaventura, 1884, p. 279-503.

CORRADO, A. La religión entre los tobas [1860]. En: CALZAVARINI, L. (ed.). **Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936.** Tomo IV. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, 2006, p. 403-420.

DUCCI, Z. **Diario de la visita a todas las misiones existentes en la República de Bolivi**a – América meridional, practicada por M. R. P. Sebastián Pifferi. Asís: tip. de la Porciúncula, 1895.

EXPEDICIÓN A PICUIVA, **Boletín Antoniano,** Tarija, suplemento al n° 291, n. 2, 13 de junio de 1912.

GIANNECCHINI, D. **Diario de la expedición exploradora boliviana al Alto Paraguay de 1886-1887**, Asís: Tip. de la Porciúncula, 1896.

GIANNECCHINI, D. **Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano [1898]**. Tarija: FIS/Centro Eclesial de Documentación, 1996.

GIANNECCHINI, D.; ROMANO, S.; CATTUNAR, H. **Diccionario chiriguano/español y español/chiriguano.** Tarija: convento franciscano, 1916.

GONZÁLEZ, R. **Carta al intendente de policía de Santa Cruz,** 14 de febrero de 1892, La Estrella del Oriente, Santa Cruz, 1449,n. 2, 24 de febrero de 1892.

GROFF GREEVER, J**. José Ballivián y el oriente boliviano.** La Paz: Siglo Ltda, 1987.

HIRSCH, S. **El pueblo tapiete de Argentina:** historia y cultura, Buenos Aires: Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2006.

JOFRÉ, M.. Colonias y misiones. Informes de la visita practicada por el delegado del Supremo Gobierno [1895]. En: CALZAVARINI, L. (ed.). **Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del archivo franciscano de Tarija 1606-1936**. Tomo IV. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, 2006, p.453-533.

JULIEN, C. (ed.). **Desde el Oriente.** Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597). Santa Cruz: fondo editorial municipal, 2008.

KARSTEN, R. **The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco.** Åbo: Acta Academiae Aboensis, Humaniora IV-4, 1923.

LANGER, E**. Expecting Pears from an Elm Tree.** Franciscan Missions on the Chiriguano Frontier in the Heart of South America, 1830-1949. Durham: Duke Press University, 2009.

LANGER; E; BASS WERNER DE RUIZ, Z. (eds.). **Historia de Tarija.** Corpus documental tomo V. Tarija: Universidad autónoma Juan Misael Saracho, 1988.

LEVILLIER, R. (comp.). **La Audiencia de Charcas.** Correspondencia de presidentes y oidores. Madrid: Colección de publicaciones históricas de la biblioteca del Congreso argentino, 1922.

LOZANO, P. **Descripción chorográfica** (…) del Gran Chaco Gualamba, Córdoba: Colegio de la Asunción, 1733.

MARTARELLI, A. El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones. Noticias históricas [1918]. En: MARTARELLI, A. e DE NINO, B. **El Colegio franciscano de Potosí y sus misiones en el Chaco.** Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo Colegio. Cochabamba: talleres gráficos Kipus, 2006, p. 01-20.

METRAUX, A. La mujer en la vida social y religiosa de los indios Chiriguano. **Revista del Instituto de etnología de la Universidad de Tucumán**, n. 3, p. 416-430, 1935.

MUERTE DEL CACIQUE TAICOLI EN CAMPO DURÁN, **La Libertad,** Salta, 2 de diciembre de 1916.

NINO, B. de. **Etnografía chiriguana**. La Paz: tip. comercial I. Argote, 1912.

NORDENSKIÖLD, E. Sind die Tapiete ein guaranisienter Chacostamm?. **Globus XCVIII,** Branuschweig, p. 181-186, 1910 .

NORDENSKIÖLD, E. **La vida de los indios.** El Gran Chaco (Sudamérica) [1910]. La Paz: APCOB/Plural, 2002.

RICHARD, N. (ed.). **Mala guerra.** Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-35). Asunción: CoLibris/ServiLibro/Museo del Barro, 2008.

RIESTER, J. **Yembosingaro guasu, el Gran Fumar.** Literatura sagrada y profana guaraní, Santa Cruz: APCOB, 1998.

SIFFREDI, A.; SANTINI, A. Movimiento, relocalización y experiencia. Una aproximación a la historia oral de los nivaclé septentrionales en los últimos sesenta años. **Memoria Americana,** Buenos Aires, n. 2, p. 01-29,1993.

TRIGO, L. El alto Pilcomayo. Informe oficial sobre las exploraciones bolivianas. **Revista de derecho, historia y letras,** t. XXIII, Buenos Aires, p. 524-553, 1905.

UNA CAUTIVA RESCATADA POR LA INTERCESIÓN DE SAN ANTONIO. **Boletín Antoniano**, Tarija, 74, 30 de septiembre de 1902, 2.WEDDELL, H. A. Viaje en el sur de Bolivia (1845-1846) [1851]. Santa Cruz: El País/CIHA, 2018.

SESSÃO III

Século XX

Memorias de esclavas Mapuche en Mendoza, Argentina, décadas de 1880 y 1940

Memories of Mapuche slaves in Mendoza, Argentina 1880s-1940s

DIEGO ESCOLAR

CONICET – CASLEO y Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: descolar@gmail.com

Resumen

Durante la denominada Campaña de Desierto en Argentina entre 1878 y 1884 miles de prisioneros indígenas fueron trasladados, repartidos y esclavizados en diversas provincias del país. Si bien este proceso ha sido estudiado desde diversas aproximaciones, muy poco conocemos aun de la perspectiva de los propios indígenas que vivieron el proceso. Especialmente, no contamos con análisis sobre testimonios de los prisioneros que narren sus vivencias del proceso.

En este artículo intentamos llenar una pequeña parte de este vacío reconstruyendo dos biografías de mujeres indígenas prisioneras y repartidas en Mendoza tomando las entrevistas que realizó el antropólogo Carlos Rusconi entre 1939 y 1943 a antiguos prisioneros aún vivos, y que incluyó bajo la forma de comentarios y fragmentos dispersos en su vasta obra publicada.

El "mito de fin" de los indígenas en Argentina constituido sobre la Campaña del Desierto tiene que ver en parte con la brecha autobiográfica: la escasez de memorias sobre trayectorias de vida individuales que plasmen la experiencia de continuidad de los indígenas entre el período previo y posterior a las campañas militares, entre la vida en los territorios indígenas libres y su incorporación forzada en la sociedad argentina. Por eso es crucial reponer historias o trayectorias de vida individuales. Particularizar permite humanizar la experiencia de los prisioneros indígenas repartidos sacándolos de las meras estadísticas o bases de datos, y además proyectarnos a la experiencia de vida de protagonistas concretos del paso entre su presencia y su "desaparición", permiten romper con mayor fuerza que otros análisis el sentido común o el mito de extinción de los indígenas en Argentina.

Palabras Clave

Esclavitud Indigena
Mapuches
Campaña del Desierto
Siglos XIX y XX

Resumo

Durante a chamada Campanha do Deserto na Argentina, entre 1878 e 1884, milhares de prisioneiros indígenas foram transferidos, distribuídos e escravizados em várias províncias do país. Embora esse processo tenha sido estudado sob diversas abordagens, sabemos muito pouco sobre a perspectiva dos povos indígenas que vivenciaram o processo. Em particular, não temos análise de depoimentos de presos que narram suas experiências no processo.

Neste artigo tentamos preencher uma pequena parte dessa lacuna reconstruindo duas biografias de mulheres indígenas presas e distribuídas em Mendoza, a partir das entrevistas que o antropólogo Carlos Rusconi realizou entre 1939 e 1943 com ex-prisioneiras ainda vivas, e que incluiu em na forma de comentários e fragmentos espalhados por sua vasta obra publicada.

O "mito do fim" dos povos indígenas na Argentina constituído na Campanha do Deserto tem a ver em parte com a lacuna autobiográfica: a escassez de memórias sobre trajetórias de vida individuais que captem a experiência de continuidade dos povos indígenas entre o período anterior e depois das campanhas militares, entre a vida nos territórios indígenas livres e a sua incorporação forçada na sociedade argentina. É por isso que é crucial reabastecer histórias ou trajetórias de vida individuais. Particularizar permite humanizar a experiência dos presos indígenas distribuídos, retirando-os de meras estatísticas ou bancos de dados, e também nos projetar na experiência de vida de protagonistas específicos da passagem entre sua presença e seu "desaparecimento", permitindo-nos romper com maior força do que outras análises do senso comum ou do mito da extinção dos povos indígenas na Argentina.

Palavras Chave

Escravidão Indígena
Mapuches
Campanha Deserto
Séculos XIX e XX

Abstract

During the so-called Desert Campaign in Argentina between 1878 and 1884, thousands of indigenous prisoners were transferred, distributed and enslaved in various provinces of the country. Although this process has been studied from various approaches, we know very little about the perspective of the indigenous people who lived through the process. In particular, we do not have analyses of the testimonies of the prisoners who narrate their experiences of the process.

In this article we try to fill a small part of this gap by reconstructing two biographies of indigenous women prisoners and distributed in Mendoza, taking the interviews that the anthropologist Carlos Rusconi conducted between 1939 and 1943 with former prisoners still alive, and which he included in the form of comments and fragments scattered in his vast published work.

The "myth of the end" of the indigenous people in Argentina built on the Desert Campaign has to do in part with the autobiographical gap: the scarcity of memories about individual life trajectories that capture the experience of continuity of the indigenous people between the period before and after the military campaigns, between life in the free indigenous territories and their forced incorporation into Argentine society. That is why it is crucial to restore individual stories or life trajectories. Particularizing allows us to humanize the experience of the distributed indigenous prisoners by removing them from mere statistics or databases, and also projecting ourselves into the life experience of specific protagonists of the passage between their presence and their "disappearance," allowing us to break with greater force than other analyses the common sense or the myth of the extinction of indigenous people in Argentina.

Key Words

Indigenous Slavery
Mapuches
Desert Campaign
19th and 20th Century

Introducción

En 1997, guiado por un amigo común, visité a Julián Cáceres Freyre, antiguo director del Instituto Nacional de Antropología, en su departamento de Buenos Aires. Buscaba un antiguo diccionario huarpe del siglo XVII, que mi amigo me había asegurado poseía en sus bibliotecas. Incunables como ese –se rumoreaba— provenientes de continuas sangrías de los archivos del instituto, se ocultaban en las estanterías que cubrían todos los ambientes y pasillos del departamento estilo francés de la Avenida Callao. Su propietario era un solitario octogenario cuyo único propósito vital consistía, al parecer, en preservar lo que a todas luces era un importante legado pero que, además de exceder sus capacidades físicas y económicas de mantenimiento, no tenía interlocutores.

No esperaba, sin embargo, que esta decadente Biblioteca de Alejandría porteña ocultara un secreto más sórdido y misterioso que el diccionario huarpe del padre Luis de Valdivia, secreto que sólo muchos años después pude dimensionar cabalmente, y que fue mi ingreso en la temática que abordo en este artículo: las memorias de las mujeres indígenas prisioneras y esclavizadas durante la Campaña del Desierto en la Argentina de fines del siglo XIX, en diversas etapas entre 1878 y 1884.

El anciano se mostró amable con mi solicitud. Pero a lo largo de una extendida conversación que rodeó y finalmente olvidó el tema de mi interés, direccionó la conversación a su supuestamente aristocrática genealogía para recalar en su parentesco con personajes que habían participado en la Campaña del Desierto. Previamente había mostrado que su tesoro no estaba compuesto sólo de libros, como su impecable Máuser deportivo con gatillo a pelo, con el cual recorría los cerros de su La Rioja natal. Para probar su linaje, me mostró su colección de fotos de la Campaña del Desierto, cuyo origen lamentablemente no recuerdo; y finalmente, después de revolver un rato en un cuarto contiguo, salió enarbolando triunfal una faja de cuero negro y lustroso.

"Era de una pampita".

Se trataba, en efecto, de la faja perteneciente a una joven indígena que había sido traída durante la Campaña del Desierto y entregada a ancestros del folklorista, viviendo varios años en el seno de la familia. A pesar de la poca trascendencia social de la indígena, su memoria había sido demasiado perdurable y significativa para esta familia aristocrática, hasta quedar como el principal fetiche de Cáceres Freyre. El recuerdo había permanecido como la marca de su cuerpo en el cuero.

En este artículo nos aproximaremos a la historia y memorias de las prisioneras indígenas que sufrieron el proceso de incorporación y esclavización en las familias de las elites argentinas durante y después de la Campaña del Desierto.

Mucho se ha avanzado en el conocimiento de lo que hasta hace muy poco era un tema marginal o casi inexistente para la historiografía y la antropología y en general desconocido para el público. En este artículo no podré detallar todos los hallazgos realizados, pero destacaré algunas líneas principales que interesan para sus objetivos.

En trabajos previos, abordamos distintos aspectos del proceso de incorporación forzada–es-

pecialmente niños y mujeres— en Mendoza durante el período, y su destino posterior (Delrio y Escolar, 2009; Escolar, 2023; Escolar, 2008; Escolar y Saldi 2018a; Escolar y Saldi, 2018b). Desde hace décadas, diversas investigaciones han trabajado sobre el proceso de reparto y confinamiento de prisioneros durante la Campaña del Desierto. El aporte más general fue desarrollado por Enrique Mases (2010), detallando los proyectos estatales, los criterios aplicados y los repartos de personas. Sin embargo, gran parte de sus datos y análisis fueron anticipados por el historiador mendocino Pedro Santos Martínez (1972) y la antropóloga Diana Lenton (1992), en particular respecto de los repartos y debates parlamentarios sobre el tratamiento de los indígenas. Una serie de estudios posteriores se preocuparon por indagar las memorias de los descendientes de quienes sobrevivieron a los traslados y las razias y retornaron a sus tierras originales y formaron nuevas comunidades (Delrio, 2005; Ramos, 2010) o bien se insertaron en la sociedad nacional, en las ciudades y estancias (Salomón Tarquini, 2010; Pérez Zavalla 2021). Otro grupo de trabajos reconstruyó la historia del confinamiento de los indígenas en diversas instalaciones militares o civiles, rurales y urbanas, algunas de ellas calificadas como "*campos de concentración*" (Delrio, 2005; Escolar, 2008; Nagy y Papazián, 2011).

Uno de los aspectos menos estudiados de este proceso son las memorias de los propios indígenas que sufrieron el traslado, reparto, e incorporación en la sociedad nacional, sin volver a formar comunidades en el antiguo territorio indígena. En efecto, si bien contamos con aproximaciones a través de las memorias de sus descendientes, como hemos mencionado, la escasez de fuentes que documenten el discurso de los protagonistas ha dificultado este objetivo. Una excepción lo constituyen los relatos tomados por Berta Koessler-Ilge (1954) y muy especialmente por Robert Lehman Nitsche, transcriptos y analizados por Caño Llanquinao y Pozo Menares (2013). Sin embargo, los testimonios en cuestión corresponden generalmente a figuras importantes (notablemente, el cacique Manuel Namuncurá en el caso de Lehman Nitsche) y hombres medios. En cambio es prácticamente nula hasta el momento la recuperación de narrativas propias de aquellos categorizados por los militares como "chusma", es decir mujeres, niños y ancianos, que reconstruyan sus experiencias individuales de incorporación en la sociedad nacional o provinciales, desde la época previa en que vivían en comunidades indígenas libres hasta su confinamiento, reparto y, sobre todo, el recorrido posterior hasta casi mediados del siglo XX. Precisamente, este es el objetivo del presente artículo. Poder aproximarnos a las biografías de incorporación de mujeres como la "pampita" de Cáceres Freyre, en su propia voz. Reconstruiré algunas trayectorias de mujeres indígenas repartidas en áreas urbanas y periurbanas de Mendoza desde su vida en las tolderías hasta la década de 1940 y las particularidades del contexto académico local que intentó ocultar o minimizar el proceso en la provincia, posibilitó la documentación parcial, incompleta, pero abrumadora, de relatos propios de las prisioneras y prisioneros.

La aproximación que ensayo en este artículo no incluye ni reconstrucciones biográficas completas, ni la recuperación garantizada de voces originales. Más bien, se trata de una metodología de "restauración" de esos discursos a partir de fragmentos de narraciones y recuerdos recabados por un tercero. Como veremos más adelante, este trabajo está basado en una serie muy amplia de testimonios tomados por el naturalista y antropólogo Carlos Rusconi entre las décadas de 1930 y 1940 (1940, 1961, 1962) en la provincia de Mendoza, uno de los principales

lugares de destino de los prisioneros y prisioneras indígenas. Rusconi entrevistó personalmente a decenas de sobrevivientes de los repartos en la provincia, en un trabajo que, sin embargo, no fue sistemático en cuanto al registro y organización de las entrevistas. En efecto, no he podido hallar hasta el momento las entrevistas originales, sea en cuadernos o cintas magnetofónicas en archivos locales, los que según sus descendientes fueron destruidas por la humedad en su archivo privado. Sin embargo, fragmentos de estas entrevistas, notas o registros se encuentran profusamente reproducidos a lo largo de toda su obra publicada para ilustrar diversos temas relativos a la historia y etnografía indígena. En cada caso, se citan los nombres de las personas y a veces ocasión y locación de la conversación. En algunos, el discurso referido de los indígenas está glosado por el autor. Pero en muchos otros, se reproduce aparentemente el discurso original, incluyendo rasgos gramaticales, lexicales y fonéticos. En este sentido, considero que este material puede ser tipificado como testimonios autobiográficos referidos, mediados por la actividad de interlocución, transcripción, selección, glosa y reproducción de Rusconi y mi propia recuperación e integración de los mismos.

Se trata entonces de un avance parcial y de una faceta de una investigación general sobre lxs prisionerxs de la Campaña del Desierto que incluye como una de sus tareas de recuperación biográfica la reorganización y unificación de los fragmentos de entrevistas de Rusconi en testimonios individuales. En esta etapa preliminar, entonces, el objetivo no puede ser sino humilde y limitado. No realizaré un análisis y elaboración teórica compleja, ni siquiera suficiente, de los testimonios o biografías, y son demasiadas las preguntas posibles sin responder. Más bien, se tratará de lograr una suerte de crónica contextualizada de algunas series de discurso de mujeres indígenas, como si fueran testimonios etnográficos crudos, al menos de mi parte; obviamente con una interrogante respecto del grado de inducción y selección por parte de Rusconi de ciertos temas, cuyo análisis quedará para otra ocasión.

La "Campaña del Desierto" fue el proceso de ocupación militar del territorio indígena del centro y sur de la actual Argentina, que en esa época ocupaba la mitad del país, entre los años 1878 y 1884, principalmente entre 1879 y 1882. La frontera indígena, en la época denominada "frontera sur", se había mantenido desde el período colonial español, aproximadamente en el centro de las actuales provincias de Buenos Aires, Córdoba, San Luis y Mendoza. Al sur de la frontera, hasta al extremo del continente americano, el territorio estaba poblado por diversos grupos indígenas que en el norte y centro principalmente integraban lo que hoy se considera pueblo mapuche (en la época identificados como pampas, huilliches y picunches, o simplemente "indios de la Pampa" e "indios del Neuquén") y mapuche-tehuelche, y en el extremo sur selknam y yaganes. En la historiografía argentina se considera a este evento como el momento crucial de construcción del territorio nacional y el inicio de la consolidación del estado moderno, luego de las guerras civiles entre las provincias y partidos políticos argentinos que abarcaron desde la década de 1820 hasta las de 1870. La actual Argentina fue el resultado, entonces, de un largo proceso de unificación de diversas provincias que constituyeron sus propios estados luego de las guerras de independencia con España. Desde la independencia en 1816 hasta la década de 1870 no se logró una unidad política como estado nacional y sólo luego de la pacificación de esos conflictos y la generación de un orden estatal en teoría federal, pero con rasgos de fuerte centralización en Buenos Aires, el ejército nacional conquistó el territorio indígena.

Las acciones militares fueron absolutamente desiguales en cuanto a los medios de resistencia de los indígenas, que fueron derrotados casi sin combates formales, sino mediante una serie de crueles expediciones punitivas, guerrillas y golpes de mano principalmente a las aldeas nómades o "tolderías". El blanco principal de la estrategia militar fueron las familias: ancianos, mujeres y niños denominados "chusma", cuya captura era el medio para forzar a la rendición a los combatientes. En las páginas del diario *El Nacional* de Buenos Aires se postulaba lo que era una de las premisas principales de las campañas. No sólo la de exterminar a los indígenas, sino, lo que más bien ocurrió, la destrucción social y cultural y la asimilación de los sobrevivientes rompiendo sus lazos comunitarios y familiares y reduciéndolos a individuos aislados y vulnerables.

> Llevar la guerra de exterminio sin tomar prisionero al grande que ha de buscar otra vez la pampa o la espesura de las selvas para robar y asesinar, sin perdonar al que, pequeño todavía, tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado. Y a los que aún no han saboreado el desenfreno separémosles de los miembros de su familia, hagámosles otra naturaleza, si así puede decirse, llevémosles donde no oigan jamás el nombre de sus padres; donde no puedan despertarse los instintos que corren en su sangre.[1]

Miles de prisioneros indígenas fueron confinados en reservas, barracones, campos de concentración y presidios, y luego distribuidos en obrajes, ingenios, estancias o familias. Muchos murieron durante los traslados, pero la mayoría sobrevivió en un contexto social drásticamente diferente, en algunos casos hasta la década de 1950. La provincia de Mendoza, contigua a Chile y antigua frontera indígena, fue uno de los principales puntos de destino.

Los ancianos, mujeres y niños fueron trasladados a través de distancias de centenares o miles de kilómetros. Las memorias recogidas entre los sobrevivientes de estos traslados y sus descendientes, y los comentarios de algunos cronistas criollos de la época, coinciden en afirmar la extrema crueldad y terribles condiciones de estas marchas a pie o a caballo. Gran parte de los indígenas desnutridos y desnudos, en pleno invierno, murieron en el camino; los que no podían seguir fueron asesinados por los soldados en el lugar, generalmente degollados o con el tendón de Aquiles cortado para que murieran desangrados y no pudieran escapar. La mayoría de los ancianos fallecieron de este modo.

Las divisiones militares mendocinas (cuya participación fue decisiva en el sector andino de las campañas) trasladaron y repartieron como virtuales esclavos entre 3000 y 5000 personas, sobre todo ancianos, mujeres y niños provenientes de la Pampa Central, sur de Mendoza y la Patagonia. El principal responsable fue el coronel y luego general Rufino Ortega, gestor de las campañas en el oeste argentino y hombre de confianza del jefe nacional, entonces ministro de guerra y luego presidente Julio A. Roca. Muchas familias o individuos de las elites recibieron en efecto indígenas y Ortega poseyó cientos, o tal vez miles de ellos, hasta 1892 en sus propiedades de Malargüe y Rodeo del Medio, y existen referencias escritas de la época sobre su presencia en otros centros de confinamiento, estancias y casas de familia.

1 *El Nacional*, 10 de octubre de 1862.

La prensa local siguió los sucesos. En 1879, el periódico *El Constitucional* publicó datos sobre esos contingentes. Uno de ellos constaba de 35 indios de lanza, 60 mujeres de más de 16 años y algún niño de pecho[2]. Con esta remesa de personas se pretendía satisfacer una demanda de trabajo en el servicio doméstico. El redactor afirmó que el centro de distribución había sido "*invadido por numerosas señoras y caballeros que iban a pedir chinas y chinitos para su servicio, y en unas cuantas horas pudo distribuirse convenientemente toda la chusma*"[3]. Se afirmaba en ese texto, además, que más de 300 solicitudes de prisioneros no pudieron ser atendidas, y que "*tal ha sido la gran afluencia de pedidos, que creemos no equivocarnos al asegurar* ***hubieran tenido provechoso acomodo mil indiecitos de uno y otro sexo, siempre que su edad fluctuase entre 6 y 12 años, que son los más preferidos***".[4] Las *chinas* eran mujeres indias, y sus criaturas eran los *chinitos* y las *chinitas*: el botín más apreciado por las familias acomodadas de Mendoza. Esta apetencia de mano de obra para el servicio doméstico continuó estimulada por las solicitudes civiles. En 1883 en otro artículo de prensa se comunicó:

> 200 indios de chusma ha traído el Coronel Ortega a esta, por pedidos anticipados de numerosas familias (…) Si hasta hoy no mandan las familias por los niños o indias que fueron pedidos, sabemos que el Coronel los va a dar a las familias que los soliciten mañana.[5]

En la prensa mendocina también se escribió sobre la desesperación de las mujeres indias que intentaban salvar a sus bebés desnutridos entregándolos a mujeres blancas; pero también se registraron casos de resistencia a la entrega de sus hijos o de sí mismas. En cuanto a la primera situación, en 1883 una nota anónima denunció que en uno de los potreros del ministro Manuel Bermejo una mujer india había suplicado a una señora que se llevara a su bebé porque no tenía leche para amamantarlo. Ante esto, un "caballero" consternado por esta situación y el terrible hambre de los indios, mandó a comprar pan para repartirlo, pero "*…le resultó casi imposible porque todos querían arrebatarlo y el pan no alcanzó para todos lo que produjo gritos y llantos de grandes y chicos*"[6]. En cuanto al segundo caso, nuevamente *El Constitucional* registró los hechos:

> Para sacar las indias del sitio donde fueron alojadas y conducirlas hasta los vehículos, que las esperaban en la puerta principal, fue necesario con muchas de ellas emplear una moderada violencia, pues se resistían obstinadamente a seguir a sus patrones o patronas (…) cuando los recursos persuasivos nada podían, después de ejercitarlos varias ocasiones, recién se apelaba a los extremos, pero sin maltratarlas[7] .

2 "Se colocaron", *El Constitucional*, 22 de noviembre de 1879, destacado nuestro.

3 Op. cit.

4 Op. cit.

5 "Reparto", *El Ferrocarril*, 4 de febrero de 1883.

6 "Indios", *El Ferrocarril*, 4 de febrero de 1883.

7 "Resistencia", *El Constitucional*, 22 de noviembre de 1879.

El reparto de los indígenas prisioneros y las condiciones de confinamiento y disposición de las personas es compatible con la noción de esclavitud indígena. Sin embargo, esta situación colisionaba con la legalidad de la época, donde la esclavitud estaba oficialmente prohibida, luego de un proceso que había comenzado a principios del siglo XIX.

La esclavitud de los indígenas estaba prohibida en América con algunas excepciones dadas por el derecho de apropiación de prisioneros en algunos frentes de combate con indios insurrectos, como ocurrió con las guerras de los españoles contra los mapuches en Chile, denominada la guerra de Arauco o de la Araucanía. En cambio, la esclavitud de población africana que continúo siendo legal en la Argentina hasta mediados del siglo XIX, ya que primero fue limitada en 1813 a las personas que ya eran esclavos desde antes y luego fue abolida completamente en la Constitución Nacional de 1853. Sin embargo, pese a que los indígenas eran en teoría libres, en la práctica estaba institucionalizada en determinadas condiciones la disposición forzada de su fuerza de trabajo y cuerpos por parte de españoles o criollos, muchas veces disimulada por el régimen de encomiendas. A pesar de estar taxativamente prohibida, podemos sugerir que durante la denominada "Campaña del Desierto" la disposición y tratamiento de los prisioneros indígenas adquirió en la práctica, nuevamente, el carácter de esclavitud, aunque legalmente estaba prohibida.

Según testimonios que tomó el naturalista y antropólogo Carlos Rusconi (1962), la mayoría de los prisioneros fueron llevados a campos o propiedades rurales donde debían trabajar

> …en las más rudas tareas de campo, en otras de utilidad pública, o bien privada, como en el caso de los numerosos individuos destinados a los campos que el General Ortega poseía en San Rafael; o bien, en las tareas edilicias realizadas en Rodeo del Medio (Mendoza) y cuyas labores ocuparon los brazos de unos 1000 aborígenes (Rusconi, 1962, p. 185-186).

Algunos observadores contemporáneos también consideraban que la situación de los prisioneros fue de esclavitud. En su monografía arqueológica y etnográfica sobre las lagunas de Guanacache, en el norte de Mendoza, el joven antropólogo Alfred Métraux (1929) afirmó conocer la presencia de indígenas "araucanos" establecidos en la provincia luego de la Campaña del Desierto, caracterizando su condición como de esclavitud[8].

> Tout ce que je sais c'est que quelques groupes de ces Indiennes furent établis dans cette région après la campagne du désert conduit par le général Roca, et dont le résultat fut la brutale extermination des anciens maîtres du désert. Ceux qui habitaient le sud de la province de Mendoza furent traités avec une cruauté toute particulière. Les survivants de ces affreuses et sauvages

8 Durante la década de 1920 el célebre antropólogo belga pasó parte de su adolescencia y juventud en Mendoza, donde vivía su padre, el médico homónimo, cursando inclusive parte de su educación escolar en la provincia. En esa oportunidad convivió con los habitantes huarpes de Guanacache al punto de que hablaba español "como un lagunero", según relató el folklorista mendocino Juan Draghi Lucero –quien acompañó algunos de sus viajes—al psiquiatra (también mendocino) Fernando Pagés Larraya (mimeo). El texto de Pagés Larraya me fue entregado por él mismo y forma parte de mi archivo personal.

> tueries furent dispersès dans la province où on en fit don à diverses personnes comme domestiques ou, plus exactement, esclaves (Métraux, 1929,p. 8).

En la traducción del mismo texto publicada por la Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza (Métraux, 1937) se suprimieron o reemplazaron los adjetivos y sustantivos que representaban la violencia ejercida contra los indígenas y la responsabilidad de las elites mendocinas (entre corchetes, destacados con cursivas).

> Todo lo que sé, es que algunos de estos indios se habían establecido en esta región después de la campaña del desierto dirigida por el general Roca, cuyo resultado fue la [*brutal*] exterminación de los antiguos dueños del desierto. Los indios que habitaban el sur de la provincia de Mendoza, fueron tratados con bastante rigor y severidad [*con una crueldad especial*]. Los sobrevivientes [*de aquellas horribles y salvajes matanzas*] fueron enviados a distintos puntos de la provincia y repartidos entre diversas personas en calidad de sirvientes [*o, más exactamente, esclavos*] (Métraux, 1937,p. 4).

Esta esclavitud, sobre todo de mujeres y niños, se dio también a nivel doméstico, sirviendo y viviendo en forma forzada en casas de familias de Mendoza, como el propio Rusconi evidenció en numerosos testimonios que tomó de indígenas que habían sido repartidos. Estos testimonios constituyen un documento inestimable para reconstruir la experiencia de los propios prisioneros indígenas en su tránsito de la sociedad indígena libre a la incorporación forzada en la sociedad criolla provincial, y serán como hemos dicho la fuente principal que utilizaremos para nuestro trabajo.

Carlos Rusconi y los testimonios de indígenas esclavizados en Mendoza a mediados del siglo XX

La tarea de reconstrucción de las memorias e historias de esos indígenas es muy ardua, ya que las elites dominantes y apropiadoras ocultaron en lo posible los hechos para evitar ser acusados de esclavización. Muy especialmente, se evitó dejar constancia de datos que permitieran identificar concretamente a los prisioneros esclavizados. Esto tuvo que ver en parte probablemente con evitar consecuencias legales individuales de los perpetradores, pero considero también que se relaciona con ciertos aspectos políticos e identitarios del propio estado-nación argentino. Como hemos analizado en otras oportunidades, la necesidad de legitimar la apropiación de personas en un estado de derecho liberal como el argentino de la época implicó el velamiento de tales procesos y el intento de borrar, precisamente, las características individua-

les de los afectados (Escolar y Saldi, 2018a; Escolar y Saldi, 2018b)[9]. Esta tarea contó con la complicidad de la iglesia católica que administraba el registro individual a través de las actas de bautismo de los indígenas dados a quienes figuraban como padrinos (Escolar y Saldi, 2018a; Escolar y Saldi, 2018b). Como hemos analizado en estos trabajos, hasta 1884 que se crea el Registro Civil las actas de bautismo eran el único elemento legal de registro individual de las personas, es decir no solo como parte de la grey católica sino también de la ciudadanía nacional. Los sacerdotes que anotaban las actas bautismales sistemáticamente obviaban los datos de los padres biológicos y colocaban nombres españoles, además del apellido del padrino o madrina de bautismo (Escolar y Saldi, 2018; para La Pampa ver Salomón Tarquini, 2010; Pérez Zavala, 2022), quienes eran la única referencia legal de identidad, manteniendo control sobre los afectados merced a la patria potestad.

Pero también existió una finalidad simbólica, identitaria, del borramiento de las identificaciones indígenas. Tiene que ver con lo que he denominado el "mito de fin" de los indígenas en Argentina constituido sobre la Campaña del Desierto (Escolar, 2012) es la instauración retrospectiva de ese evento (en los discursos historiográficos y en la imaginación popular) como causa de la desaparición de "remanentes" indígenas en la población. Se trata de un tropo refundacional de la Argentina que permite postular una nueva comunidad nacional imaginada como blanca y de origen europeo.

Por tales motivos resulta crucial la reconstrucción de las biografías de prisioneros y prisioneras que atraviesan (y desmienten) las periodizaciones de la supuesta "extinción" indígena, además de permitir conocer y denunciar la esclavitud identificando víctimas y responsables, tanto políticos y colectivos e individuales. Se trata de cubrir la escasez de memorias y trayectorias de vida concretas que plasmen la experiencia de continuidad de los indígenas entre el período previo y posterior a las campañas militares, entre la vida en los territorios indígenas libres y su incorporación forzada en la sociedad argentina. Particularizar permite, además, humanizar la experiencia de los prisioneros indígenas, sacándolos tanto de los modelos teóricos e históricos macro como de las meras referencias generales o estadísticas.

Rusconi representa una rareza dentro del campo académico e intelectual de la Argentina y especialmente de Mendoza ya que, a contramano de la fuerte tendencia a ocultar el reparto y esclavitud de prisioneros, y aún de manera inconsciente, realizó un aporte invaluable para evidenciar estos hechos, mostrar la continuidad de las víctimas hasta mediados del siglo XX y recuperar su voz. Entre fines de la década de 1930 y principios de la de 1950, este naturalista y antropólogo autodidacta, discípulo de Carlos Ameghino, (hermano de Florentino, el famoso naturalista) desarrolló una extensa y diversificada tarea de investigación en la provincia de Mendoza. Habiendo trabajado principalmente como paleontólogo en Buenos Aires y Entre Ríos,

9 Según los estudios de la Campaña del Desierto como un genocidio, esta situación es otro de los aspectos comparables del manejo de los prisioneros indígenas con la apropiación de los hijos de desaparecidos por parte de militares durante la dictadura de 1976-1883 en Argentina (Lenton, 1999; Pérez, 2016; Escolar, 2012, entre otros). En la mayoría de estos aportes el intento de borramiento de las identidades tiene que ver con la destrucción de los lazos sociales y familiares de los bautizados como un aspecto central de las prácticas genocidas. Sin embargo, creo que otro aspecto central, menos explorado y no reductible a la noción de genocidio, es la esclavitud indígena cuyos antecedentes en la región se remiten a la época colonial hispana y enfrentó nuevas contradicciones legales y políticas en el estado nacional moderno.

aceptó en 1937 el cargo de director del Museo de Historia Natural de Mendoza. El director del Jardín Zoológico de La Plata, Dr. Carlos Marelli, lo había recomendó para el cargo frente a una solicitud del gobierno de Mendoza, motorizada por el fundador de la Universidad Nacional de Cuyo y la Junta de Estudios Históricos de Mendoza Edmundo Correas. Rusconi sin embargo no se limitó a organizar al museo sino que desarrolló investigaciones sobre paleontología, botánica, mineralogía, arqueología, antropología física, lingüística, folklore y etnografía, a través, según el, de 360 trabajos de campo (Rusconi, 1961, p.8). Su estilo ecléctico, áspero carácter y, sin dudas, la competencia por parte de referentes intelectuales locales abonó el terreno para los cuestionamientos. Salvador Canals Frau, otro recién llegado como primer director del Instituto de Etnografía Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, fue una de las cabezas visibles de la oposición de los académicos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad contra Rusconi (Bárcena, 1989). Canals Frau cuestionó entre otras cosas el desorden y la evidente falta de rigor en el tratamiento de algunos temas, sus arriesgadas hipótesis sin fundamento y su fidelidad a teorías perimidas, como la convicción –siguiendo a sus maestros Florentino y Carlos Ameghino— de la existencia del hombre fósil argentino (Bárcena, 1989, p. 23; Rusconi, 1961, p. 40-52; Canals Frau, 1946)[10].

Canals Frau, quien sería uno de los representantes más conspicuos de la antropología argentina entre las décadas de 1940 y 1960 era el prototipo de etnólogo académico que contrastaba con el perfil autodidacta de Rusconi. Aunque había estudiado en Berlín y era un representante conspicuo de la escuela histórico-cultural, de origen alemán, en la que participaron figuras como Oswald Menghin y José Imbelloni, algunos de ellos asociados ideológicamente al nazismo, llegó a Mendoza en 1937 exilado de la guerra civil española en la que estuvo asociado al bando republicano. En un contexto simpatizante con el franquismo y el fascismo, pero raquítico en términos académicos, le fueron ofrecidas dos cátedras en la universidad. Sin embargo, según me comentara el fallecido filósofo mendocino Arturo Roig, había sido mantenido bajo una constante vigilancia ideológica.

Otro aspecto interesante de Canals Frau marca una diferencia importante con las prácticas de Rusconi. El Catalán negaba todo resabio indígena contemporáneo, abocado como estaba a la etnohistoria de culturas supuestamente prístinas, previas a, o al poco tiempo de, el contacto colonial, y considerando que el cambio cultural había hecho desaparecer inexorablemente las identidades indígenas. Esta postura era, al parecer, no sólo teórica, sino también llanamente política, en el sentido de que constituía una actitud consciente de preservación frente a las relaciones de poder locales. En efecto, Roig había conocido en su adolescencia a Canals Frau, íntimo amigo de su padre, el pintor también catalán Fidel Roig Matons. Éste había desarrollado una obra pictórica relativamente indigenista sobre los laguneros de Guanacache, a quienes retrataba como huarpes (Escolar, 2007). Realizó numerosos viajes a las Lagunas de Guanacache para pintar lo que consideraba folklore y biotipos huarpes existentes y en 1946 realizó

10 Esta teoría, elaborada por el famoso antropólogo y naturalista Florentino Ameghino en 1890, postulaba que el ser humano había surgido en la era terciaria en las pampas argentinas y desde allí había emigrado paulatinamente al resto del mundo. El antropólogo checo Alex Hrdlicka rebatió ya a principios del siglo XX esta teoría mostrando que Ameghino se había basado en restos de primates mezclados con huesos humanos mucho más recientes y que los estratos excavados eran del cuaternario y no del terciario.

una exposición conmemorando por primera vez en Mendoza el Día del indio Americano[11]. Pensaba colocarle a la serie pictórica el título de "Huarpes", pero Canals Frau lo aleccionó de que no era correcto considerar a los huarpes como un pueblo existente y le sugirió el título que finalmente adoptó el pintor: "Vestigios huarpes". En las conversaciones que escuchaba Arturo, Canals Frau no sólo trataba de convencer a su padre de no denominar "huarpes" a sus modelos pictóricos por una cuestión teórica, sino que advertía el carácter peligrosamente subversivo que esa postura tenía en el contexto local. Especialmente, contaba que él mismo debía ser muy cauteloso en tal sentido para no exponerse a represalias que pudieran provocar la cesantía de sus cargos, o peor aún, su expulsión a España. Se revela así el anti-indigenismo militante de las elites mendocinas, y cómo su negación de la presencia indígena no sólo era parte de una narrativa identitaria "blanca", sino una perspectiva ideológica concreta ligada a las disputas de larga y corta duración sobre la tierra y el agua expropiada a los indígenas, huarpes y mapuches. Por ello, entre otros probables motivos, Canals Frau nunca se abocó a los indígenas contemporáneos de Mendoza sino que hizo foco en la historia colonial de los huarpes, un pueblo considerado extinguido, versión que contribuyó firmemente a fortalecer.

Esta posición parece haber dado pie a un enfrentamientos solapado entre Canals Frau y Rusconi. A poco de ocupar su cargo de director del Museo de Historia Natural, en 1937, un centenar de habitantes de las desertificadas lagunas de Guanacache se movilizaron a la ciudad de Mendoza para peticionar al gobierno provincial por el agua de sus lagunas, desviadas por las elites a los modernos viñedos y parques urbanos (Escolar, 2021). Esta aparición de los desharrapados pobladores de lo que había sido un reducto de los huarpes desde la época colonial parece haber puesto en cuestión las percepciones étnicas y raciales hegemónicas de al menos parte de la sociedad urbana mendocina, que consideraba inexistente la población indígena en la provincia. Según escribió Rusconi, *"En este contingente humano, algunas personas creyeron ver a los aborígenes puros y cuando no a los representantes de la típica nación huarpana"* (Rusconi, 1961, p. 111). Muchos de esos laguneros acudieron a visitar el propio museo, donde su Director los entrevistó y fotografió, dando origen a un interés del naturalista en los relictos raciales y culturales indígenas y un vínculo que lo llevó a realizar numerosos trabajos de campo en la zona. Pero Rusconi hizo algo todavía más disruptivo para esa sociedad conservadora que tenía a la secular "lucha contra el indio" y su corolario, la Campaña del Desierto, como la gesta definitiva de su épica civilizatoria y blanqueadora. Indagó obsesivamente sobre las historias y memorias de los indígenas repartidos luego de las campañas militares en Mendoza. Realizó así, en toda la provincia, una serie de entrevistas a ancianos indígenas provenientes de la Pampa central, la Patagonia y el sur de Mendoza. Como hemos dicho, ese material, intercalado fragmentariamente dentro de los cuatro tomos de su monumental obra *Poblaciones Pre y Post Hispánicas de Mendoza* (1961-1962) y diversos artículos, constituye un testimonio invaluable sobre la presencia de los indígenas hasta mediados del siglo XX y sus memorias de la vida anterior a su sometimiento, las campañas militares, el traslado, reparto, reducción a servidumbre, y eventual emancipación y reinserción en la sociedad "criolla". Si bien Rusconi poseía varios de los mismos prejuicios evolucionistas y racistas predominantes en la época, cuestionó a partir

11 Arturo Roig, comunicación personal.

de su trabajo de campo arqueológico y etnográfico la falta de conocimiento de terreno de los autodenominados etnólogos como Canals Frau:

> Si no me hubiera impuesto la tarea de realizar más de 360 viajes por las más apartadas zonas de Mendoza y regiones limítrofes, no se habrían podido obtener millares de piezas (...) Para los hombres de estudio que actúan en medios donde abunda o son frecuentes las familias aborígenes y hacen allí una vida más o menos primitiva, no les resulta difícil obtener, al final de su jornada numerosos informes étnicos. Pero en Mendoza, San Juan, San Luis, parte de Neuquén etc., donde el aborigen de toldería ha desaparecido por completo y sólo se encuentran individuos aislados, confundidos con la población criolla, o bien alejados de los centros urbanos, haciendo vida de ermitaños en los perdidos valles, quebradas del sud occidental mendocino (...) toda vez que llegaba a mis oídos la existencia de algún aborigen, de inmediato acudía a entrevistarlo: obtener sus mediciones antropométricas, examinar su físico, averiguar su ascendencia y descendencia; su localidad de nacimiento, etc… (Rusconi, 1961, p. 8-9).

Y refiriéndose implícitamente a Canals Frau:

> (...) no se hace más que repetir las mismas versiones, a veces con distintas palabras de corte académico, como algunos que escriben temas de etnografía, de antropología de arqueología, etc. sin conocer los medios geográficos y hasta desconocer la materia que tratan (...) y hasta pueden desorientar a los lectores con sus aseveraciones hechas sobre el pupitre de una biblioteca." (Rusconi, *op. cit*).

Las memorias de mujeres mapuche esclavizadas durante y después de la Campaña del Desierto

La obra de Carlos Rusconi es hasta ahora uno de los escasísimos documentos, sino el único, que rescata el testimonio de los propios indígenas repartidos y esclavizados sobre su experiencia, entre 1939 y 1943. Por ello, consideramos que amerita el laborioso trabajo que demanda reconstruirlos. En efecto, el autor no sistematizó el material reuniéndolo en un texto relativo a cada informante, con el conjunto de sus aportes o las entrevistas completas realizadas a cada uno. Por el contrario, fue colocando fragmentos, la mayoría de las veces en forma de comentarios o discurso referido sobre lo dicho por sus informantes, a lo largo de toda su obra, como insertos que aportan ejemplos o explicaciones sobre muy diversos temas, desde la tintura de la lana, la alimentación o prácticas religiosas, redes de parentesco, linajes, caciques y traslados forzosos. Solo el volumen principal de *Poblaciones Pre y Post Hispánicas de Mendoza* correspondiente a "Etnografía" consta de más de 700 páginas de gran formato y apretada escritura. Una de las tareas planteadas en esta investigación es intentar reunir todas las intervenciones citadas o referidas relativas a cada informante en textos unificados que nos aproximen a sus discursos y memorias individuales. La finalidad será tanto reconstruir sus biografías y perspectivas, como

analizar la información histórica y etnográfica que proporcionan, comparando los testimonios particulares entre sí. En este trabajo pretendo introducir una reconstrucción preliminar y todavía incompleta de dos casos, correspondientes a mujeres entrevistadas. Tomasa Culipis, de Río Negro y, María Isabel Unepeo, de la Pampa.

La mayoría de las mujeres cuyos testimonios estoy recuperando recordaban su captura y traslado a Rodeo del Medio y manifestaban, según Rusconi, mucho desagrado por el General Ortega, a quien responsabilizan de todos sus males. Las principales referencias de origen de las antiguas prisioneras entrevistadas eran su antiguo territorio y los caciques que conocían o a los que respondían. Sus recorridos desde que llegaron a Mendoza parten en general de una instancia en un campo de concentración o centro de distribución, la separación de su familia y posterior entrega a patrones y el paso por diversas familias apropiadoras. En muchos casos, como el de Tomasa Culipis, quedaron en las estancias de Ortega y algunas con los años salieron de su órbita o de otras familias apropiadoras y quedaron libres, o como siervas, o empleadas domésticas en casas de familias de clase media. En el caso de Tomasa Culipis y María Isabel Unepeo, eran hijas de caciques.

Tomasa Culipis

Según Rusconi, Tomasa Culipis tenía una mirada "*fija, penetrante, escudriñadora y [sus ojos] salían de sus párpados como ventanas semiabiertas*" (Rusconi, 1961, p. 18). Al momento de las entrevista de Rusconi, realizadas entre 1939 y 1940, Tomasa estimo su edad en 95 años, aunque según ella habría sido traída a los 25 años de edad a mediados de la década de 1880, lo que arrojaría una edad de alrededor de 80 (Rusconi, *op. cit.*). Provenía de una larga familia de caciques de Río Negro y Neuquén. Sin embargo, según Rusconi comenta en otro lugar, Tomasa había nacido en el sur de la actual provincia de Mendoza, en el actual departamento de General Alvear (Rusconi, 1940). El entonces Coronel Ortega habría sorprendido a la toldería donde habitaba y se la habría llevado con toda su familia al centro de Mendoza cuando ella tenía 15 años. Es posible que el traslado a Mendoza haya sido en 1886 ya que recordaba que había llegado en la época de la epidemia del cólera que fue en ese año. Según relataba, realizó el viaje desde sus tolderías hasta Mendoza a pie, a caballo y en carreta (Rusconi, 1961, p. 123-125).

Era sobrina del cacique Valentín Sayhueque, a quien vio varias veces y conoció también a los caciques Numuncurá y Baigorrita. Su madre era Ana Culipis, cacica y hermana del cacique Andrés Culipis, y su padre Antonio Kayutur, ambos caciques, Antonio del sur de Mendoza y parte de Neuquén (Rusconi, *op. cit.*). Culipis y Kayutur habrían sido sacados por el general Julio A. Roca de sus tolderías de Río Negro con toda su familia y entregados a Rufino Ortega. Este los llevó a su estancia-campo de concentración de Rodeo del Medio, en Mendoza, donde ambos tenían el rango de caciques. Según Tomasa, ellos mandaban a toda la población indígena sometida en la estancia (Rusconi, 1962, p. 102).

Tomasa informó sobre varios parientes que fueron llevados por el Gral. Ortega. Su madre Ana, cacica de Río Negro, casada con el cacique Antonio Kayutur; sus hermanos Antonio,

Juan Domingo, Manuel Juan, Valentín, Agustina, fallecidos entre 1900 y 1912, con excepción de Valentín, en la propiedad de Ortega en Rodeo del Medio; su tío Andrés Culipis y sus primos Alfredo, Matilde y Ángela, fallecidos también en Rodeo del Medio entre 1914 y 1920 (Rusconi 1962: 119-121). Tomasa a su vez tuvo tres hijos con José María Díaz, indígena de Neuquén: Rufina, Avelina y Lorenzo.

Según el historiador Isidro Maza, que vivió en Rodeo del Medio y la conoció, había sido lavandera de ropa en la casa de Rufino Ortega (Maza, 1992, p. 45). Tomasa se quejaba amargamente de Ortega y su traslado, como transcribe Rusconi: "*Allá padre rico, muchos animales, aquí muy pobre, morir de hambre. Yo india, nadie mirar a mí. Hijo pobre, no trabajar nada*" (Rusconi, 1961, p. 124). Rusconi agregó que tuvo dos hijos, uno de los cuales fue preso por matar a su padrastro. Dice el autor, siguiendo a Tomasa, que teniendo en cuenta Ortega que los Culipis era una familia muy importante y que su hermano Andrés era uno de los principales capitanejos, o caciques "*de la indiada concentrada en Rodeo del Medio*", le cedió muchos años después a ella unas tierras en Colonia Jara, en las proximidades de su estancia de Rodeo del Medio. Estas fueron expropiadas por los hijos de Ortega, y en sus últimos años vivía en un rancho al sudeste de la localidad (Rusconi, 1962, p. 120-121; Maza, 1992, p. 47). Según Juana Rivarola, contemporánea de Tomasa (Rusconi, 1962, p. 121) y el historiador Isidro Maza (1992, p. 47), ambos oriundos de Rodeo del Medio, Tomasa era una famosa curandera o machi. Maza afirmaba que las damas de alta sociedad contaban que tenía especiales virtudes, y su rancho era visitado permanentemente siendo "*venerada como La Médica (Machi)*". Murió en 1943, con una edad aproximada de 95 años y una gran concurrencia asistió a su sepelio (Rusconi, 1961, p. 120-121; Maza 1991, p. 47). Apoyando los indicios de Tomasa como *machi*, Rusconi agregó en otro volumen que personas muy allegadas le dijeron que Tomasa solía colocarse "un vestido raro" y se la veía hacer ciertas gesticulaciones a determinadas horas de la noche "*tal vez en aquellos momentos cuando creía estar en contacto con algunos de sus espíritus predilectos o protectores*" (Rusconi, 1962, p.485).

María Isabel Unepeo

Unepeo fue una de las informantes clave del naturalista y antropólogo, a quien proporcionó abundantes datos del mundo indígena y de su experiencia de reinserción forzada en la sociedad mendocina. Sin embargo, como he mencionado, Rusconi no sistematizó estos testimonios sino que intercaló fragmentos de información a lo largo de su extensa y desordenada obra de acuerdo a los temas que iba tratando. En lo que sigue voy a reponer sus registros de bautismo y los fragmentos de información que Rusconi proporciona de la propia Unepeo en el Volumen I *Etnografía* de *Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza*, de 1961.

Encontré datos de ella en los registros bautismales que son consistentes con lo que Rusconi menciona. Hay dos ingresos con datos que posiblemente refieren a Unepeo. El 26 de enero de 1882 aparece bautizada María Airá calificada en la solapa como "*pampa natural*" de edad desconocida, y luego en el cuerpo del acta como "*indígena natural hija de pampa*". La madre es

nombrada como "*Isabel Pampa*" y su padre como, "*Meliquío, Pampa del sud"*. Los datos son consistentes con la clasificación *pampa* adscrita a María Isabel por Rusconi. También coincide el nombre María con parte del consignado por Rusconi (María Isabel Unepeo) y sobre todo con el nombre del padre, que María Isabel comunica a Rusconi: Maliqueo. Sin embargo, encontré otro registro de bautismo que pertenece sin duda a María Isabel, de casi tres años después, el 6 de noviembre de 1884. Indica a una María Isabel como de aproximadamente 35 años de edad[12] e "*india Pampa*" y señala que sus padrinos son el Dr. Carlos Lagomaggiore y Catalina Mabel de Lagomaggiore. Esto coincide con los datos que proporciona María Isabel, quien menciona que cuando llegó a Mendoza estuvo en la casa del Dr. Lagomaggiore muchos años (Rusconi, 1961, p. 130). Podría tratarse de un doble bautismo de la misma persona, como hemos observado en algunos otros casos de indígenas bautizadas en las parroquias de Mendoza. Si bien no hemos arribado a una explicación concluyente para estos casos, como hemos analizado en otros trabajos esta práctica podría haber respondido a actos de reapropiación de las prisioneras por parte de nuevos actores, donde el bautismo y la designación de nuevos padrinos legitimaba o "*cuasi-legalizaba*" su apropiación por parte de éstos (Escolar y Saldi, 2018a; Escolar y Saldi, 2018b). Finalmente, hay indicios de que hubo por lo menos otro cambio de residencia, del cual no hemos encontrado sin embargo un acta de bautismo. Unepeo manifestó que fue entregada al doctor Lagomaggiore, pero luego de muchos años pasó a la casa de otra familia de la ciudad de Mendoza en la calle Belgrano al 600 (Rusconi, 1962, p.128). Esta situación de reapropiación reiterada evidenciaría también el duradero carácter de virtual esclavitud de Unepeo en la sociedad mendocina, mostrando que la recepción original por parte de una familia mendocina no constituyó un caso de "adopción" y re-familiarización efectiva.

Las memorias de Unepeo alcanzaban un rango muy importante ya que, como vimos llegó a Mendoza con 35 años de edad en 1884 y vivió hasta la década de 1940. Es decir, había permanecido toda su juventud hasta la vida adulta en las tolderías de su padre y recordaba muy claramente hechos y costumbres de esa época o anterior, a partir de las memorias recibidas de sus mayores. Y a su vez, había vivido en Mendoza hasta edad muy avanzada, por lo que sus recuerdos eran vivos aún hasta la década de 1940.

Rusconi proporciona algunas claves lingüísticas de su discurso e indicios de haberlo intervenido en diversas formas, como veremos, como así también rasgos de su metodología de registro. Por un lado, señaló que gracias a su gran memoria "*he podido reunir estos interesantes datos, que fui ordenando durante muchas conversaciones sostenidas con ella*" (1961, p. 358). Esto es consistente con la idea de al menos la existencia de anotaciones específicas que sistematizaron en parte las entrevistas, presumiblemente tanto abiertas como estructuradas. En cuanto a la lengua, manifestó que la indígena hablaba "*un araucano bastante castellanizado*" (Rusconi, 1962, p. 215). En otro lugar invirtió la fórmula y escribió que "*hablaba un castellano con bastante mezcla de araucano*" (1961, p. 358). Y finalmente caracterizó que "*esta mujer ex-*

12 Este segundo registro aporta más datos sobre la edad de Uenepeo. Rusconi le había atribuido 80 años de edad al momento de sus entrevistas en 1941. Sin embargo, en el acta bautismal de 1884 se la supone "como de 35 años de edad" (Mendoza, capital, Parroquia de San Nicolás, *Bautismos*, vol. 39, 1883–1884, f. 174) implicando que habría nacido hacia 1850 y que en 1941 entonces podría haber rondado los 90 años.

presábase en un araucano-castellano y en cierto modo como el ***"champurria"*** *de los chilenos*" (Rusconi, 1961, p. 361). En cualquier caso, la forma en que reproduce en sus publicaciones el habla de Unepeo es desordenada, como el resto de su escritura. En ocasiones, el naturalista pretende reproducir los rasgos fonéticos, gramaticales y lexicales, mientras que en otras estiliza su discurso en un español más o menos limpio de tales marcas.

Para Rusconi no parece haber sido fácil lograr la suficiente confianza con ella para poder conversar: "*su idiosincrasia o su psiquis*", escribió, "*se mantenía latente con los modales y actos de las indígenas de toldería. Era recelosa, poco comunicativa*". El recelo estaba sin duda causado por las experiencias violentas sufridas en su apresamiento e incorporación a la sociedad criolla. Relató a Rusconi que luego de ser sacada de sus tolderías, realizaron marchas forzadas en la que ocurrieron numerosas muertes, incluyendo la quema por parte de las fuerzas de Rufino Ortega de Huichal, el hijo del cacique Cumilaf (Rusconi 1961, p.129).

> Unepeo me ha referido que una buena parte del trayecto desde Naen-Co a Mendoza lo hizo de a pie, pero ella pudo presenciar la muerte de muchas personas, algunas de cierta edad, que caían agobiadas por el extraordinario cansancio y estos eran dejados en el camino para satisfacción de las águilas, caranchos, etc. Pues, los militares encargados de conducir a esa caravana humana y famélica no siempre disponían de caballos para los vencidos (Rusconi, 1961, p. 185).

Isabel era de Naen-Co, en la actual provincia de La Pampa. Su padre había sido baqueano de las fuerzas del ejército argentino (Rusconi, *op. cit.*)[13] . Según comentó, al igual que otros caciques con los que se relacionaba, Maliqueo colaboró con el ejército argentino en la persecución de los grupos "alzados" supuestamente buscando mantener la paz, pero como a los demás fue traicionado por los militares. Rusconi reproduce en esta oportunidad su discurso, evidentemente intervenido, limpio de marcas lingüísticas indígenas.

> Muchos de los caciques, capitanejos que cayeron bajo los militares del general Roca vivían en paz. Procuraban ellos mantenerla a toda costa, persiguiendo grupos Aucas que no querían someterse a los militares. Pero algunas divisiones de la Expedición han hecho caso omiso a palabras de seguridad dadas por los caciques amigos de mi padre y entonces arrasaron con todo. Llevaron los animales que teníamos y todo lo de nosotros. Los mozos y mujeres nos arrearon y llevando a las distintas fincas de Mendoza, San Luis, y provincia de Buenos Aires (Rusconi, 1962, p. 215).

Según Rusconi, presuntamente informado por Unepeo, Maliqueo era un cacique Picunche de Neuquén que durante un tiempo estuvo sujeto al cacique Purrán y luego recaló en la región pampeana, donde fue aliado de Baigorrita, Epumer y Mariano Rosas (aunque también, menciona, del cacique Sayhueque quien era de mucho más al sur). Una carta de Rudecindo Roca, quien

13 Existieron escuadrones de los denominados "indios amigos" y caciques que fueron baqueanos del ejército e incluso lucharon contra los otros indios. Algunos recibieron tierras, pero la mayoría fueron finalmente despojados. Existe una extensa literatura sobre el tema.

dirigió las campañas preliminares de la Campaña del Desierto en la Pampa Central en 1878 informa que cerca de Pohitahue capturó al cacique "Meliqueo", cinco capitanejos, 76 indios de lanza y 230 de chusma, incluyendo prisioneros y presentados (Olascoaga, 1930, p. 116). Unepeo proporcionó abundantes datos de sus lazos familiares. La "*señora de Maliqueo*" (según Rusconi así se expresaba María Isabel sobre su madre) se llamaba Carcuanquil. Con ella tuvieron tres hijos varones: Ñancuerr, Formá y Melihuen (Rusconi, 1962, p. 215). Un hermano del padre era el cacique Cayupan, quien era muy querido por ella, que recordaba todos los miembros de su familia. Según dijo, Cayupan también era muy apreciado entre los grandes caciques de la Pampa, principalmente Baigorrita y Mariano Rosas (Rusconi, 1862, p. 100). En la relación que hace Lucio Mansilla de su entrevista con Mariano Rosas en *Una excursión a los Indios ranqueles*, este dijo que a los jefes de Leubucó en la Pampa Central, Mariano Rosas y Epumer, les seguían como principales capitanejos Cayupan y Melideo (posiblemente Maliqueo)[14]. Además de los ya mencionados, también conoció otros famosos caciques como Baigorrita, Llanquetruz y su hijo Pichuin.

Isabel añoraba sus lugares de origen y creía que, en las actuales provincias de La Pampa, Río Negro y Neuquén, existían aún los indígenas de cuando ella era joven: "*A Unepeo le gustaba conversar cosas de su tierra y las recordaba con mucha tristeza. Creía ella de que existían aún, tolderías en los parajes en donde habitó desde joven*" (Rusconi, 1961, p. 336). Como narra con candor el naturalista, "*prefería la vida de toldería, de libertad, a la vida de la ciudad que consideraba ella como una gran cárcel de sacrificios y miserias pese de que (sic) gozaba de los beneficios acordados por la Caja de Jubilaciones y Pensión (sic) a la Vejez e Invalidez*" (*op. cit.*, p. 719). Tuvo finalmente una hija adoptiva, Rosario, "india pampa" según Rusconi, de quien no proporciona más datos (*op. cit.*, p. 358).

Además de estos datos genealógicos e históricos, Unepeo realizó numerosas descripciones culturales y sociales del mundo indígena previo a la conquista militar. Uno de los principales recuerdos es el impactante sepelio de un gran cacique (*op. cit.*, p. 359). Al contrario que en otras referencias a su discurso, Rusconi afirmó aquí que su texto reproducía en forma casi literal el discurso de la entrevistada y que solo modificó levemente la redacción (Rusconi, 1961, p. 361). En su inscripción incluyó además entre paréntesis los términos "araucanos" utilizados originalmente, junto a su traducción, que incorporó al cuerpo principal del texto[15] .

> Entre sus recuerdos de toldería conservó siempre en su memoria un caso motivado con la muerte de un gran "cachique". Díjome que "nunca visto tanta quente y tantos quefes e indios reunidos en esa ocasión". Allí se juntaron para esa ceremonia (*elúm*) y para hacer el homenaje a tan mentado cacique. Sobre todo, porque suponían que la muerte se había debido a un envenenamiento causado por un *calcu* o brujo. Pero, por otra parte, sus familiares habían determinado averiguar las causas mediante un *huitán* que debía ser llamado de lejos, y al parecer, consiguieron aclarar el hecho.

14 Mansilla, en Rusconi, *op.* cit.

15 Este dato es muy interesante porque sugiere que Rusconi disponía de una transcripción exacta o una grabación de su entrevista, y posiblemente de otras, las cuales como he mencionado, no he podido hallar hasta ahora.

Durante la primera noche se congregaron en los toldos del finado una gran cantidad de mujeres y entre ellas dos *machi*, siendo la tercera una novel, o sea la *machi*-laquel. Las primeras se habían embadurnado de negro y continuamente rodeaban al difunto colocado sobre un catre. Tocaban a intervalos de tiempo una especie de tambor (*cultrún*); llevaban una tea encendida y en otras circunstancias una pipa (*puitrá*) con la cual expedían humo y rociaban el cuerpo del muerto. Con esta acción no solo alimentarían el deseo del espíritu del muerto, sino, además, porque el humo tenía la virtud de ahuyentar los malos espíritus, especialmente los colaboradores de *huecufú*. En la proximidad del toldo se hallaban sus amigos, quienes a intervalos de tiempo, continuaban con comilonas y chupas. En cambio, el sector donde se encontraban los parientes más allegados, era continuamente visitado por mujeres. Allí estaba la *machi* cerca del muerto haciendo contorsiones y diciendo palabras adecuadas al caso coma alentando a la familia en desgracia. La noche, dice Unepeo, se presentó con tormentas, truenos (*trelcan*) y muchos *llefquen* o relámpagos, pero después inició una serie de plegarias la machi y el fenómeno atmosférico amainó.

Al día siguiente se presentaron a los toldos más de un centenar de "quentes con sus cachiques". Vestidos con sus mejores prendas de chiripá, buenos recados, espuelas de plata, etcétera. Por el contrario, los indios, en su mayor parte, llevaban plumones en la cabeza y un pendón de plumas enrostradas cerca de la punta de sus lanzas. El jefe los fue ubicando a los alrededores y allí se procedió a carnear una yegua y se convidó a los presentes, siguiendo de chupas hasta las primeras horas de la tarde. Entonces, dice, se registró un gran movimiento de jinetes y comenzaron a alistarse para el *eltum*, o sea el actual acompañamiento. Iniciaron el recorrido cuatro "cachiques" montados sobre caballos muy ataviados y con sus mejores aperos (*amelcahuellu*); luego salía el *pillai* o féretro, llevado a pulso por ocho personas de las más allegadas y colocado el finado sobre una angarilla o especie de escalera recubierta con las prendas del muerto (*huanpu* o *huanpúu*). Detrás iba el caballo ensillado con los mejores aperos, más dos perros que continuamente aullaban. Más atrás seguía la *machi* vieja de la toldería, vestida con "traque de duelo" o sea pintado de negro, con un gorro de plumas sujetado por un *trarilonco* o vincha.; con sus *retrihue*, o sea las pulseras; con su gran *tupu* o especie de aguja terminada en un gran disco plano y reteniendo al chamal; con sus *llancatu* o adornos sobre el pecho; sus *lluecave* y *lluelcave* o sea anillos; sus grandes colgantes auriculares (*upul*); sus *trari-namun* o adornos a modo de pulseras en los tobillos, etcétera.

De vez en cuando se inclinaba hasta el suelo para levantar un puñado de tierra que luego vertía a los costados del camino. A continuación seguía la inmensa caravana, cuyo recorrido duró cerca de una hora, y llegado el cortejo a un pequeño cerrillo o médano, se procedió a la sepultura en la fosa. Aquí la *machi* vieja volvió a decir muchas cosas y pidió que el alma (*pulliñ*) fuera al *wenu* o cielo, a reunirse con *pulacum*, esto es, el alma de sus mayores. También pidió a *guenechén* o *nenechen* (uno de los dioses supremos de los pehuenches, araucanos y pampas araucanizados), que lo amparase de *huecufú* y de sus colaboradores, también malignos.

Después fue colocada una capa de paja en el fondo de la fosa y seguidamente el cadáver, que se lo recubrió de mantas, poniendo a los costados y a la cabecera varias botijas con alimentos, agua, etcétera, destinadas a *tañi púlli ñealu*, o sea, para alimentar el alma del difunto durante su trayectoria hacia el largo camino o viaje. El apero del caballo se lo llevó el hijo mayor del

> muerto porque deseaba mantener con ello el recuerdo de su padre. Luego procedióse a rellenar la fosa hasta dejarla en forma de un montículo que sobresalía de la superficie y terminada con esa operación, la *machi*, dice Unepeo, dijo "*rengalum*". Entonces ordenó la *machi* encender varias fogatas afuera y no en el propio *eltum*. Terminado el proceso de sepultura, "mucha quente", dice Unepeo, se fue retirando, pero otros volvieron al toldo de los deudos del difunto a darle los últimos pésames y alentarlos para que tuvieran fuerzas y voluntad suficiente y resignarse de la pérdida del ser querido (Rusconi, 1961, p. 359-360).

Este relato es la serie narrativa más larga de Unepeo que reprodujo Rusconi, como parte de una sección de su volumen sobre etnografía en que trata sobre los rituales indígenas. Llama la atención que más de 50 años después de su captura, y posiblemente varios más de los eventos narrados, este parece ser el recuerdo más fuerte que preservó y transmitió. El énfasis está colocado en los distintos actores y actantes de la sociedad y cosmogonía mapuche, caciques, calcu, machis, nguechen, huecufú, así como las actividades, objetos, fases del ritual y significados de cada acción. Primorosamente van conformando un cuadro en el cual Unepeo retenía en forma muy vívida aquel mundo perdido, pero todavía presente. Es interesante como en el caso de Tomasa Culipis también parece haber habido una voluntad muy fuerte de mantener este tipo de recuerdos, en su caso materializándose ella misma como machi y oficiando rituales más o menos secretos.

Comentarios finales

Este trabajo realizó una aproximación, aún muy incompleta, a dos autobiografías de indígenas repartidas como virtuales esclavas en Mendoza durante la ocupación militar de los territorios indígenas del centro-sur de la Argentina hacia fines de la década de 1870 y principios de la de 1880. Para ello nos basamos en un conjunto de testimonios de las mismas indígenas que recogió el antropólogo Carlos Rusconi entre 1939 y 1943, los cuales incluyó en forma fragmentaria y dispersa a lo largo de su obra publicada, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX. Este material representa uno de los muy escasos documentos que reflejan, aunque en forma mediatizada, la voz y perspectiva de las indígenas sometidas entre su paso de la vida en las sociedades indígenas libres del centro y sur argentino a su incorporación en la sociedad nacional y provincial. Es decir, permiten por un lado una mirada relativamente individualizada de hechos históricos fuertemente invisibilizados tanto en el sentido común de la población como, hasta hace poco, en las investigaciones históricas y antropológicas, y de su experiencia de "ambos mundos" y siglos. El indígena pampeano y patagónico desde mediados del siglo XIX, cuando nacieron y vivieron, y su paso violento y traumático a la sociedad mendocina y argentina, hasta casi mediados del siglo XX. La posibilidad de recabar este tipo de material tuvo que ver por un lado por el carácter ecléctico y poco riguroso de Rusconi para los criterios académicos predominantes en la antropología local además de ser un ousider (aunque no ocurrió con el también extranjero Salvador Canals Frau), con fijar una posición antagónica dentro del campo

intelectual conserrvaddor local y, probablemente, con una reacción a las injusticias cometidas con los indígenas.

Las biografías parcialmente reconstruidas incorporan numerosos detalles particulares. De hecho, esa es nuestra intención en este trabajo. Sin embargo, me permito destacar algunos puntos recurrentes, que darán lugar a análisis ulteriores que no alcanzamos a realizar en este artículo. Primero, el apego de las entrevistadas a sus grupos de origen, destacándose diversos lazos políticos y de parentesco ampliado o más circunscripto, desde las redes sociales representadas por diversos caciques, algunos muy distantes entre sí, a los vínculos con padres y madres, hermanos y tíos, con quienes en algunos casos pudieron mantener en el nuevo contexto. Segundo, el violento proceso de pérdida de sus territorios de origen y traslado a Mendoza y el disgusto con el general Rufino Ortega, señalado como principal causante de los despojos y sobre todo de su ruinosa existencia en Mendoza. Tercero, el paso por un período al menos inicial y relativamente prolongado de virtual esclavitud para, con el paso del tiempo, insertarse como empleadas o criadas domésticas viviendo en casas de familia (Unepeo) u ocasionales (Tomasa Culipis). Cuarto, la importancia y mantenimiento activo de sus recuerdos o prácticas del mundo ritual conocido en su infancia y juventud, que en el caso de Unepeo se mantenía a través de sus detallados recuerdos y en el de Tomasa a través de su actividad como probable *machi*.

Sin duda estos casos no son representativos de todo el espectro de prisioneros trasladados. La mayoría probablemente no haya nunca llegado a pasar de las condiciones iniciales de servidumbre forzada o esclavitud, y ni siquiera hayan vivido más que unos pocos años. La persistencia de ambas entrevistadas es notable por cuanto han subsistido mucho más tiempo que la mayoría de las personas de quienes contamos con datos. Sobre todo, hay dos circunstancias que tal vez expliquen su supervivencia y su capacidad de recordar. Una, que ambas fueron capturadas y repartidas en edad adulta. Otra, que eran hijas de caciques señalados como colaboradores del ejército o del propio Rufino Ortega en su estancia-campo de concentración de Rodeo del Medio. Es posible que su inserción haya sido por ello más benigna, como lo muestra también el hecho de que Tomasa haya recibido en un momento una porción de tierra por parte de Ortega.

Resta analizar los demás testimonios recabados y elaborados por Rusconi para comparar hasta qué punto estas características son generalizadas en sus informantes, y contrastar la hipótesis de un tipo específico de sujetos víctimas que fueron capaces de elaborar sus recuerdos de la vida anterior a la conquista y su incorporación a la sociedad nacional. Jóvenes adultos, de cierto rango dentro del mundo social indígena, vinculados a caciques colaboradores del ejército y que tal vez por ello tuvieron un tratamiento mejor, y posiblemente mujeres.

Bibliografía

BÁRCENA, Roberto. La Arqueología Prehistórica del centro-oeste argentino (primera parte) **Xama,** n. 2, p. 9-60, 1998.

CANALS FRAU, Salvador. Etnología de los huarpes. Una síntesis. **Anales del Instituto de Historia Americana**, n. 8, p. 9-148,1946.

CANIO LLANQUINAO, M., POZO MENARES G. **Historia y conocimiento oral mapuche.** Sobrevivientes de la "Campaña del desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1899-1926). Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2013.

DELRIO, W. **Memorias de Expropiación.** Sometimiento e incorporación indígena en La Patagonia, 1872-1943. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005a.

DELRIO, Walter. Sabían llorar cuando contaban. Campos de concentración, Deportaciones y Torturas en Patagonia". En **AAVV Historia de Nosotros.** Políticas genocidas del estado argentino: campaña del desierto y guerra de la triple alianza, Buenos Aires: Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, v. 1, p. 17-23. 2005b.

ESCOLAR, Diego. Las chinitas de la Campaña del Desierto. Repartos, servidumbres y memorias en Mendoza, 1878–1945). En: D'ANTONIO, D. y PITA, V. (Eds.). **Nueva Historia de las Mujeres en Argentina.** Buenos Aires: Prometeo, v. 1, 2023, p. 200-221.

ESCOLAR, D. **Los indios montoneros.** Un desierto rebelde para la nación argentina (Guanacache, siglos XVIII-XX). Buenos Aires: Prometeo, 2021.

ESCOLAR, Diego. El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante la Campaña del Desierto y otros itinerarios del debate intelectual mendocino. En: LAGUARDA, P. y FIORUCCI, F. (Eds). **Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina.** Rosario: Prohistoria y Universidad Nacional de La Pampa,2012, p. 171-19.

ESCOLAR, Diego. El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto. **Actas de las III Jornadas de Historia de la Patagonia**. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre, 2008.

ESCOLAR, D. **Los dones étnicos de la nación.** Identidades huarpes y modos de producción de soberanía en Argentina. Buenos Aires: Prometeo, 2007.

ESCOLAR, Diego, y SALDI, Leticia. Castas invisibles de la nueva nación: los prisioneros de la Campaña del Desierto en el Registro Parroquial de Mendoza. En: Delrio, W., et. al. E**n el país del nomeacuerdo.** Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios 1870-1950. Río Negro: Editorial Universidad Nacional de Río Negro, 2018a.

ESCOLAR, Diego, y SALDI, Leticia. Apropiación y destino de los niños indígenas capturados en la campaña del desierto: Mendoza, 1878-1889. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos,** journals. openedition.org/nuevomundo/74602, 2018b.

KOESSLER-ILG, B. **Cuentan los araucanos.** Buenos Aires: Ed. Espasa-Calpe, Colección Austral, 1954.

LENTON, Diana. Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950. **Publicar,** n. 8, p. 7-30, 1999.

MASES, E. **Estado y cuestión indígena.** El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1978-1910). Buenos Aires: Prometeo, 2ª ed, 2010.

MÉTRAUX, Alfred. Contribución a la etnografía y arqueología de la Provincia de Mendoza. **Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza,** t. VI, n. 15 y 16, p. 1-66, 1937.

MÉTRAUX, Alfred. Contribution a l'etnographie et a l'archeologie de la province de Mendoza (R.A.). **Revista del Instituto de Etnología de la Universidad del Tucumán**, t. I, p. 5-73, 1929.

NAGY, Mariano y PAPAZIAN, Alexis. El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886). **Corpus.** Archivos virtuales de la alteridad americana, v. 1, n. 2, 2011.

PAGÉS LARRAYA, F. **Testimonio de Alfred Métraux en Mendoza por Juan Draghi Lucero** (mimeo).

PÉREZ, P. **Archivos del silencio.** Estado, indígenas y violencia en Patagonia central 1878-1941 Buenos Aires: Prometeo, 2016.

PÉREZ ZAVALA, G. **Sometidos y subalternos. I**ndígenas en el sur cordobés a fines del siglo XIX. Atekna, v. 10, p. 251-294.

RAMOS, A. M. **Los Pliegues del linaje:** Memorias y políticas mapuche-tehuelches en contextos de desplazamiento. Buenos Aires: EUDEBA, 2010.

RUSCONI, C. 1962 **Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza**. v. IV Genealogías Aborígenes. Mendoza: ed. del autor.

RUSCONI, C. 1961. **Poblaciones Pre y Posthispánicas de Mendoza.** v. I Etnografía. Mendoza: ed. del autor.

RUSCONI, Carlos . Supervivencia de algunos descendientes de aborígenes de Mendoza. **Revista geográfica americana,** a. VIII, v. XIV, n. 85, p. 259-264, 1940.

SANTOS MARTÍNEZ, Pedro. La asimilación de los indios sometidos, **Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza**, n. 7, t. I, p. 45-58, 1972.

SALOMÓN TARQUINI C. **Largas noches en La Pampa:** itinerarios y resistencias de la población indígena, 1878-1976. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

Periódicos

El Nacional, Buenos Aires.
El Constitucional, Mendoza.
El Ferrocarril, Mendoza.

¿Quién narrará la matanza de Napalpí? Memoria, transmisión y régimen de historicidad

Who will narrate the Napalpí slaughter? Memory, transmission and regime of historicity

Quem narrará o Matanza de Napalpí? Memória, transmissão e regime de historicidade

CARLOS MASOTTA

Consejo Nacional de Investigaciones científicas y Técnicas (CONICET); Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: cmasott@hotmail.com

Resumen

En la Argentina se conoce como “Matanza de Napalpí” o “Masacre de Napalpí” a la represión armada que el Estado Nacional ordenó realizar sobre grupos indígenas Moqoit y Qom en 1924. La memoria del hecho se mantuvo hasta la actualidad entre los miembros de esos grupos por medio de un relato transmitido de forma oral entre diferentes generaciones. En 2022, se realizó el “Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí” que confirmó la realización del hecho y actualizó las formas de transmisión de esa memoria. En artículo desarrolla un comentario sobre distintos aspectos de ese devenir, su relación con el movimiento de Derechos Humanos de las últimas décadas en el país. La narración de Napalpí se presenta como un caso singular para la observación de los estrechos vínculos entre regímenes de historicidad y de alteridad, memoria oficial y memoria étnica.

Palabras Clave

Matanza
Napalpí
Memoria
Transmision

Abstract

In Argentina, the “Matanza de Napalpí” or “Masacre de Napalpí” refers to the armed repression that the National State ordered against the Moqoit and Qom indigenous groups in 1924. The memory of the event has been maintained to this day among members of these groups through an account passed down orally between different generations. In 2022, the “Trial for the Truth of the Napalpí Massacre” was held, confirming the event, and updating the ways in which this memory was transmitted. This article commentates on various aspects of this process and its relationship to the human rights movement of recent decades in the country. The Napalpí narrative is presented as a unique case for examining the close links between regimes of historicity and alterity, official memory, and ethnic memory.

Key Words

Massacre
Napalpí
Memory
Transmission

Resumo

Na Argentina é conhecido como “Matanza de Napalpí” ou “Masacre de Napalpí” à repressão armada que o Estado Nacional ordenou que fosse realizada contra os grupos indígenas Moqoit e Qom em 1924. A memória do evento é preservada entre os membros desses grupos até hoje por meio de um relato transmitido oralmente de geração em geração. Em 2022, foi realizado o “Julgamento da Verdade do Massacre de Napalpí”, que confirmou o evento e atualizou as formas como essa memória foi transmitida. No artigo, ele comentou sobre vários aspectos desse desenvolvimento, incluindo sua relação com o movimento de direitos humanos no país nas últimas décadas. A narrativa de Napalpí se apresenta como um caso único por observar os vínculos estreitos entre regimes de historicidade e alteridade, memória oficial e memória étnica.

Palavras Chave

Massacre
Napalpí
Memória
Transmissão

El 19 de julio de este 2024 se cumplieron cien años de la llamada *matanza* o *masacre de Napalpí*, la acción represiva ordenada por el Estado nacional sobre indígenas fundamentalmente moqoit y qom del entonces Territorio Nacional del Chaco (Argentina)[1].

En 2023, atendiendo a la cercanía del aniversario, un proyecto de ley provincial propuso incorporar en todos los documentos oficiales del año siguiente la leyenda "2024 – Centenario de la masacre de Napalpí. Las voces de los sobrevivientes y sus descendientes cuentan la verdad". El proyecto no pudo imponerse sobre otro que logró mayor adhesión con la consigna "2024 – Año del 30 Aniversario de la Reforma de la Constitución Nacional y provincial"[2]. La disputa por epígrafes oficiales es un hecho secundario, pero expresa la complejidad adquirida por el devenir y actualidad de la memoria de *la matanza*.

En general la masacre de Napalpí es un caso elocuente de las complejidades y dificultades que la incorporación de la alteridad indígena encuentra en el *régimen de historicidad oficial*.

El centenario llegó en un momento singular marcado por dos elementos que afectan directamente esa memoria. En primer lugar, un proceso de dos décadas de creciente difusión pública (libros, artículos, iconografía, monumento) que en 2022 llegó a su clímax con el llamado *Juicio por la Verdad por la masacre de Napalpí*. El citado epígrafe evocativo proyectado para 2024 respondía al impulso que había logrado esa memoria para la celebración de un aniversario que lo instalara en el calendario oficial definitivamente. Con todo, este impulso se vio intervenido por el cambio político dado en las elecciones provinciales y nacionales de 2023 que instalaron gobiernos de tendencia conservadora y de ultraderecha, respectivamente. El rechazo del primer epígrafe y la elección del segundo (en el que el Estado se evoca a sí mismo), muestra las aporías de la inscripción del pasado indígena en el relato evocativo estatal incluso contando con un largo derrotero de lucha para su establecimiento.

A continuación, haré algunos comentarios desde una perspectiva genealógica, sin pretensiones de exhaustividad, orientados a la observación de la relación entre memoria colectiva, alteridad indígena y discurso oficial. Para ello partiré del recuerdo de un testimonio sobre *la matanza*, que registré 20 años atrás cuando su articulación entre lo oral, lo jurídico y lo estatal se iniciaba[3].

1 La Justicia estableció que al menos murieron en Napalpí 400 personas (testimonios orales hablan de miles). Algunos trabajos destacados de la producción académica son (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979; Iñigo Carrera, 1984; Salamanca, 2009; Trinchero, 2009; Musante, y Mignoli 2018).

2 Decreto 175/23.

3 Agradezco a Carlos Salamanca sus comentarios sobre este escrito.

Memoria oral

Tuve contacto directo con el relato de la llamada *matanza* o *masacre* de Napalpí cuando Lino Fernández nos dio su testimonio sobre ese acontecimiento en una entrevista filmada en 2004 en Colonia Aborigen Chaco (CACh), la localidad donde se había atacado a los indígenas ochenta años antes. Por la manera en que Fernández transmitió esa narración, aun su voz me habita como un eco. Con ese registro realicé poco después un breve video, luego participé en un concurso sobre discriminación con un texto que después continué en un artículo académico (Masotta 2012). Desde entonces, todos los años proyecto esa entrevista en mis clases de la universidad. Explico que en la forma en que se transmitió ese relato hay una clave para entender la estrecha relación entre testimonio y memoria. Especialmente para casos traumáticos o de violencia extrema.

En la entrevista, Fernández evocó el relato de la represión sufrida por las comunidades moqoit y qom en 1924 que le había contado su padre, testigo del hecho. Su testimonio desplegó una especial polifonía que remontó lo sucedido desde el rescate de una voz intrafamiliar, encarnada ahora por un narrador que se dispuso a continuar esa cadena de transmisión con sus escuchas extracomunitarios. Es decir, en el relato lo acontecido fue presentado junto con una forma y un imperativo de transmisión.

Este imperativo tuvo en la narración dos momentos que lo potenciaron aún más como un *deber de memoria*. El primero fue su aparición intempestiva en el contexto de una entrevista que abordaba otros tópicos, sin haber sido consultado al respecto[4]. El encuentro con Fernández se había acordado específicamente en relación con sus recuerdos de la lengua vilela (hoy en desuso) ya que sus padres la hablaban, según había sido relevado por investigaciones antropológicas y lingüísticas en 1924 y en la década de 1950. Él inició la entrevista presentándose como "*hijo de José Silvio Fernández quien en 1924 sobrevivió a una gran matanza…*". Así, desde el inicio, al dato biográfico que aparece casi como una formalidad, se lo hizo derivar rápidamente hacia el relato de *la matanza*. El segundo momento se dio cuando Lino sacó de uno de sus bolsillos "*el proyectil de una ametralladora*" que su padre "*había tomado del lugar, al día siguiente de la masacre*"[5]. Mientras su relato ganaba verosimilitud y dramatismo, manipuló el objeto hasta que concluyó con el proyectil apoyado verticalmente sobre la mesa. Mientras hacía esto, y refiriéndose a su padre, Fernández concluyó: "*dejó éste*". "Este" objeto, "este" relato[6].

4 Se trató de una entrevista desarrollada en el contexto del proyecto de investigación interdisciplinario "Lenguas en Peligro. Pueblos en peligro" (Universidad de Buenos Aires e Instituto Max Plank de Alemania) cuyo objeto general era el relevamiento de diferentes lenguas indígenas de la zona chaqueña, entre ellas el vilela, sin hablantes activos en la actualidad. Las familias de descendencia vilela viven frecuentemente en las comunidades del pueblo moqoit (mocoví) y qom (toba) de la zona, es el caso de Lino Fernández, fallecido meses después de realizada la entrevista.

5 Lo que él denomina "proyectil" es un cartucho o vaina de proyectil.

6 Algunas versiones mencionan la colaboración de miembros del grupo vilela en la represión de 1924. El relato de Fernández también es elocuente de una memoria de la víctima que sabría pasar por alto esa información. En el supuesto caso de que su padre hubiera adquirido ese "proyectil" por su participación con las fuerzas represivas, ese dato se vuelve inútil pues se trata de un tipo de memoria propia de una víctima colectiva. Es decir, no la de sujetos individuales sino de los grupos indígenas. Los de la región, particularmente durante las primeras décadas del siglo XX fueron expuestos a la persecución militar y a medidas concentracionarias en conjunto con la expoliación en los obrajes de azúcar, tabaco y algodón.

LINO FERNÁNDEZ NARRANDO LA MASACRE DE NAPALPÍ.
IMAGEN TOMADA DEL VIDEO *LA MATANZA* (REALIZACIÓN CARLOS MASOTTA, 2004.
https://www.youtube.com/watch?v=5gkxUMpMyV4

Durante la entrevista la pronunciación de *la matanza* se realizó con una breve cadencia y un acento especial. Esa marca puede remitir a la topografía ya que *la matanza* es un relato, pero también un lugar. Con ese nombre se conoce en la misma comunidad al predio donde sucedió la represión. Allí, en aquel momento, algunos grupos evangélicos habían realizado actos evocativos. Años después de la entrevista se emplazó un memorial/monumento (Bonavida Foschiatti, 2021) y luego haría investigaciones el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF).

En el contexto de aquel trabajo de campo, el relato de *la matanza* volvió a aparecer sin que lo solicitáramos en dos oportunidades más. En un barrio habitado por familias qom y moqoit de la ciudad de Sáenz Peña (ubicada a 30 kilómetros de CACh), un joven nos solicitó entrevistar a su abuela Elena para que narre su recuerdo de la represión de 1924. Aunque como dije, el proyecto de investigación no contemplaba sino registros lingüísticos en vilela, accedí a grabar el testimonio. La entrevista se transformó en un acontecimiento en sí mismo. La grabamos en un patio de la casa y Elena contó sus recuerdos en lengua moqoit mientras su nieto traducía al español. Se reunieron espontáneamente alrededor nuestro familiares y vecinos.

En 2004, ocho décadas después de la represión, el relato se mantenía vivo. Lo que no era del todo comprensible era por qué emergía de esa manera atravesando la transmisión intracomunitaria. Una frase de cierre de Lino Fernández había comentado la abertura de un canal hasta entonces cerrado para que el relato pudiera tener lugar: "*siempre se los quise decir…, pero ahora logramos más confianza*". Relacionándola con el otro caso mencionado, sospecho que esa

"confianza" no solo se refería al vínculo interpersonal con sus entrevistadores. Es posible que tal emergencia testimonial también se impulsara en su fecha aniversario (2004 lo era). Pero sin duda, eso no era todo.

Poco después de las entrevistas, en otra interacción con miembros del mismo barrio en la ciudad de Sáenz Peña, un consultante qom comentó que el gobierno nacional debería atender al caso de la matanza de Napalpí. Lo dijo a partir de una noticia emitida por radio sobre la prórroga para acogerse a las reparaciones económicas que el Estado otorgaba a víctimas del terrorismo de Estado que asoló al país entre 1976 y 1983[7]. Si bien tales reparaciones tenían vigencia desde hacía aproximadamente una década, el caso adquirió mayor difusión por el inicio de las llamadas políticas de *Memoria, Verdad y Justicia* que comenzaron a ejecutarse en aquel momento desde el Estado nacional de una manera inédita. El consultante sugería que esa reparación estatal debía extenderse temporalmente hacia el pasado para contemplar también el caso de Napalpí.

Memoria escrita

La represión de 1924 había sido abordada en publicaciones del campo de la antropología desde la década del 70 (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979) aunque no en forma monográfica. Recién hacia finales de los años 90 y principios del nuevo siglo el relato sobre Napalpí comenzó a circular en ediciones escritas que lo popularizaron. En 1998 apareció *Napalpí, la herida abierta*, del periodista y escritor Mario Vidal, que se constituyó en material de divulgación pública y escolar.

Napalpí, la verdad histórica escrito por el historiador chaqueño Fabio Echarri (2001) desarrolla una versión de los hechos basada exclusivamente en algunos documentos oficiales que solo reconocían la muerte de cuatro personas en la represión y cuestiona la existencia de una matanza. En 2007 se publicó *Crímenes en Sangre*, del periodista Pedro Jorge Solans y, un año después, *Napalpí, la voz de la sangre*, de Juan Chico y Mario Fernández.

Los autores del último pertenecían a la comunidad qom de Colonia Aborigen y esto es relevante en términos locales y nacionales pues se trata del primer texto escrito por miembros del mismo grupo étnico afectado. Con "*…la voz de la sangre*" el título remite al trabajo de rescate de testimonios orales sobre los que se fundamentó el texto final y que fue ampliado en ediciones posteriores.

Contemporáneo a la aparición de esos textos, el relato de *la Matanza* tuvo también sus primeras versiones iconográficas. Una de ellas se desarrolló por iniciativa de Miguel Castro, docente de Estudios Sociales del Centro de Investigación y Formación para la Modalidad Aborigen (CIFMA). En 2004 Castro solicitó a sus alumnos indígenas chaqueños (futuros docentes) que dibujaran el relato del libro de Vidal (1998). El resultado consistió en representaciones dibujadas y narradas como historieta. *El tiempo pasado está presente en nuestra memoria (Masacre*

7 Ley 24.411

de Napalpí) fue el trabajo ilustrado más pormenorizado[8]. El caso, aunque iconográfico, puede comprenderse como parte de un mismo proceso de pase escritural del relato. Nótese que la consigna solicitaba que las ilustraciones se fundamentaran en el libro de Vidal (autor no indígena).

En dicho proceso, citándola, la forma textual incorporó la oral, aunque desplazándola a un segundo plano. De todos estos textos solo el libro de Chico y Fernández declara su fundamentación en testimonios orales mencionando a sus consultantes. Sin embargo, el relato es llevado adelante en tercera persona con citas textuales que llaman la atención por su brevedad en relación con el trabajo de registro realizado. El texto se vuelve así más informativo que narrativo.

El tratamiento pormenorizado del pasaje escritural de *la matanza* requiere un trabajo más profundo que estas notas. Agregaré a continuación un comentario sobre el desplazamiento terminológico *matanza-masacre* que parece haberse operado en ese proceso.

Efectivamente en todos los textos escritos mencionados, *masacre* se impone a *matanza*. Sólo el libro de Chico y Fernández rescata el uso regular de *matanza* en la cita textual de sus consultantes, aunque los autores usan *masacre*. Tal vez en el contraste influya un cambio generacional en la transmisión (aunque no explicaría por sí mismo el desplazamiento terminológico).

Tal desplazamiento puede observarse también en el caso de la *Asociación Comunitaria La Matanza* quien presentó la primera demanda ante la Justicia en 2004 (Salamanca, 2009) y casi 20 años después, el juicio que dio lugar a esa demanda fue caratulado *Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad*[9]

Matanza / Masacre

Que en el proceso oral-escrito que mencionamos se produzca un pasaje *matanza–masacre* no es de extrañar si se atiende a que la definición del segundo término contine mayor precisión terminológica (remite específicamente al asesinato masivo de personas) mientras que el primero se usa además para animales. Las primeras definiciones de matanza en antiguos diccionarios refieren a la muerte de animales y solo después a muertes humanas multitudinarias en enfrentamientos como batallas. Por su parte, masacre (proveniente del francés) es un término de uso más tardío que refiere en primer lugar a muerte violenta de personas. El paso escritural gira hacia un lector generalizado en el espacio público por lo que la mayor especificidad del término se ajustaría a esta dirección también presente en los discursos legales e historiográficos. Matanza, por su parte, mantendría un énfasis dramático, pero, por su carácter metafórico, menos exacto. A la inversa, en el contexto de la oralidad local, *matanza* operaría con mayor precisión en tanto relato localizado. Recordemos que el lugar específico de los hechos (lote 39) asociado al sitio en que fueron enterrados los cuerpos de las víctimas (constituido hoy en lugar de memoria) lleva ese mismo nombre.

8 Los autores fueron Mario Charlone, Mabel López, Rita Pacheco y Virginia Leiva (Acuña y Zullo coord., 2012)

9 Causa FRE 9846/2019.

Pero, así como para el relato localizado en CACh *matanza* no es un sustantivo neutro, en la Argentina en general *masacre* tampoco lo es. Este último ocupa un lugar destacado en la denominación de casos muy representativos de la violencia política de la segunda mitad del siglo XX. En 1957 el escritor Rodolfo Walsh en *Operación Masacre* (1957) llamó de esa manera a los fusilamientos clandestinos de la Revolución Libertadora (el golpe militar que derrocó al gobierno constitucional de Juan Domingo Perón); se conoce popularmente como *La Masacre de Trelew* al fusilamiento clandestino de 16 presos políticos en 1972. La última dictadura militar fue responsable de *La masacre de Fátima*[10], *La Masacre de las Palomitas*[11], *La Masacre de San Patricio*[12] y *La masacre de Margarita Belén*.

Esta última, realizada en las afueras de esa localidad de la provincia del Chaco en 1976, es relevante pues la denuncia que realizó el movimiento de derechos humanos tuvo una importante repercusión provincial que la relacionó localmente con lo sucedido en 1924 (Margarita Belén se encuentra a 150 kilómetros aproximadamente de CACh). Desde 1997 un monumento recuerda el hecho en el lugar donde sucedió. Las esculturas naturalistas reproducen los cuerpos de las víctimas al momento de recibir el impacto de las balas. En 2011 se realizó allí un acto conmemorativo por el inminente fallo de un juicio contra los principales responsables de los fusilamientos. Junto a una pancarta que proclamaba el "Juicio por Margarita Belén" se colocó otra con la leyenda "Juicio por Napalpí". A ellas se sumó otra del partido justicialista con el rostro de Rodolfo Walsh junto a otros 4 intelectuales del llamado "campo nacional y popular".[13]

A finales de 2016 la Cámara de Diputados de la Provincia del Chaco sancionó la ley para la creación del monumento escultórico a la memoria de las víctimas de la "masacre de Napalpi."[14] En 2021 los gobiernos provincial y nacional colocaron en ese lugar un *señalamiento* con la leyenda *Masacre de Napalpí*; *Aquí se cometieron crímenes de lesa humanidad*. Finalmente, en 2022 se realizó el *Juicio por la Verdad por la masacre de Napalpí.*

Así, *masacre*, un término, orientado en Argentina a la caracterización del crimen político de Estado de la segunda mitad del siglo XX se incorpora a un caso de violencia estatal contra indígenas anterior a ese período. El desplazamiento no es solo de términos sino también de sentido.

10 Fue el secuestro y posterior asesinato de 30 militantes sociales y sindicales el 20 de agosto de 1976. Sus cuerpos fueron dinamitados en la localidad de Fátima (provincia de Buenos Aires).

11 Fue el fusilamiento clandestino de 11 detenidos el 6 de julio de 1976 en la provincia de Salta.

12 Fue el asesinato de tres sacerdotes y dos seminaristas en la iglesia de San Patricio de la ciudad de Buenos Aires.

13 John William Cooke, Raúl Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche y Juan José Hernández Arregui.

14 Ley 7923

PANCARTA *JUICIO POR NAPALPÍ* EN ACTO JUNTO AL MONUMENTO A LAS VÍCTIMAS DE LA MASACRE DE MARGARITA BELÉN.
FOTO: VICTORIA GESUALDI (2011)

Memoria, Verdad y Justicia

El 24 de marzo de 1996 se cumplió el 20 aniversario del golpe militar de 1976 que dio inicio en la Argentina a la última dictadura cívico-militar. Imperaban en el país las leyes de impunidad que habían suspendido los juicios a los responsables del terrorismo de Estado y liberado a las cupulas militares condenadas en 1985 decretadas hacia el fin de la presidencia de Raúl Alfonsín y la primera de Carlos Menem (1989-1993). Como respuesta a ese contexto el movimiento de derechos humanos impulsó para aquel aniversario la consigna *Memoria, Verdad y Justicia*. El posterior gobierno de Nestor Kirchner (2003-2007) produjo un giro excepcional por la adopción de esa consigna como política de Estado en articulación con las principales organizaciones de derechos humanos. En consecuencia, se anularon las leyes de impunidad anteriores (2004-2005) y se comenzó un ciclo inédito de investigaciones y enjuiciamiento a los responsables aun en curso. *Memoria, Verdad y Justicia* es considerada hasta hoy un principio ético general en el país.

Memoria se adoptó como un término nativo con el que se nombra al terrorismo de Estado de aquel período (Guglielmucci, 2023). La mención pública y conmemorativa de aquella violencia sobre la población civil se expandió hacia otros casos, en particular a las represiones a poblaciones indígenas. De todas ellas la masacre de Napalpí sería la más estrechamente ligada a ese proceso. En 2021 el monumento en CACh fue el primer lugar de memoria indígena señalizado por los gobiernos provincial y nacional con la leyenda *Memoria, Verdad y Justicia*[15].

El *Juicio por la Verdad por la masacre de Napalpí* se concretó en 2022, luego de muchos años de reclamos e iniciativas. Los *juicios por la verdad* habían sido propuestos en la década de 1990 por el movimiento de derechos humanos como respuesta ante las políticas oficiales de impunidad imperantes en ese momento.

La descripción del juicio y sus consecuencias (Salamanca, 2023; Dávila, 2024) excede los marcos de este breve artículo. Sin duda se trató de un evento inédito en la confluencia de procesos de memoria indígena con el del movimiento de DDHH. Si por un lado vehiculizó al escenario jurídico y público el espectro testimonial indígena y comunitario, al mismo tiempo, sumó una versión oficial que no existía con anterioridad. Por ella, la masacre de Napalpí es calificada desde entonces como *crimen de lesa humanidad* imprescriptible, lo que tiene consecuencias directas sobre la consideración del pasado de las represiones militares sufridas por los pueblos indígenas en el país.

Algunas de las audiencias del Juicio por Napalpí se realizaron en el predio de la ex ESMA, el mayor centro clandestino de tortura y desaparición del gobierno de la última dictadura cívico-militar (hoy sitio oficial de memoria reconocido por UNESCO). Dávila (2024) reprodujo un elocuente testimonio de ese camino de dos direcciones reversibles (pasado reciente-pasado indígena) expresado en 2018 por Juan Chico, uno de los principales referentes qom del rescate de la historia de Napalpí: "*la masacre de Margarita Belén no hubiera ocurrido si hubiésemos sido conscientes de las masacres contra los pueblos indígenas*" (Dávila, 2024).

El avión y el ángel. Comentarios finales.

Los regímenes de historicidad (Hartog, 2007) oficiales de los estados nación americanos guardan un estrecho vínculo con sus regímenes de alteridad y en esa relación las poblaciones indígenas ocupan (por mención u omisión) un lugar destacado, siempre en fluctuación como un problema abierto y de imposible resolución. Un hecho reciente en Argentina ilustra este problema con claridad. En 2014 la presidencia de la nación ordenó la reinauguración del antiguo salón "Colón" de la Casa Rosada (sede del gobierno) con el nombre *Pueblos Originarios.* En consecuencia se lo decoró con iconografía de los diferentes grupos indígenas del país y de algunas

15 En Argentina se conoce como Señalizaciones a la incorporación de carteles oficiales con la leyenda *Memoria, Verdad y Justicia* en los lugares donde operó el terrorismo de Estado (1976-1983). Las primeras señalizaciones se realizaron en 2003 y la práctica se institucionalizó con la ley 26.691/2011 de *Preservación, Señalización y Difusión de sitios de memoria.*

de sus alternativas históricas. Entre estas, la masacre de Napalpí ocupó un lugar destacado (un extenso mural que incluyó la versión dibujada como historieta que citamos arriba). Hace pocos meses, puntualmente para el 2 de abril (aniversario nacional de la Guerra de Malvinas), el actual gobierno nacional volvió a intervenir ese salón removiendo toda su decoración indigenista y rebautizándolo "Héroes de Malvinas". En este orden, la narración de la masacre de Napalpí aparece como un relato subordinado o tutelado (Oliveira, 2019) por un poder capaz de alojarlo o desalojarlo según la coyuntura.

Pero, asimismo, el devenir de esa narración cuenta con elementos insubordinados: su persistencia, su transmisión a lo largo del tiempo y, en particular, su especial actualización como una cita contemporánea de la violencia de Estado. La memoria colectiva dedicada a esta no opera como la de otros eventos o tradiciones. Tampoco se limita al reclamo de justicia o al establecimiento de una verdad histórica. Es el ejercicio de transmisión el principio ético que hace de ella un *deber de memoria* que no solo consiste en recordar sino también en transmitir (Hassoun, 1996). El problema a sortear entonces, es el de que la forma de recuerdo no incluya ni subordine tal proceso de transmisión (una práctica del presente; no del pasado, ni del futuro).

En todas las narraciones de la masacre de Napalpí la mención del avión que participó en el hecho ocupa un lugar destacado y así también se lo incluyó en una de las viñetas de la historieta de 2004 que mencionamos. La participación de un avión en una represión de indígenas desarmados en la década de 1920 es, por su sofisticación, una de las marcas memorables de lo ocurrido. Además de los numerosos testimonios sobre este hecho, existe una fotografía que lo documenta. Muestra a una formación de civiles (dos con armas largas), algunos militares e indígenas posando junto al avión. Hoy la fotografía es emblemática y frecuente en los textos sobre la masacre, pero para 2004 aun no era muy conocida[16]. Tal vez por esto en la historieta de ese año no se le dio al avión una forma acorde a su época. De todas formas, es notable como se lo dibujó con el diseño de un avión actual y sin marca alguna de historicidad. Esta especie de anacronismo iconográfico es más notable si se considera su hiperbólico tamaño y su reiteración (tres veces en la obra) y que el trabajo se basó en un texto histórico (el de Vidal de 1998).

16 La fotografía de 1924 integra el fondo documental del antropólogo Roberto Lehmann-Nitsche perteneciente al Instituto Iberoamericano de Berlín. El mismo antropólogo integra el grupo fotografiado (Giordano, 2009; Dávila, 2015). La fotografía fue exhibida junto con otras en CACh en 2010 (Giordano, 2021/2).

DETALLE DE HISTORIETA SOBRE LA MASACRE DE NAPALPÍ (2004).

AVIÓN "CHACO II" PARTICIPÓ EN 1924 EN LA MASACRE DE NAPALPÍ.
FOTO: INSTITUTO IBEROAMERICANO DE BERLÍN).

El anacronismo podría ilustrar algo del proceso de actualización de la memoria colectiva en curso y el problema que suele entablar con el historicismo. Finalmente, en las maneras de representación y de transmisión se juega buena parte del destino de esa memoria. Así no sería casual que la narración de Napalpí se haya vinculado con el discurso de las políticas de *Memoria, Verdad y Justicia* que abordaron también este problema, como lo comentamos.

En 2024, Anahí Fiorella Gómez de CACh expuso junto a otras artistas, su obra dedicada a la memoria de la masacre de Napalpí. Con un gran retrato de su abuela, Gómez la recuerda cómo la principal transmisora del testimonio de lo ocurrido. El título de la exposición es *Yo empecé a pintar cuando mi abuelita empezó a perder la memoria / SO UAÑA, QO'OLLAXA ASO ÑE COME MASHE SANTOUEN NACHE CHEXOQTEU'A RA SA'AMNAXAN*[17]. Reitera, de alguna manera, la estructura de recuerdo atada a la cadena de transmisión que comentamos en el caso de Lino Fernández. La exposición se instaló en Buenos Aires en la sala PAyS[18] del *Parque de la Memoria-Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado.*

MURAL DE NOELIA ANAHÍ GÓMEZ EN LA SALA PAYS DEL PARQUE DE LA MEMORIA (BUENOS AIRES).
FOTO: CARLOS MASOTTA (2024).

17 Los testimonios de la abuela de Gómez fueron publicados recientemente junto a otros por la antropóloga y artista Celeste Medrano (2023).

18 La sigla PAyS remite a *Presentes, ahora y siempre*. La potente consigna del movimiento de derechos humanos que se suele declamar en manifestaciones y actos públicos: *30.000 compañeros detenidos- desaparecidos. Presentes, ahora y siempre!*

Esta especie de anacronismo (la asimilación de las violencias de la segunda mitad del siglo XX con otras anteriores) no fue solo invención del potente movimiento de derechos humanos. Dos décadas antes, en 1979, fue la misma dictadura militar la que quiso mirarse en el espejo de la "Conquista al desierto", nombre con el que popularmente se conoce en Argentina a la guerra iniciada con grupos indígenas de la Patagonia en 1879 (Masotta 2006). Años después, en 2004, desde la ronda de las Madres de Plaza de Mayo, todos los días jueves un grupo de manifestantes comenzó a desplazarse hacia el cercano monumento al general Roca (1843-1914) para exigir su remoción. Acusaban a Roca de "genocida" de indígenas y pintaron grafitis "Roca = Videla". De la mano del movimiento de derechos humanos y con la cita de aquellas violencias, el pasado indígena comenzaba a ocupar un nuevo (aunque discreto) lugar en la escena pública. Pero ese lugar, como dijimos, de alguna manera siempre había estado allí, en un régimen de historicidad oficial que en sus mutaciones fue capaz de oscilar de la apología de esas violencias a su denuncia, y de ésta a su actual negación. Desde entonces y hasta la actualidad *la matanza* se vincula con ese régimen de forma cada vez más estrecha.

Además del activismo, lo que hizo posible tal giro fue la incorporación de nociones como *crímenes de lesa humanidad* con que desde la década de 1990 la Justicia había caracterizado a la represión de la última dictadura militar. La condición de imprescriptibilidad de tales crímenes, identifican su excepcionalidad a la vez que hacen intervenir una temporalidad que, orientada a su identificación precisa permite su aplicación a otros eventos del pasado nacional.

Los crímenes cometidos por el gobierno de la última dictadura militar fueron de tal gravedad que su denuncia y tratamiento legal conmovió al régimen de historicidad oficial incorporando el capítulo de sus violencias estatales. Ese régimen, que había excluido sistemáticamente la contemporaneidad de los pueblos indígenas en el país hasta la reforma constitucional de 1994 comenzó, a partir de entonces, a considerarlos bajo los efectos de dichas violencias y el caso de la masacre de Napalpí sería uno de los principales emergentes de ese proceso.

Se trató de la primera vez que un caso histórico de represión a indígenas fue llevado a juicio, pero a la vez, la adopción de la forma *juicio por la verdad* reunió la iniciativa a una cadena de acciones anteriores relativas al reclamo de justicia por las violencias del Estado en la historia reciente.

En resumen, el caso hace pensar en la conocida metáfora propuesta por Walter Benjamin, del ángel de la Historia que empujado por el viento del progreso mira las tragedias del pasado sin poder detenerse a repararlas. Pero, en el caso argentino el ángel se ha repuesto, y deteniéndose sobre los muertos de la historia reciente ha reparado también en los de épocas anteriores. Su misma identidad ha mutado porque en esa tarea ya no es solo la Historia. Fue la Memoria la que le dio para reponerse, aunque nunca será suficiente, la fuerza necesaria.

Bibliografia

ACUÑA, Leonor; ZULLO Julia. **Matanza de Napalpí.** Textos e ilustraciones de estudiantes qom. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2012.

CORDEU, Edgardo; SIFFREDI, Alejandra. **De la algarroba al algodón.** Movimientos milenaristas en el Chaco argentino. Buenos Aires: Juárez Editor, 1971.

CHICO, Juan; FERNÁNDEZ, Mario. **Napa´lpí, la voz de la sangre**. Resistencia: Secretaría de Cultura del Chaco, 2008.

BONAVIDA FOSCHIATTI, María Caridad. Territorializar el recuerdo, institucionalizar la narrativa. Análisis del memorial de la Masacre de Napalpí. A**ctas XL Encuentro de Geohistoria regional.** Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)-CONICET/UNNE, p.123-135, 2021.

DÁVILA, Lena. Cien años de la masacre de Napalpí. Un análisis del Juicio por la Verdad desde la visión coproduccionista interaccional de conocimientos», **Corpus.** Archivos virtuales de la alteridad americana, v. 14, nº 1, 2024.

DÁVILA, Lena. Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, p. 1-20, 2015.

ECHARRI, Fabio. **Napalpí, la verdad histórica.** Resistencia: edición del autor, 2001.

GIORDANO, Mariana. "Estética y ética de la imagen del otro: Miradas compartidas sobre fotografías de indígenas del Chaco". **Aisthesis,** n.º 46, 2009, p.65-82.

GIORDANO, Mariana. De autores, testigos y acusados. Trayectos de construcción de la imagen como prueba en las fotografías de la Masacre indígena de Napalpí». **Papeles del CEIC**, v. 2021/2, papel 248, 2021, p. 1-19.

GUGLIELMUCCI, Ana. **La consagración de la memoria.** Una etnografía de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes del terrorismo de Estado en la Argentina. Buenos Aires: GIAPER-EA, 2013.

HASSOUN Jacques. **Los contrabandistas de la memoria.** Inconsciente y cultura. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1996

IÑIGO CARRERA, Nicolás. **Indígenas y fronteras.** Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984.

MASOTTA, Carlos. "La matanza" Memoria y poética de la transmisión, **Corpus** [En línea], v.2, n.1, 2012.

MASOTTA, Carlos. Imágenes recientes de la "Conquista del Desierto". Problemas de la memoria en la impugnación de un mito de origen. **RUNA,** Archivo para Las Ciencias del hombre, v. 26, n.1, p. 225-245, 2006.

MEDRANO, Celeste. **Los susurros de la abuela Matilde.** Santa Fe: Imperfectas Fordistas, 2013.

MUSANTE, Marcelo; MIGNOLI, Luciana. Los cuervos no volaron una semana. La masacre de Napalpí en clave de genocidio. **Revista De Estudios Sobre Genocidio**, v.13, p. 27-46, 2018.

MILLER, Elmer. (1979). **Los tobas argentinos.** Armonía y disonancia en una sociedad. Buenos Aires: Ed. S. XXI.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **Exterminio y tutela.** Procesos de formación de alteridades en el Brasil. San Martín: UNASAM, 2019.

SALAMANCA, Carlos. "Entre el panóptico y la intemperie. Geografías chaqueñas del desastre y la memoria.". En: SALAMANCA VILLAMIZAR, C. y RAMOS, A. (comps.) **Genocidios Indígenas en América Latina.** Rosario: UNR Editora-IWGIA-ICANH-Abya Yala, 2023, p. 129-163.

SALAMANCA, Carlos. Revisitando Napalpí: por una antropología dialógica de la acción social y la violencia, **Runa,** v. XXXI, n.1, p.67-87, 2009.

SALAMANCA, Carlos. De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos, **Revista colombiana de antropología,** v. 44, n.1, p. 7-39, 2008.

SOLANS, Pedro Jorge. **Crímenes en Sangre.** Resistencia: Librería La Paz, 2008.

TRINCHERO, Héctor. Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de Estado en la Argentina. **RUNA,** Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, v. 30, n.1, p.45-60, 2009.

VIDAL, Mario. **Napalpí.** La herida abierta. Resistencia: Editorial Región, 1998.

WALSH, Rodolfo. **Operación Masacre.** Buenos Aires: SIGLA, 1957.

Napalpí después de Napalpí. El silencio y la memoria indígena en la construcción de la historia regional

GRACIELA BEATRIZ GUARINO

Facultad de Humanidades- UNNE graciela.guarino@comunidad.unne.edu.ar

PAOLA VERÓNICA BARRIOS

Facultad de Humanidades- UNNE paola.barrios@comunidad.unne.edu.ar

MARÍA LARA CARAVACA

Facultad de Humanidades- UNNE lara.caravaca@comunidad.unne.edu.ar

Resumen

El presente artículo realiza un recorrido a través de la(s) memoria(s) insurgente(s) de los sobrevivientes y descendientes de la Masacre de Napalpí, potenciando el lugar que ocupan las mismas en la disputa con el Estado Nacional Argentino por la (re) construcción del relato en torno a los hechos ocurridos en la reducción indígena de Napalpí y las responsabilidades estatales. Poniendo especial atención en la latencia y posterior explosión de la memoria a través de múltiples vías posibles y con diferentes lenguajes para su plasmación.

Resumo

Este artigo faz uma viagem pela(s) memória(s) insurgente(s) dos sobreviventes e descendentes do Massacre de Napalpí, destacando o lugar que eles ocupam na disputa com o Estado Nacional Argentino sobre a (re)construção da narrativa em torno dos fatos ocorridos na redução indígena de Napalpí e as responsabilidades do Estado. É dada atenção especial à latência e à subsequente explosão da memória por meio de múltiplas formas possíveis e diferentes linguagens.

Abstract

This article takes a look at the insurgent memory(s) of the survivors and descendants of the Napalpí Massacre, highlighting the place they occupy in the dispute with the Argentine National State over the (re)construction of the story about the events that took place in the indigenous reduction of Napalpí and the state's responsibilities. Special attention is given to the latency and subsequent explosion of memory through multiple possible ways and with different languages for its expression.

Palabras Clave

Masacre
Napalpí
Memoria

Palavras Chave

Massacre
Napalpí
Memória

Key Words

Massacre
Napalpí
Memory

Contexto histórico anterior a la Masacre de Napalpí

En 1911, por iniciativa del naturalista Lynch Arribálzaga se fundó en el territorio nacional del Chaco, la reducción indígena de Napalpí, hoy conocida como Colonia Aborigen Chaco. Como parte de una política de pacificación e integración del indígena, fueron asentadas allí numerosas familias de los pueblos qom, moqoit y vilela[1], quienes se dedicarían a la explotación agrícola y forestal.

Las condiciones de vida en la reducción eran paupérrimas, el pago por el jornal era deficiente y no siempre se realizaba en dinero, no había suficientes alimentos para las familias ni les era permitido salir de la institución para trabajar en otro establecimiento o para criollos vecinos, hechos que fueron objeto de múltiples tensiones con la administración de la reducción y el gobernador del entonces territorio nacional[2].

> ***"Según la mayoría de las versiones conocidas, el hecho que provocó el malestar de los residentes […] fue un decreto que prohibía la salida de los integrantes de la reserva del ámbito del territorio nacional."***
>
> (TRINCHERO, 2009, P.51)

Los pobladores indígenas del Gran Chaco argentino anualmente migraban o eran llevados hacia los ingenios azucareros del ramal salto-jujeño como mano de obra. Independientemente de las condiciones de explotación que vivían en los ingenios, éstas eran no obstante relativamente mejores que las presentes en los algodonales [como Napalpí], en los cuales los terratenientes pretendían que los indígenas trabajen sin pago alguno (Salamanca apud Trinchero, 2009, p, 51).

Con la excusa de una sublevación indígena, el 18 de julio, el gobernador Fernando Centeno[3], dio la orden de proceder con rigor para con los sublevados y en la mañana del 19 de julio de 1924 más de 130 policías y algunos civiles rodearon la reducción y con la ayuda de un avión biplano, el 'Chaco II', arrojaron sustancias químicas para incendiar la toldería y el monte que los albergaba. Cuando comenzaron a salir hombres, mujeres y niños, desarmados y con las manos en alto, fueron acribillados a balazos. Durante 45 minutos no dejaron descansar las armas, disparando más de 5.000 cartuchos de fusiles Winchester y Mauser (Solans, 2007, p. 127).

Si bien la reconstrucción de los hechos ocurridos en Napalpí desde distintas fuentes docu-

1 Según Trinchero (2009) para el año 1915 habitaban en Napalpí unos 1.300 aborígenes.

2 Recomendamos especialmente la clásica obra de Edgardo Cordeu y Alejandra Siffredi (1971) De la algarroba al algodón para profundizar sobre las tensiones previas existentes entre indígenas, criollos y la administración de la reducción, como así también en los elementos propios de la cosmovisión indígenas presentes en los hechos del 19 de julio de 1924

3 Fernando Centeno fue el décimo Gobernador del Territorio Nacional del Chaco, desde la Organización de los Territorios Nacionales de 1884 (Ley N° 1532), entre el 26 de junio de 1923 al 26 de junio de 1926.

mentales no es el objeto de este artículo [4] ya que nos enfocaremos aquí en las memorias insurgentes y su forma de plasmación en múltiples canales, si es importante aclarar que los hechos fueron juzgados en el año 2022 en el conocido Juicio por la Verdad como ‘‘*crímenes de lesa humanidad, cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas*’’ (Solans, 2007, p. 4).

Solans (2007) sostiene que el total de víctimas ronda los 400, entre indígenas y cosecheros de Corrientes, Santiago del Estero y Formosa. El 90% de los fusilados y empalados eran moqoit y qom. Algunos cadáveres fueron enterrados en fosas comunes, otros incinerados. Estima también que lograron escapar alrededor de 38 niños, la mitad de ellos fueron entregados como sirvientes en Quitilipi y Machagai, mientras el resto murió en el camino.

La sentencia ‘‘Masacre de Napalpí Juicio por la Verdad’’ (2022) sostiene:

> Declarar como hechos probados de la “Masacre de Napalpí” que de forma inmediata, por el impacto de la balacera, cayeron muertos estimativamente entre cuatrocientos y quinientos integrantes de las etnias qom y moqoit. […] Se produjeron mutilaciones, exhibiciones y entierros en fosas comunes.
>
> La perpetración de la Masacre, por su propia complejidad, requirió de la previa concepción de un plan, que supuso una exhaustiva coordinación, organización logística, distribución de roles, movilización de diversos contingentes de tropas, su traslado y concentración desde varios días antes, gran cantidad de armamento y municiones, su acampe y alimentación, además del apoyo de una avioneta que realizó por lo menos, tareas de inteligencia y observación. […] (Solans, 2007, p. 2-3)

La protesta indígena fue titulada por los principales medios de comunicación de la época como una sublevación que podría derivar en un “malón” que atacaría la ciudad de Resistencia o bien como un conflicto interétnico.

El 29 de agosto de aquel año –cuarenta días después de la matanza–, frente a las denuncias presentadas ante el Congreso Nacional, el ex director de la reducción de Napalpí, Enrique Lynch Arribálzaga, escribió una carta que fue leída en sesión legislativa donde adjetivó los hechos ocurridos en Napalpí como una ‘‘carnicería humana’’.

El estado de ocultamiento y complicidad estatal de esta masacre perpetrada por la Policía Provincial y por civiles armados, ha quedado probado durante el Juicio por la Verdad con el aporte de testigos expertos como investigadores, historiadores indígenas, archivistas, periodistas etc.

Desde el Estado se llevó adelante una estrategia de construcción de una historia oficial, a los

4 Los hechos ocurridos en Napalpí fueron abordados exhaustivamente desde distintas perspectivas académicas, podemos mencionar algunos de estos trabajos: Cordeu, E., y Siffredi A. (1971). De la Algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino. Dávila, L. (2015), “Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre”. Echarri F. J. (2001), Napalpí. La verdad histórica. Giordano, M. y Reyero A. (2012). “Visibilidades e invisibilidades en torno a la Matanza indígena de Napalpí (Chaco,Argentina). La fotografía como artificio de amistad”. Jasinski A. (2021), “Informe de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación sobre la Masacre de Napalpí”. Jasinski A (2022), Napalpí y la república negadora. Salamanca C. (2010), “Revisitando Napalpí. Por una antropología dialógica de la acción social y la violencia”.

fines de negar y encubrir la matanza, siendo presentados los hechos como un supuesto enfrentamiento entre las distintas comunidades indígenas dentro de la reducción y posterior desbande, que habría tenido como consecuencia la muerte de cuatro indígenas, uno de ellos el importante dirigente Pedro Maidana.

La prensa oficialista reprodujo la versión brindada por los oficiales policiales y los funcionarios del gobierno del territorio, que luego avaló la justicia local, en un proceso en el que declararon solo los efectivos y civiles que participaron de la agresión, pero ningún indígena. En paralelo, el oficialismo en el Congreso de la Nación obstruyó la conformación de una Comisión Investigadora, a pesar de las aberrantes denuncias que se conocían y la existencia de testigos calificados que podían narrar aquella barbarie (Sentencia Juicio por La Verdad, 2022, p. 3).

Tras la masacre la reducción continuó activa, el funcionamiento de la administración no se detuvo ni mostró cambios evidentes en su reglamentación. Fue en 1956, que el Estado Nacional resuelve traspasar la jurisdicción de la reducción a la recientemente constituida Provincia del Chaco (1951) y desde entonces, la antigua reducción agrícola se convirtió en Colonia Aborigen Chaco.

Si bien la colonia fue declarada municipio en 2015, seguía dependiendo política y administrativamente de Quitilipi, a pesar de contar con el número de habitantes necesarios para lograr la autonomía municipal, no fue sino hasta el año 2023 que logró por primera vez en su historia, sufragar para elegir sus representantes municipales.

La insurgencia de la memoria

> ***"La memoria colectiva, en tanto proceso de construcción social, atraviesa una "sucesión de períodos de adormecimiento o de aparente ausencia y de despertar que pueden llegar hasta verdaderas explosiones de memoria social"***
>
> (GROPPO, 2013, P. 14)

Para hablar de insurgencias y su relación con la(s) memoria(s), tomaremos como referencia a Catherine Walsh (2008), quién define a éstas como nuevas formas de pensamiento y auto representación tanto políticas como epistémicas, como una iniciativa histórica y colectiva de insurrección y de revolución, que busca transgredir desde la interculturalidad, descolonizando las estructuras del poder y del saber, como también a los propios sujetos. En un camino hacia la elaboración de nuevas estructuras, instituciones y vínculos sociales que interpelen al proceso de construcción de la memoria, teniendo en cuenta los olvidos, los silencios, las agencias estatales y el relato que desde allí se elaboró cimentando relaciones de poder. Es decir, la memoria insurgente, se muestra así, como sublevada, rebelde e insurrecta contra el poder, levantándose frente a situaciones de injusticia, opresión y olvido. De este modo la memoria insurgente, contestataria y propositiva de un orden social diferente, se refugia y cristaliza en los lugares de

memoria, como el sitio histórico Memorial Napalpí creado en el 2020 mediante la gestión de la Fundación Napalpí.

En esta misma línea, podemos tomar las afirmaciones de Pierre Nora (1988) quien sostiene que los lugares de la memoria son aquellos espacios dotados de sentido en que ‘‘*la memoria se ha encarnado selectivamente, y que por la voluntad de los hombres o el trabajo de los siglos han permanecido como los símbolos más luminosos de aquélla*’’ (Nora, 1988, p. 216). Estos lugares albergan también a la memoria insurgente como parte constitutiva del devenir histórico.

En este sentido, nos es pertinente parafrasear a Foucault (2006) cuando afirma que donde hay un poder, hay una resistencia. Entonces la memoria oficial se convierte en un posible campo de disputa entre lo hegemónico y lo disidente, lo insubordinado, lo insurrecto. Memoria, olvido y silencios, se trenzan en una compleja trama de actores, poderes, agencias y resistencias en la narrativa histórica, y en la construcción de políticas de la memoria a través de mecanismos de supresión, bajo regímenes de silenciamientos que trastocan procesos identitarios en favor de un contexto de poder específico, que busca la impresión perpetua de su relato en la memoria colectiva.

‘‘La historia construye, modifica, estructura y domestica la memoria social; la escritura le atribuye cierta legitimidad que la reviste de autoridad y verdad.’’

(GALLEGO, 2019, P. 22)

Es por esto, que el relato oral indígena sobre la masacre de Napalpí ha permanecido invisibilizado en la memoria oficial durante casi un siglo, pero vivo en los relatos insurgentes propios de la tradición oral indígena logrando ser transmitido de generación en generación.

> Así, este expediente judicial[5] y los documentos que contiene pueden ser vistos como parte de una potente estrategia de negación de los hechos, […] el encubrimiento deliberado, el falseamiento de pruebas, la minimización del daño, la culpabilización de las víctimas, la anamorfosis de los hechos. Desde el momento mismo de la masacre, el proceso de negación encontró en este expediente judicial una potente base para su larga reproducción, funcionando como herramienta del estado y las clases dominantes para clausurar el conflicto en aquel tiempo y como fuente oficial, sedimento burocrático, para una narrativa histórica que lo ha escondido. (Jasinski, 2022, p. 17)

> Antes no se animaba, para ella era algo malo hablar de Napalpí, porque todo aquel que sabía la historia de lo que sucedió en 1924 era buscado y era desaparecido o lo metían preso, entonces ella por miedo guardó esa historia y siempre nos decía no cuenten esto a nadie porque me van a buscar y me van a meter presa. El silencio se volvió palabras. […] Para nosotros los qom [la memoria] es el recuerdo y ese recuerdo está atravesado por el tiempo. Porque nuestros abuelos

5 El expediente N° 910 ‘‘Sublevación indígena en la Reducción de Napalpi’’ del año 1924 fue la única investigación oficial de entonces, consistía en un sumario policial presentado ante la justicia ordinaria. Fuente: Jasinski (2022).

> cuando nos cuentan lo siguen viviendo, mientras lo cuentan ellos están en ese presente. Es un recuerdo constante. (Fiorella Anahí Gómez, Artista Plástica Qom.)[6]

Napalpí fue sin dudas un territorio de disputa, tierra donde ocurrieron hechos tristes, donde imperaron la impunidad, la desidia, la sangre y la vergüenza, de las que fueron testigos sus montes. Aquí es donde las maquinarias territorializadoras operan sobre las personas. Hay espacios y libertades permitidas, hay circulaciones, lugares y recuerdos prohibidos. Se impone un espacio social determinado, hegemónicamente construido. (Musante e Mignoli, 2018, p. 42)

''*Después del 19 de julio de 1924 nada volvió a ser igual; de nuevo había que empezar a esconderse en los montes, tratando de no ser visto por la "civilización*". (Chico, 2018, p. 21)

En este sentido nos preguntamos ¿cómo los recuerdos sobre la masacre de Napalpí influyeron en los posteriores vínculos entre pueblos indígenas, criollos chaqueños y las instituciones estatales? ¿Cómo influye en la identidad de los pueblos indígenas, la transmisión o interrupción de la lengua materna? ¿Cómo el discurso hegemónico en torno a Napalpí contribuyó a la invisibilización y silenciamiento de los pueblos qom, moqoit y vilela?

La masacre y la institución estatal de la reducción se transforman en un fantasma que adquiere influencia en el presente, incluso hasta un sentido reivindicativo y territorial. Ese lugar al que fueron trasladados forzosamente muchos grupos indígenas ahora adquiere una lógica fundacional, por ejemplo, con un monumento en la entrada que recuerda los cien años de la creación de la reducción (Musante e Mignoli, 2018, p. 43).

A partir de 1998 empezaron a visibilizarse los primeros intentos, por recuperar la memoria en torno a Napalpí, podemos citar algunas iniciativas: convocatoria a actos públicos, creación de la ACCAC[7]; ACLM[8], sin embargo, vamos a concentrarnos en el arduo trabajo que desde su surgimiento, de la mano de Juan Chico, ha realizado la ONG Napalpí (2007) posteriormente convertida en Fundación Napalpí (2015) de gestión indígena, cuyo objetivo era la recuperación y promoción de la historia y la cultura de los pueblos originarios del Gran Chaco.

En el año 2008, la ONG Napalpí junto al Instituto de Cultura del Chaco y al Museo del Hombre Chaqueño trabajó en la producción de la segunda entrega de la "Colección Conmemoraciones", que tenía como fin acercar a los docentes aportes teóricos, propuestas pedagógicas y recursos didácticos sobre "temas a veces olvidados, poco conocidos y otros silenciados en las aulas". Así, las leyes N° 561116 y N° 6171 se hacían efectivas y la memoria de la masacre ahora tenía las herramientas para ingresar, por primera vez y oficialmente, al currículum de la escuela secundaria. Inserto en este proyecto de conmemoraciones, está el documental "La alegría de sobrevivir", filmado con el DeCEA[9], en el que se reproduce el testimonio de Melitona Enrique[10] (Bonavida Foschiatti, 2019, p. 8).

6 Entrevista a Página 12 en 26/07/2024, nota de Marisa Avigliano.

7 Asociación Comunitaria Colonia Aborigen Chaco.

8 Asociación Comunitaria La Matanza.

9 Dirección de Cine y Espacio Audiovisual de la Provincia del Chaco.

10 Melitona Enrique es una de las sobrevivientes de la masacre de Napalpí que ha aportado con su testimonio a la causa. Sus hijos, también prestaron declaración en el Juicio por la Verdad (2022).

MURAL EMPLAZADO EN LA PLAZA CENTRAL DE COLONIA ABORIGEN CHACO.
FUENTE: FOTOGRAFÍA DE LAS AUTORAS. JUNIO 2022

MURAL EMPLAZADO EN LA PLAZA CENTRAL DE COLONIA ABORIGEN CHACO.
FUENTE: FOTOGRAFÍA DE LAS AUTORAS. JUNIO 2022

Desde el año 2009, el arte se hizo presente en la proliferación de la memoria insurgente con la inauguración de murales realizados por estudiantes bajo la dirección de artistas indígenas, creados y nutridos por el relato de los ancianos sobrevivientes. Los murales registran la presencia policial, la violencia del poder, los cuerpos mutilados de mujeres, niños y ancianos, las expresiones de horror de quienes huían hacia el monte cercano y las fosas comunes donde se escondieron los cuerpos. Coincidimos con Vich (2015, p. 234) al sostener que esas imágenes no apuntan tanto a representar lo sucedido, sino a neutralizar todo intento de desentenderse del pasado. La secuencia de los murales de Napalpí no registran exactamente todo lo que sucedió el día de la masacre, lo entendemos como retazos de recuerdos para expresar la resistencia indígena ante el olvido intencional de los poderes hegemónicos.

De todas estas iniciativas por el recupero de la memoria en torno a Napalpí, han surgido múltiples relatos que nos permiten la reconstrucción de los hechos desde la perspectiva de los sobrevivientes, familiares de éstos y otros miembros de la comunidad, quienes, a pesar del silenciamiento oficial, han escuchado el relato de la masacre, desde el miedo de sus mayores, pero con la latencia de una memoria que necesitaba ser escuchada manteniéndose así viva.

Esta memoria rebelde de la mano de sus actores ha logrado instalarse desafiando a la violencia de la invisibilización estatal. A raíz de esto, la Fiscalía Federal de Resistencia comenzó a investigar las masacres indígenas de la región como crímenes de lesa humanidad. En esa misma línea, en el año 2008 el entonces gobernador de la Provincia del Chaco, Jorge Milton Capitanich, realizó el pedido público de perdón en nombre del Estado a los pueblos originarios y concedió la reparación económica a las víctimas Melitona Enrique, Pedro Balquinta, Rosa Grillo entre otros.

Gracias a la iniciativa del equipo de trabajo de Juan Chico, la Fundación Napalpí logró vincularse con reconocidas instituciones como el IIGHI[11]-CONICET[12] y el Instituto de Cultura de la provincia del Chaco, lo que permitió la institucionalización de la memoria a través de muestras itinerantes, exposiciones fotográficas, material audiovisual, dictado de seminarios, charlas y conferencias, pasando así a integrar la Red en Genocidio y Política Indígena (IIGHI-CONICET). [13]

En virtud de esto, presentamos aquí testimonios de los propios protagonistas, quienes, en diferentes instancias y contextos, han hablado para romper con tantos años de silenciamiento. Los mismos se han producido en: audiencias del Juicio por la Verdad, la obra de Juan Chico (2008; 2016) en su conjunto, y las de otros investigadores, documentales, entrevistas y trabajo de campo de nuestro equipo de investigación.

11 Instituto de Investigaciones GeoHistoricas.

12 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

13 Para profundizar sobre la vinculación y compromiso científico de Juan Chico recomendamos la lectura del homenaje por su fallecimiento en el año 2021 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas: Vinculación social y compromiso científico desde el Chaco profundo: homenaje a Juan Chico. Víctor Ataliva (ISES, CONICET-UNT) Mariana Giordano (IIGHI, CONICET – UNNE).

Voces Insurgentes

‘‘Con Juan Chico rompimos el silencio y logramos levantar la voz de nuestros abuelos’’.

RAÚL FERNÁNDEZ. FAMILIAR DE SOBREVIVIENTE.
TESTIMONIO COMO TESTIGO EN EL JUICIO POR LA VERDAD.

> […] Casi no me quiero acordar, me hace doler el corazón. Mi abuelo y mi mamá dispararon en el monte, disparemos, disparemos, decían. No sé por qué mataron niños, grandes, mucho sufrimiento. Yo era niña, pero no tan chica, por eso recuerdo. En el monte comíamos algarrobo, cualquier fruto de los árboles comíamos y tomábamos agua de los cardos". Rosa Grillo. Sobreviviente. (Testimonio Grabado por Juan Chico y Diego Vigay Aportado durante e Juicio Por La Verdad)
>
> Ella [Rosa Grillo] cuenta que no conocían los caramelos y que había muchas expectativas de comer los caramelos. Ella cuenta que esa mañana cuando sobrevuela en avión y tira caramelos, ellos salen, empiezan a recogerlos y ahí empiezan a sentir el estruendo y el tiroteo. Su mamá y sus tíos los toman del brazo y los arrastran para el monte y así se pudieron salvar, por eso. Esta es la primera vez que se usa un instrumento de violencia contra una clase trabajadora principalmente, y más aún, contra indígenas. (Entrevista Realizada al Historiador Indígena Juan Chico y Reproducida en el Juicio por La Verdad)
>
> El brazalete era una forma de identificar los buenos de los malos. Durante la época de la matanza y la persecución posterior el brazalete identificaba a los buenos, los que estaban en la reducción y el que no tenía esa señal era un salvaje. Mi abuela me lo contó hace mucho tiempo, yo dudaba, pero ahora veo esa marca acá en la imagen y eso se vincula con la matanza. Entrevista a Juan Chico en: (Giordano, 2009, p.75.)

‘‘Los policías eran como unos lobos salvajes sedientos de sangre, que todo arrasaban sin perdonar a nadie.”

TESTIMONIO DE MELITONA ENRIQUE, SOBREVIVIENTE DE LA MASACRE. EN: (CHICO, 2016, P. 53)

‘‘En la reducción Napalpí mataron a muchos. Los taparon en un pozo grande, un solo pozo.”

PEDRO BALQUINTA. SOBREVIVIENTE DE LA MASACRE.
TESTIMONIO GRABADO POR JUAN CHICO Y DIEGO VIGAY APORTADO DURANTE EL JUICIO POR LA VERDAD.

''Recuerda que a las mismas personas que iban a matar le hacían hacer los mismos pozos, las mismas fosas donde se las iba enterrar las mismas personas que iban asesinar."

CRISTIAN ENRÍQUEZ. FAMILIAR DE SOBREVIVIENTE.
TESTIMONIO COMO TESTIGO EN EL JUICIO POR LA VERDAD.

Estas declaraciones se enlazan con lo mencionado por Mignoli y Musante (2018) cuando afirman que Colonia Aborigen se configura como un espacio común que es arena de conflictos y negociaciones, acuerdos y desacuerdos -en torno a narrativas y marcas de memoria como toponimia, representaciones artísticas y monolitos. La creación del sitio histórico Memorial Napalpí como un espacio de memoria es la prueba de ello.

Producto del terror por los hechos cometidos en Napalpí, una de las consecuencias más reiteradas por sus descendientes, tanto en las declaraciones como testigos en el Juicio por la Verdad como en distintas entrevistas ofrecidas no solamente en trabajo de campo si no a medios de comunicación, es la pérdida de la lengua materna[14] por el temor de ser fácilmente identificables por los criollos. Esta situación trajo enormes perjuicios culturales a las generaciones posteriores residentes en Colonia Aborigen Chaco, quienes no han aprendido el idioma, lo cual ha sido muy conveniente para la memoria oficial y su relato en torno a lo ocurrido, pero también para las instituciones disciplinadoras del Estado en su tarea de colaborar con el proceso de ocultamiento y justificación de lo ocurrido.

"No, mi mamá no quería que hable porque ella tenía miedo que mañana pasado nos encontraban por ahí, nos escuchaban por ahí hablando qom y nos van a querer matar decía ella." Lucia Pereira. Familiar de sobreviviente. Testimonio como testigo en el Juicio por la Verdad.

''Nuestro pueblo no es cobarde, no es miedoso, nos hicieron ese mal… Esto que yo te transmito nunca lo digas a nadie porque es muy peligroso, te van a salir a hacer algo''. Raúl Fernández. Familiar de sobreviviente. Testimonio como testigo en el Juicio por la Verdad.

Además del silenciamiento de la lengua por los hechos de Napalpí los testigos también mencionan la pérdida de la identidad -cultural pero también jurídica- como consecuencia de los hechos. Muchos de ellos han permanecidos incluso como indocumentados, pasaron a ser para el Estado Argentino NN, algunos relatos evidencian que ante la rápida huida para salvar sus vidas y la de sus hijos, muchos indígenas extraviaron sus identificaciones no pudiendo tramitarlas nuevamente por décadas debido a la probada persecución en días posteriores a la masacre y el consecuente miedo a las instituciones criollas.

14 Entendemos que la pérdida de la lengua materna puede deberse a múltiples factores, sin embargo es conveniente mencionar que el impacto de los hechos en Napalpí y su repercusión en la detención de la transmisión de la lengua es habitualmente mencionado por los interlocutores indígenas que contactamos, además de los testimonios de los testigos en el Juicio por la Verdad, dándonos a su vez ejemplos concretos para argumentar esta idea: Juan Chico, criado en Colonia Aborigen Chaco, no habló en qom sino hasta su adultez a diferencia de David García, su colega y coetáneo oriundo de Pampa del Indio, quien si lo hacía. Fiorella Anahí Gómez describe una situación similar siendo ella también nacida y criada en Colonia Aborigen Chaco.

> Mi abuela [Dominga Palota] perdió su documento de identidad ese día, tenía tanto miedo de ir a la policía y que tardó mucho tiempo en hacerse uno nuevo y se la tuvo que acompañar por el temor que sentía concurrir hacia la comisaría. Ramona Pinay. Familiar de sobreviviente. (Testimonio Como Testigo en el Juicio por La Verdad).

> La Sra. Melitona Enrique en un acto en conmemoración tuvo miedo a dos policías por sus uniformes y al guardapolvo blanco porque en la escuela le habían enseñado que tenía que callarse para sobrevivir. Neri Romero, Docente, escritor e investigador. (Testimonio como Testigo Experto en el Juicio por La Verdad).

Otros lenguajes de la insurgencia

Nuestro equipo de trabajo, en sus periódicos viajes a Colonia Aborigen Chaco, entre 2018 y 2023 junto con estudiantes de las carreras del profesorado y licenciatura en historia, letras y filosofía de la Facultad de Humanidades -UNNE-, ha llevado adelante diversas actividades con el objetivo de acercarlos a la aplicación del método etnográfico. Producto de este relevamiento hemos obtenido diversos testimonios, fotografías, conversaciones informales, talleres con miembros de la comunidad, recorridos por sitios históricos: murales, Memorial Napalpí, edificio de la ex administración de la colonia, edificio del IDACH etc. Como fruto de esta labor surgió la vinculación con una interlocutora clave: Fiorella Anahí Gómez, artista plástica y cantante perteneciente al pueblo qom.

Fiorella es bisnieta y tataranieta de sobrevivientes de Napalpí, por parte materna y paterna, se reconoce a sí misma como *''guardiana de la memoria de su abuela Matilde''*, en distintas oportunidades hemos podido entrevistarla e incluso formó parte de los talleres organizados por la cátedra, ha realizado en la Facultad de Humanidades muestras artísticas que incluyen la exposición de sus pinturas y el canto. En su obra refleja lo sucedido en Napalpí, antes y después de la masacre, es decir, el dolor por la matanza y su custodia permanente de la memoria se imprime en su arte.

Las memorias insurgentes no poseen un solo formato de expresión, son relatos orales y escritos, pero también son manifestaciones artísticas. *"La última noche de Napalpí"; ´´Napalpí yo no te olvido''* y *''La mujer indígena del Chaco''* plasman sobre el lienzo los relatos de su abuela: aparecen el dolor, la sangre, las vejaciones y la violencia estatal.

La obra de la artista se caracteriza por mantener vigente la cosmovisión indígena[15]: el vínculo con la naturaleza, particularmente con los animales y el monte; se exalta la figura femenina, en alusión a su abuela quien perdió un ojo producto de las balas tras la huida del ataque policial.

15 Para profundizar sobre la cosmovisión indígena y la vinculación con entidades humanas, no humanas y el monte, sugerimos la lectura de Florencia Tola (2016) El teatro chaqueño de las crueldades. Recuerdos qom de la violencia y el poder, o bien la ya clásica obra de Elmer Miller (1979) Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad.

LA ÚLTIMA NOCHE DE NAPALPÍ- FIORELLA ANAHÍ GÓMEZ
FUENTE: FOTOGRAFÍA DE LA AUTORA. FEBRERO 2024

NAPALPÍ, YO NO TE OLVIDO- FIORELLA ANAHÍ GÓMEZ
FUENTE: FOTOGRAFÍA DE LA AUTORA. FEBRERO 2024

LA MUJER INDÍGENA DEL CHACO- FIORELLA ANAHÍ GÓMEZ
FUENTE: FOTOGRAFÍA DE LA AUTORA. FEBRERO 2024

Es la misma Fiorella quien reconoce su proceso individual de activación de la memoria

> Cuando la abuela empezó a perder la memoria empecé a grabarla, no quería que eso se perdiera''... ''siempre nos contó a nosotras, las nietas. Cuando vino Juan Chico a entrevistarla, ella no quiso… contó muy poco, yo le decía ¿por qué no le querés contar abuela'' y ella me respondía que ''si se enteran que somos sobrevivientes nos van a matar como mataron a la familia de Machado'

Haciendo referencia a la versión que circula entre los qom del asesinato de la familia del cacique Machado, quienes lograron escapar tras el ataque inicial pero fueron posteriormente entregados por vecinos criollos.

Fiorella describe distintas situaciones en las cuales no consiguió el acuerdo o el acompañamiento de su familia en la lucha por plasmar las memorias de Napalpí de su abuela. *''Mi familia, mi mamá no quería que yo hiciera eso* [registrar el relato de su abuela]*...para ellos la mayoría de los criollos son malos. Mi intención con mi arte es desarmar ese pensamiento''. ''Con mi obra busco hablarles tanto al blanco como a mi propia comunidad''.*

> Mi abuelo Salustiano me contó que cuando estaba en la colimba, prestando servicio, encontró a un soldado moqoit [Romualdo]…él se acercó y le dijo: -''Salustiano, ¿vos de qué etnia sos? -Yo soy toba. -¿Por las dudas vos no venís de la zona de Napalpí? -Sí, vengo de Colonia Aborigen. -Vos sabés que a mí me trajeron de muy chiquitito, a mí y a unos cuantos niños más, hubo una selección de niños y decían ''este es lindo, éste es feo''. Así seleccionaban los niños y también se llevaron a varios niños como se llevaron a [Cacica] Mercedes Dominga a Paraguay. Yo asocié esto con los 30.000 desaparecidos [de la dictadura], que algunos fueron recuperados, pero con nosotros eso nunca pasó.

''Yo no soy hablante qom porque mi abuela se negaba a enseñarnos la lengua por el miedo que dejó la masacre y nos decía: ustedes no van a saber expresarse y entenderse con los criollos. También es una deuda que tiene el Estado con nosotros respecto de la lengua.''

Reflexiones finales

Producto de estos aportes podemos afirmar que los diversos trabajos de investigación y los testimonios de sobrevivientes y familiares de la masacre de Napalpí contribuyeron para demostrar como prueba contundente en el Juicio por la Verdad que la matanza de Napalpí no fue un caso aislado, sino un hecho más en el marco de un proceso de sometimiento de la población originaria con el objetivo de destruir las relaciones sociales en nombre de la integración nacional y su política civilizatoria.

En este sentido coincidimos con Jasinski (2021) al entender a la masacre inserta en un largo plazo genocida, siendo un eslabón más de una cadena de hechos represivos de gran escala como las brutales represiones obreras de La Forestal (1920/1), La Patagonia (1921/2), Buenos Aires (1919/21), Gualeguaychú (1921) y Las Palmas (1922/24), entre otras.

La masacre fue negada por los sucesivos gobiernos nacionales y locales, pero también por la academia cuyos investigadores antepusieron categorías hegemónicas coloniales para explicar lo sucedido como malones, sublevaciones, rebeliones interétnicas, milenarismos o movimientos mesiánicos, que solo han contribuido al reduccionismo de los hechos ocurridos en la reducción.

La cultura escrita y fundamentalmente impresa, conduce a exacerbar los rituales de imposición de las imágenes de nación y sus conexiones con las culturas de élite. Obviamente, lo ocurrido en la masacre de Napalpí, no encajaba en el concepto de nación forjado por el discurso hegemónico. "El libro", por otra parte, también es percibido como un arma útil a las luchas indígenas, permite una reversión de la historia. La finalidad de este objeto tan poco frecuente en la región durante el siglo XX es rediseñar los imaginarios sobre la propia historia para consolidar y articular con políticas de reconocimiento, participación y soberanía que discuten la homogeneidad cultural de la nación argentina. (Díaz Pas, 2022, p. 40)

Tras el análisis de diversos testimonios, pudimos evidenciar como la memoria indígena continuó latente en la tradición oral, buscando ser escuchada, pero también plasmada en políticas públicas, implementadas desde los primeros años del siglo XXI, que contribuyeron a la reivindicación de los derechos humanos de los pueblos indígenas.

Se puede distinguir con claridad en los testimonios aquí expuestos, la conexión y conversación entre las diferentes memorias insurgentes. Hemos escuchado en las declaraciones de testigos en la causa judicial y en entrevistas realizadas por nuestro equipo, constantes comparaciones de lo sucedido en Napalpí con la última dictadura militar argentina y otros crímenes de lesa humanidad. *"La masacre de Napalpí, también dejó madres buscando a sus hijos, y abuelas buscando a sus nietos"* (Fiorella Gómez. Familiar de sobreviviente. Entrevista a las autoras.). La recurrencia de esa idea en los testimonios nos hace pensar en que las insurgencias se encuentran, se distinguen como tales y apelan a procesos institucionales semejantes.

Cuando hablamos de memoria o de voces disidentes, no estamos haciendo referencia necesariamente al lenguaje escrito u oral, sino también a otros tipos de voces, que también recuerdan, narran, denuncian, evidencian, atestiguan y la mantienen viva.

Como ya se dijo, las insurgencias también son espacios, sitios históricos, estrategias de supervivencia cultural. Napalpí emerge como un espacio en común. Un espacio en común que es arena de conflictos, acuerdos y desacuerdos donde cada sujeto, con sus trayectorias a cuestas, negocia en ese espacio común en el ahora. (Mignoli e Musante, 2018, p.42).

No podemos evitar hacer referencia en este momento a la enorme dificultad que las generaciones posteriores de los descendientes de la masacre han tenido para aprender y transmitir ''la idioma'', uno de los perjuicios más grandes que dejó la masacre fue la interrupción en el habla de la lengua materna producto del terror. *''Estamos dejando morir nuestra lengua materna [...] si muere la lengua muere nuestra identidad''* (Fiorella Gómez).

Otra de las formas de insurgencia es a través de la acción política, aquella que atañe a la memoria como herramienta de lucha en la esfera pública. Esta situación quedó fuertemente refle-

jada en la larga lucha que los habitantes de Colonia Aborigen Chaco, han llevado adelante para obtener la categoría de municipio y elegir a sus propios representantes. La institucionalidad de la insurgencia también encontró el soporte de las organizaciones, como la Fundación Napalpí, que aplicando las formas, procesos y herramientas de la sociedad hegemónica logra instalar la disputa por los genocidios, socializando las memorias indígenas y reconstruyendo sobre ellas retazos de colonialidad.

Consideramos sumamente importante para la revisión de la historia regional, las perspectivas que aportan los propios actores. Napalpí es un gran ejemplo de la existencia de relatos oficiales y silenciamientos. Juan Chico demostró que el pasado puede ser contado desde la disidencia y desde sus protagonistas. Demostrando que desde la memoria también se escribe la historia.

Para concluir, siguiendo a Diaz Pas (2022) afirmamos que la historia de esta humillación y violencia dio lugar a un prolongado silencio, alimentado por la estigmatización de los indígenas, la desprotección legal y el trauma. Coincidimos en que las palabras dan forma a una memoria, no la única, ya que hemos visto aquí el potencial disruptivo del arte y de otras alternativas de expresión que emergen de los pueblos indígenas para preservar su verdad: la existencia de un pueblo que habla por sí mismo.

Referencias bibliográficas

BONAVIDA FOSCHIATTI, María. *Las disputas por la memoria en torno a la Masacre de Napalpí (Chaco).* Libro de actas: II Congreso de Educación, Arte y Memoria Pensar los Derechos Humanos. 2019, 12 p.

CHICO, Jorge. *Las voces de Napalpí.* Resistencia: Nuestras Voces, Contexto, 2019.

DÍAZ PAS, Juan. *No cesarán su canto.* Escritura y Pensamiento, Salta, v. 21, n. 44, p. 29-52, ago. 2022.

FOUCAULT, Michel. *La voluntad del saber.* Madrid: Siglo XXI, 2006.

GALLEGO, Carlos. *Ejército de Liberación Nacional (ELN). Historia de las ideas políticas (1958-2018).* Bogotá: Asociación de Editoriales Universitarias de Colombia, 2020. 640 p.

GIORDANO, Mariana. *Estética y ética de la imagen del otro. Miradas compartidas sobre fotografías de indígenas del Chaco.* Aisthesis, Santiago de Chile, n. 46, p. 65-82, dic. 2009.

GIORDANO, Mariana; REYERO, Ana. *Visibilidades e invisibilidades en torno a la Matanza indígena de Napalpí (Chaco, Argentina). La fotografía como artificio de amistad*. C.A.F.E. Cahiers des Amériques de La Rochelle, La Rochelle, v. 2, p. 79-101, oct. 2012.

GROPPO, Luis Alberto. *Las políticas de la memoria*. Sociohistórica. Memoria Académica, La Plata, v. 11, n. 12, p. 187-198, nov. 2002.

JASINSKI, Ana. *Informe de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación sobre la Masacre de Napalpí* presentado ante Juzgado Federal N° 1 de Resistencia. 2021.

JASINSKI, Ana. *1924. Napalpí y la república negadora*. *Un expediente judicial como estrategia de poder.* Contenciosa, Santa Fe, v. 21, n. 12, p. 1-21, ago. 2022.

MIGNOLI, Luciana; MUSANTE, Mariana. *Los cuervos no volaron una semana*. *La Masacre de Napalpí en clave de genocidio.* Revista de estudios sobre Genocidio, Buenos Aires, v. 9, n. 13, p. 27-46, dic. 2018.

NORA, Pierre. *Memoria colectiva*. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (dirs.). *La nueva historia*. Bilbao: Mensajero Ediciones, 1988.

SALAMANCA, Claudia. *De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos.* Revista Colombiana de Antropología, Bogotá, v. 44, n. 1, p. 7-39, ene.-jun. 2008.

JUZGADO FEDERAL N° 1. *Sentencia Juicio por la verdad Napalpí.* 19 de mayo de 2022.

SOLANS, Pedro. *Crímenes en sangre*. Buenos Aires: Sudestada, 2007.

TRINCHERO, Hugo. *Las masacres del olvido, Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de Estado en la Argentina.* Runa, Buenos Aires, v. 30, n. 1, p. 45-60, jul. 2009.

VICH, Victor. *Poéticas del duelo. Ensayos sobre arte, memoria y violencia política en el Perú.* Memoria(s), Lima, n. 1, p. 275-278, nov. 2017.

WALSH, Catherine. *Insurgencias políticas epistémicas y giros decoloniales.* Tabula Rasa, Bogotá, n. 9, p. 131-152, dic. 2008.

Trayectorias de Dora Manchado: “Memorias de mi gente tehuelche”

IN MEMORIAM

MARIELA EVA RODRÍGUEZ

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) https://orcid.org/0000-0001-6715-4379

MARCELA CRISTINA ALANIZ

Excoordinadora provincial de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe - Consejo Provincial de Educación de Santa Cruz (2010-2023)
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) https://orcid.org/0009-0004-7456-7154

Resumo

Dora Manchado (1934-2019) nasceu em Camusu Aike (Santa Cruz, Argentina) quando ainda era uma reserva indígena. Nos seus últimos anos, compartilhou suas memórias para um livro autobiográfico —no qual se baseia este artigo—, onde relembra sua história familiar, as caçadas ao guanaco durante sua infância, os estudos científicos apoiados em tipologias raciais que classificaram sua família entre os "últimos índios puros", o trabalho nas grandes fazendas e as experiências de discriminação que afetaram a sua subjetividade. Na década de sessenta, a competência linguística foi tomada como critério de aboriginalidade e, na década de oitenta, quando havia um punhado de idosos que conseguiam comunicar-se em aonekko 'a' ien (língua Tehuelche), os dispositivos estatais, evangelizadores e cientistas que actuaram conjuntamente concluíram que o povo Tehuelche estava extinto. Nos anos que se seguiram a 2008, no contexto de reemergência indígena ligada a processos de etnogênese e organização comunitária, Dora tomou consciência do valor de seu conhecimento e manifestou seu desejo de transmitir a língua aos jovens Tehuelches, o que ativou encontros e oficinas de ensino-aprendizagem.

Palavras Chave

Povo Tehuelche
Línguas indígenas
Memória
Patagônia sul

Resumen

Dora Manchado (1934-2019) nació en Camusu Aike (Santa Cruz, Argentina) cuando era una reserva indígena. En sus últimos años, compartió sus memorias para un libro autobiográfico —en el que se basa este artículo—, donde recuerda la historia familiar, las cacerías de guanacos durante su infancia, los estudios científicos sustentados en tipologías raciales que clasificaron a su familia entre los "últimos indios puros", el trabajo en las grandes estancias y las experiencias de discriminación que vulneraron su subjetividad. En la década del sesenta, la competencia lingüística fue tomada como criterio de aboriginalidad y, en los ochenta, cuando quedaba un puñado de mayores que podían comunicarse en aonekko 'a' ien (lengua tehuelche), los dispositivos estatales, evangelizadores y científicos que actuaron en conjunción concluyeron que el pueblo tehuelche se había extinguido. En los años que siguieron al 2008, en el contexto de reemergencia indígena ligada a procesos de etnogénesis y organización de la comunidad, Dora tomó conciencia del valor de sus conocimientos y manifestó su deseo de transmitir la lengua a los jóvenes tehuelches, lo cual activó encuentros y talleres de enseñanza-aprendizaje.

Palabras Clave

Pueblo Tehuelche
Lenguas indígenas
Memoria
Patagonia austral

Abstract

Dora Manchado (1934-2019) was born in Camusu Aike (Santa Cruz, Argentina) when it was an indigenous reservation. In her last years, she shared her memories for an autobiographical book — on which this article is based—, where she remembers her family history, the guanaco hunts during her childhood, the scientific studies inspired by racial typologies that classified her family among the "last pure Indians", the work on the large rural establishments called estancias and the experiences of discrimination that impinged on her subjectivity. In the sixties, linguistic competence was taken as a criterion of aboriginality and, in the eighties, when there were still a handful of older people who were able to communicate in aonekko 'a' ien (Tehuelche language), the combined action of state, religious, and scientific dispositifs concluded that the Tehuelche people had become extinct. In the years following 2008, in the context of indigenous re-emergence related to processes of ethnogenesis and community organization, Dora became aware of the value of her knowledge and expressed her desire to transmit the language to the Tehuelche youth, which activated teaching-learning meetings and workshops.

Key Words

Tehuelche people
Indigenous languages
Memory
Southern Patagonia

Introducción

El Estado argentino se hizo presente en la Patagonia a fines del siglo XIX, a través de campañas militares de exterminio y apropiación de los territorios indígenas, que fueron nombradas por la historia hegemónica como *Conquista del desierto.* En el contexto del *colonialismo de colonos* (Veracini, 2010; Wolfe, 2006) — que en la Patagonia austral se comprende mejor al referirlo como *colonialismo de pioneros* (Gerrard, 2021; Nahuelquir y Rodríguez, 2021; Verdesio, 2023) —, las cartografías oficiales incorporaron dichos territorios a la soberanía estatal como Territorios Nacionales. Parcelados en cuadrículas, estos se volvieron *tierras fiscales* que, poco después, fueron ofrecidas en venta, en arriendo y como premios militares. Considerados como objeto de dispositivos sustentados en tipologías raciales que etnicizaron lo racial y racializaron la etnicidad (Briones, 1998), los tehuelches fueron evaluados en cada detalle. En los años sesenta del siglo pasado, la competencia lingüística fue tomada como criterio de aboriginalidad, y debido a que en la década del ochenta sólo cinco o seis ancianos eran competentes en *aonekko 'a' ien*[1] (lengua tehuelche), el sentido común concluyó que se habían extinguido.

Cuando Dora Manchado (1934-2019) tomó conciencia de que sus conocimientos sobre la lengua eran valiosos para su comunidad comenzó a sentirse orgullosa y, en 2008, nos manifestó su deseo de enseñarla. Para continuar el trabajo de recordarla, solía escuchar grabaciones que habían sido registradas por lingüistas entre la década del sesenta y del noventa, y si bien los recuerdos fluían más fácilmente antes del año 2012 —cuando aún vivían sus hermanas (María y Josefa) y José Manco—, el interés por aprenderla manifestado por sus nietas colmaba dicho deseo. Los talleres de lengua comenzaron en 2011 en la oficina de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB) del Consejo Provincial de Educación (CPE), donde surgieron reflexiones sobre por qué los mayores interrumpieron la transmisión intergeneracional, cuáles eran los conocimientos y prácticas que continuaban en el presente, y cómo habían impactado las políticas estatales —particularmente las apropiaciones patrimonialistas—, la evangelización y las investigaciones científicas en sus procesos de sujeción y subjetivación.

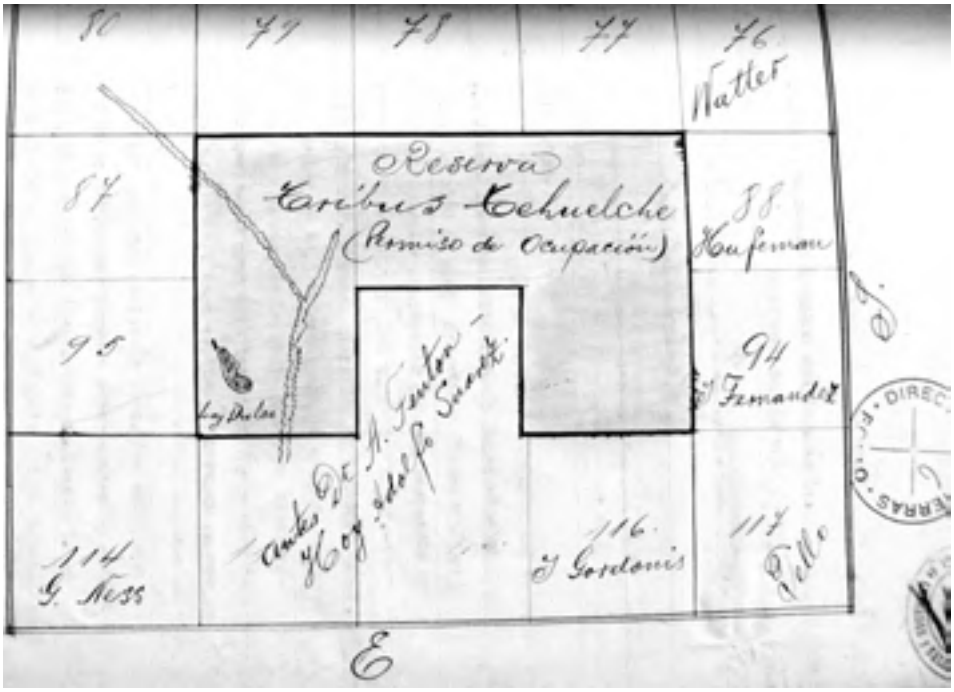
La biografía de Dora se ancla en el territorio de Camusu Aike. En el marco de *dispositivos disciplinarios* (Foucault, 2006), un decreto presidencial de 1898 reservó 50.000 hectáreas para "la tribu tehuelche" sujetas "a la vigilancia de la Gobernación"[2]. En el siglo XX, la vigilancia se formalizó en comisiones (patronatos) conformadas por funcionarios, anglicanos, salesianos, fuerzas de seguridad y ganaderos. Las últimas tres comisiones (creadas durante las décadas del sesenta y del setenta) promovieron el traslado de los indígenas a las ciudades, donde la estrategia tehuelche fue invisibilizarse. Tres de las seis reservas se dejaron sin efecto en 1966, y el resto en los años posteriores[3]. Algunos indígenas lograron demostrar ante los inspectores de

1 Utilizamos la grafía adoptada por el pueblo tehuelche de Santa Cruz, más asequible para ellos que la utilizada por los lingüistas.

2 Consejo Agrario Provincial (CAP), expte. 1074/S/897 en 1779/S/914, fs. 92.

3 Además de Camusu Aike, ocupada por familias tehuelches, el sistema de reservas indígenas en Santa Cruz incluyó a familias mapuches y mapuche tehuelches. Estas últimas, sin embargo, han sido invisibilizadas en el relato de la historia oficial, que ha privilegiado los relatos sobre el pueblo tehuelche.

la Dirección General de Tierras y Colonias que realizaban una explotación "racional" y, por lo tanto, que se encontraban "en condiciones de contratar con el Estado". Si bien a estas personas les otorgaron la adjudicación de la tierra (en arriendo y luego en venta)[4], la mayoría permaneció con permisos *precarios* de ocupación colectiva sobre lotes codiciados por las redes de poder local (Rodríguez, 2010; 2016).



MINISTERIO DE AGRICULTURA DE LA NACIÓN (EXPTE. I-895), DIRECCIÓN DE TIERRAS Y COLONIAS (EXPTE. 705/916), CONSEJO AGRARIO PROVINCIAL

En 1908, cuando su padre —José Manchado— tenía unos diez años, el presidente del primer patronato (Comisión Honoraria de Reducción de Indios del Territorio de Santa Cruz) presentó un proyecto de ley para evitar "que el indio pueda trasladarse de un punto a otro con sus carpas, yeguas y perros"[5]. A partir de la evaluación de que "una vida nómade" ligada a la cacería era incompatible y perjudicial para las estancias, propuso "ubicar a todas las tribus existentes" en Camusu Aike, distribuirlas en parcelas alambradas por familias, instruirlas en la ganadería ovina y estimularlas a "desarrollar la afición al cultivo". Esta comisión "procuraría normalizar y legalizar los matrimonios, evitando que los blancos se casen al estilo indio con algunas indias, perturbando así el estado civil de sus descendientes". Considerados como "incapaces", los "úl-

4 La cláusula "en condiciones de contratar con el Estado" aparece por primera vez en el expediente de Camusu Aike en 1943, y luego se repite en diversos informes. Consejo Agrario Provincial (CAP), expte. 102599/1928, fs. 138-144.

5 Proyecto presentado ante el Ministerio de Agricultura y Ganadería de la Nación (CAP, expte. 7584/F/910, fs. 60-66).

timos restos desgraciados de una raza que se va extinguiendo, consumidos por su miseria y su falta de protección", los tehuelches ingresaron en un sistema de vigilancia microfísica que los resguardaría en su supuesta *pureza* racial, y los incorporaría a la nación mediante "la educación primaria, el trabajo en forma civilizada, el cumplimiento del servicio militar"[6] (Rodríguez, 2010; 2016).

Hacia 2007, la comunidad inició un proceso de reorganización impulsado por la necesidad de tramitar la personería jurídica ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), lo cual les permitiría respaldar sus proyectos y demandas relacionadas con las empresas hidrocarburíferas que se habían instalado en Camusu Aike. Las asambleas —en las cuales Dora participó con su hija, Silvana Casas, y sus nietas— y la ejecución del relevamiento territorial de comunidades indígenas habilitaron instancias de reflexión sobre los sentidos de pertenencia, los despojos y la historia de la colonización[7]. Entre otras preguntas se plantearon las siguientes: ¿Somos tehuelches o descendientes? ¿Hasta dónde se extendía nuestro territorio? ¿Por qué las empresas petroleras se instalaron acá sin habernos preguntado? Las memorias de Dora contribuyeron a reconstruir el territorio complementando la información provista por los expedientes, e inspiraron el interés de recuperar la lengua.

Conocimos a Dora ese mismo año, a través de Martín Subirá; un cineasta santacruceño que filmó en Camusu Aike[8], cuya abuela había sido censada como mestiza en la década del cuarenta, pero ocultaba sus orígenes. En ese entonces Marcela trabajaba en la Secretaría de Estado de Derechos Humanos y Mariela estaba haciendo su tesis de doctorado. Tres años más tarde comenzamos a trabajar en un manuscrito; una autobiografía basada en conversaciones que, luego de ser grabadas, Mariela transcribía y editaba. Al leerle los avances, ella confirmaba los enunciados, agregaba información y hacía comentarios que iban ampliando los contenidos dando lugar a nuevas ediciones, y así sucesivamente durante ocho años. El libro fue dejando de ser el foco y se convirtió en una excusa para los encuentros, que incluyeron viajes a Puerto Santa Cruz donde vivía su amiga Clementina Macías. Clementina era nieta de Ramona Lista (hija del gobernador Ramón Lista), cuya madre — Koyla— había cobijado en su toldo a Josefa Ket'a, mamá de Dora. En varias ocasiones, Mariela filmó conversaciones donde las abuelas recordaban viejos tiempos y se hacían preguntas una a la otra, a modo de entrevistas cruzadas mientras reían sellando su complicidad.

"¿Cómo te gustaría contar tu vida?", le consultó Mariela a Dora en distintas ocasiones. Ella siempre comenzaba con un momento bisagra: "¿Mi vida? La vida que pasó uno: pobreza, sufriendo, no tener dónde dormir. Por lo menos eso me pasaba a mí acá en Río Gallegos. Pobreza;

6 CAP, expte. 7584/F/910, fs. 60-66.

7 La Ley nacional 26.160 de 2006 (prorrogada cinco veces), estipula el relevamiento técnico jurídico y catastral de los territorios que actualmente ocupan las comunidades indígenas.

8 Martín Subirá realizó dos documentales para el Canal Encuentro —*Tehuelches. Paisanos del cañadón* (2006) y *Tehuelches: Los dueños del viento* (2006)— y el documental *Aonek'o 'a'yen: Una lengua que resiste* (2012), financiado por el Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA), en cuyo guion participó Mariela. Sobre su biografía consultar el episodio "La generación robada", del podcast *Originarios = Muerte y resurrección*, producido por Fabián Martínez Siccardi. Disponible en: https://open.spotify.com/episode/6VhgAddARSJOXdnH2CQXkA. Accesso en: XX/XX/XX).

la historia que pasé de malos tratos. De cuando salí del Cañadón, eso te contaré". La memoria siempre es colectiva, sostuvo Maurice Halbwachs (1950); recordar es un acto social, una reconstrucción de experiencias resignificadas desde el presente en el marco de relaciones intersubjetivas. Desafiando los dispositivos de individualización, Dora siempre recreaba su biografía con otros, cuyas trayectorias entretejíamos entre sus recuerdos y los archivos. Parte del título de este artículo —*Memorias de mi gente tehuelche*— es el que ella eligió para su libro, al que dejamos en suspenso desde 2019 atravesadas por el duelo de su partida.

El primer apartado de este artículo recorre su historia familiar y los desplazamientos ligados a las cacerías durante su infancia, el trabajo en las estancias cuando era joven y la vida en la ciudad. El segundo reconstruye distintas experiencias relacionadas con la violencia epistémica entre mediados del siglo XX y los años ochenta, donde la lengua tuvo un lugar protagónico. Finalmente, el tercero aborda sus últimos años, cuando tomó conciencia de que sus conocimientos eran valiosos para su comunidad e, impulsada por el deseo de enseñar la lengua, asumió un nuevo rol.

Desplazamientos: Cacería de guanacos, las estancias, la ciudad

Dora era la menor de cuatro hermanas: Clorinda, María y Josefa. En su documento, tramitado por su tío político Roque Parisi cuando tenía dieciocho años, figuraba que había nacido en la "Reserva Camusu Aike" en 1934. En una inspección realizada por la Dirección General de Tierras y Colonias, en 1947, consta que Dora tenía doce años, Josefa dieciséis y María veinticinco, que su padre había nacido en 1897 y que su madre era un año menor.

DORA CUANDO TENÍA ALREDEDOR DE 18 AÑOS

MARÍA MANCHADO

En la década del treinta, el régimen militar instó a las familias indígenas a sedentarizarse. Varias construyeron casas de adobe, aunque otras continuaron levantando toldos y cazando. Dora recordaba los nombres de los paraderos (*aike*), que conectaban cañadones, valles y cursos de agua. Le entusiasmaba recordar cuando salían a guanaquear en un carro —tirado por caballos— conducido por su papá, en el cual iba su mamá, ella y Josefa, mientras María arreaba la tropilla montada a caballo. La temporada de cacería (*mashen*) se iniciaba a fin de año, tras el nacimiento de los primeros chulengos. La mayor parte del tiempo, sin embargo, su papá trabajaba en estancias:

> Mi papá casi nunca estuvo con nosotros. Siempre trabajó en el campo, en las estancias y cazando animales. Tenía mucha pluma (...) Mi papá los cazaba con boleadora, los boleaba solo. No erraba ningún tiro boleando. Dormíamos en carpa. No pasábamos frío. Cuando me hice señorita mi papá se enfermó, y ya no me llevó más para el campo. Se quedó enfermo en la casa.

JOSÉ MANCHADO (DE PIE A LA DERECHA, CON SOMBRERO). CAMINO A LA ESPERANZA

En el contexto de inscripción de la personería jurídica a comienzos del siglo XXI, la narrativa histórica destacó la importancia de las guanaqueadas:

> Los guanacos parían en diciembre y era necesario cazarlos recién nacidos. El guanaco es un animal muy importante en nuestra cultura que permanece en nuestra memoria. Los años que tenía cada persona se contaban por guanaqueadas "he vivido tantas guanaqueadas" solían decir los antiguos, y algunos llegaban a contar hasta noventa o cien, lo cual implicaba que tenían cien o ciento diez años (Asamblea en Cañadón Seco, mayo de 2007 - Rodríguez, 2010, p. 282).

A Dora le gustaba esta carne, y se quejaba que casi no la consumía debido a que la mayoría prefirió la más grasa, de ñandú o potranca: "*Es rica, sano (...) dicen que esa era nuestra comida antes, cuando no había ovejas. El guanaco se dejó de comer con los viejos antiguos que vivían. Estos modernos no sé si comen, comen más carne de potranca*". Solía explicar cómo sobar el cuero y confeccionar toldos, capas (quillangos) y mantas, que se usaban como cubrecamas. Recordaba a su mamá y a María trabajando los cueros durante los inviernos, iluminadas por velas. La transmisión del conocimiento no requería explicaciones, sino que accedía mediante la observación, donde la *memoria hábito* del saber hacer (Connerton, 1993) — a diferencia de la *memoria cognitiva*— se transmitía en silencio:

> Después que terminaba la guanaqueada (...) veníamos para Camusu Aike. Cortábamos el cuero para hacer capas de dieciocho guanaquitos (...) los viejos son para hacer toldos. Mi mamá y la María hacían las capas, porque ella era más grande. Aprendí con mi mamá, de verla hacer. Después me enseñó a cortarlo, sí, supe cortar ¡porque es un trabajo cortar! (...) No los pintábamos, porque no se encuentran pinturas (...) Juntábamos muchas pieles. Mi papá las llevaba para venderlas. Esa era nuestra plata, nunca se precisó al gobierno.

Aunque los intercambios con los vendedores ambulantes solían ser desfavorables, recordaba que su familia obtenía suficiente dinero, ya que en ese entonces la moneda tenía más valor:

> Los cueros y las capas las vendían a los mercachifles, allá en Camusu Aike (...) Después en Esperanza (...) compraban la pluma de avestruz, los cueros, las capas. En ese tiempo era plata, no como ahora que la plata no vale nada. Comprábamos fideos en la estancia del viejo Macías. Ahí vendían víveres, harina. Ramona Lista era una vieja gorda, buena, que usaba zapatos de taco. El viejo Macías cazaba los guanacos. Ella hacía las capas de dieciocho cueros, y las vendía (...) Así hizo la plata: vendiendo capas. ¡Era una trabajadora esa vieja! Así hizo la estancia (...) Los hombres trabajaban en el campo, o si no agarrando guanacos.

Si bien este conocimiento era parte de la socialización femenina, contó orgullosa cómo le enseño a su yerno a sobar cueros y a construir los raspadores con botellas de vidrio:

> Todas las mujeres sabían hacer capas. Ahora no hago más porque me duele el brazo. Los raspadores de vidrio sí los puedo hacer. El único que aprendió es Martín [Puñalef], pero le cuesta sacar el filo de la botella. No es muy difícil, pero hay que verlo, porque si tiene algún pedazo que le falta, hace huella en el cuero. Tiene que estar bien parejito (…) aprendió Martín, mirándome nomás.

Los toldos, en cambio, requerían mayor trabajo. En una ocasión, a pedido de una mujer que había reconvertido su estancia en un proyecto turístico, hizo uno con la ayuda de su hijo:

> Lleva casi como un mes hacerlo (...) como treinta cueros, por ahí, de guanaco grande. Algunos hacían con cuero de caballo, pero son duros ¿Quién va a sobar eso? (...) El cuero de guanaco chiquito lo raspo primero, después le pongo aceite y mate, y lo dejo un rato que reposa. La yerba sola, mojada.

CONSTRUCCIÓN DE UN TOLDO, POR ENCARGO

CONSTRUCCIÓN DE UN TOLDO, POR ENCARGO

Entre las memorias de su infancia, Dora solía recordar que cuando era niña le hicieron un maleficio que afectó uno de sus pies, cuyas secuelas padeció hasta sus últimos días. Explicó, entonces, las diferencias entre quienes usaban su poder para sanar (*wamenk*) y quienes no (*sho:ienwen*: y *shoiken*):

> Las mujeres que hacen el mal, que les dicen brujas, se llaman *sho:ienwen*, y el hombre es *shoiken*. Solamente hacen cosas malas, para que uno se muera. Pero acá *shoiken* me parece que no hay. Para hacer eso usan alguna cosa de la persona, o algo que regalaste, te hacen con eso mismo que regalaste. Cuando yo era chica un *shoiken* me hizo algo en el pie, en ese que está siempre jodido. Me robaron una media (...) Antes había brujos conocidos como médicos; *wamenk* que es curandero (...) El otro día la Cecilia [Huanquetripay] decía: "Me parece que me voy a ir a ver un *wamenk*". ¡Ah… parece que aprendiste algo!", le dije.

Luego del fallecimiento de sus padres, Dora decidió emigrar, cuando tendría unos veinte años, "en ese tiempo cuando lo sacaron a Perón" tras el golpe de Estado de 1955. Buscó trabajo como empleada doméstica en un hotel rural, en estancias, en El Calafate y en Río Gallegos. Cada vez que narraba su historia comenzaba con ese momento que marcó su vida, cuando llegó sola a la capital de la provincia y durmió a la intemperie bajo condiciones climáticas extremas:

> Yo era joven cuando salí del Cañadón (...) Después salieron mis hermanas atrás mío (...) Porque cuando fallecen los mayores uno queda abandonado (...) Primero falleció papá, después falleció ella. No sé de qué murió papá, nunca bajó a Gallegos. Mamá sí, murió de cáncer de estómago (...) Dice que decía mi tío, allá en el campo, que me encontraron muerta al lado del regimiento. Yo estaba internada en el hospital y él me buscó (...) Me agarró una tos que yo siempre la tengo. Es tos crónica. Tanto frío que pasé durmiendo en la calle. Y eso no lo sabe nadie (...) Anduve como cinco o seis días andando. Caminaba, caminaba y donde me encontraba un rincón, ahí me dormía, para que no me pesquen a la noche. Y a la hora que aclaraba ¡un frío! No había ningún *kay* (capa), ningún cuero. Tenía un saco que me había puesto no más. Y cuando aclaraba, me salía a caminar por ahí. Ya todo lo sabía de dormir así, en un rincón en la calle (...) Hasta que (...) encontré un trabajo puertas adentro y me fui. Después, ya encontré otro trabajo para el campo.

Con la intención de evitar la estigmatización, se presentaba diciendo que era de Castro (Chiloé), o bien de Punta Arenas, para que nadie supiera que era *tehuelche*, lo cual era peor que ser identificada como chilota, como rememora en una conversación con Martín Subirá:

> Martín: "Cuando viniste recién a Río Gallegos ¿no le dijiste a nadie que eras tehuelche?"
> Dora: "No... A nadie le decía que era tehuelche. Porque... 'Es chilena' me decían, y yo le digo 'Sí, de Punta Arenas'. No sé si me verán pinta de chilota —comentó riéndose—. El marido que tenía yo, también era chileno (…) Eran buenos trabajando en el campo".

A pesar de que en el apelativo chileno/chilote subyace la posibilidad de ser estigmatizada

como resultado del racismo y la xenofobia, consideró que presentarse como tehuelche resultaba aún peor. En otra ocasión, cuando ya estaba en curso el proyecto de recuperación de la lengua, al recordar este diálogo volvió a mencionar que prefería ocultar su origen: "*Yo siempre dije que era chilena, nunca decía que era de Camusu Aike, porque como tehuelche hay que correrse, si no, nos fletan*". Inmediatamente, sin embargo, agregó: "*Yo soy re tehuelche, pero como la demás gente se niega, yo también. María era la única que no se negaba*".

Entre los dispositivos ligados a la extinción tehuelche se encuentra la ideología del *mestizaje degenerativo*; como resultado de una mezcla hipogámica con chilenos o chilotes (producto, a su vez, de procesos de mestizaje previos), en lugar de la esperada hipergamia que resultaría de la mezcla con europeos o criollos *blancos.* Impulsados por el supuesto —instalado durante la *Conquista del desierto* — de que los tehuelches eran argentinos y los mapuches chilenos, los informes gubernamentales identificaban cuidadosamente la nacionalidad. En los años cuarenta, sustituyeron la categoría *mestizo* por *descendiente*; rótulo según el cual los hijos no sólo perdían su supuesta *pureza* racial volviéndose copias desvirtuadas de un arquetipo imaginario, sino también su esperada *esencia* cultural que debía mantenerse inalterada (Rodríguez, 2010; 2016). Recurriendo a un campo semántico en el que confluyen vagancia y promiscuidad como características exacerbadas a través de la mezcla indebida, un inspector de tierras informó en 1943:

> De todos los aborígenes, son contados los que puede llamárseles con propiedad indígenas auténticos, ya que se trata en su mayor parte de mestizos, degeneración ésta que se acentúa día a día. No obstante la inyección de otras sangres, todos ellos conservan hábitos y costumbres de sus antepasados, ya que la indolencia, el poco hábito de trabajo y la promiscuidad siguen caracterizando su norma de vida, lo que no puede causar extrañeza, pese a su cruzamiento con individuos de otras razas[9].

El inspector acusó a los maridos chilenos de haberlos degenerado moralmente por renegar de la moral cristiana y adoptar idiosincrasias "inmorales" y "salvajes" de los tehuelches que continuaban con "la preferencia a la cría del ganado yeguarizo, cuya carne es uno de sus alimentos predilectos, sin que hayan abandonado tampoco la caza del avestruz y del guanaco". Acceder a la propiedad (mediante "contratos" con el Estado) y explotarla con ovejas los volvía —según la lógica dominante— racionales y adultos, y les permitía alcanzar una ciudadanía plena étnicamente desmarcada (como estancieros, trabajadores o peones) o, en su defecto, una parcial como *descendientes.*

Dora intercalaba el trabajo en estancias con estadías en Río Gallegos, donde conoció al padre de su hijo: "*El marido que yo tenía era chileno, como muchos de los hombres de Camusu Aike (...) Se llamaba José Roberto Chaura y era un hombre muy bueno, era joven. Tenía su ranchito por ahí en la cantera (...) Yo le dije: 'Vámonos para el Cañadón, porque allá está nuestro rancho. Vámonos al campo mejor. Acá no ¿Qué vamos a estar haciendo?'*". Se instalaron en Camusu Aike y, poco después, su esposo fue asesinado al intentar llevarse un cordero: "Lo mataron como a un perro", reflexionaba, con la certeza de que la vida de un trabajador rural valía

9 CAP, expte. 102.599/928, fs. 138-144.

menos que la de un animal:

> José Roberto era chiquito, ya caminaba, tendría un año cuando nos fuimos a vivir a nuestro rancho, el que era de mis papás. Al poco tiempo de llegar al Cañadón, mi marido encontró su muerte en otro campo, en una estancia frente al Lago Argentino, por ahí. Ahí ya me tocó la mala suerte. Lo mataron robando un cordero. Pero no lo estaba robando. Lo quería agarrar para llevarlo para la casa, para comer. Así murió ese viejo también, sufriendo. Lo mataron como a un perro. Y así me quedé con mi chiquito solo.

Casi una década después, conoció a su segundo marido, Abelardo Casas, también puestero. Luego de vivir un tiempo en los márgenes de Río Gallegos, continuó trabajando en estancias y hoteles rurales por varios años hasta que, ya con su segunda hija, se instaló definitivamente en la ciudad. Sin embargo, siempre deseó volver al cañadón, donde además de compartir con las familias, visitaba la tumba de su hijo.

Controladas detalladamente mediante observaciones, registros y clasificaciones, las elites morales evaluaban los progresos de las familias indígenas: si habían incorporado el modo de producción capitalista basado en la ganadería ovina, la formalización de los matrimonios, cómo criaban a los niños y su acceso al sistema de educación formal, entre otras cuestiones relacionadas con patrones de moralidad y *buenas costumbres*. Escindieron a unos pocos, considerados "capaces" y "aptos", que se convertirían en peones rurales asalariados, y aquellos caracterizados como "patológicos" quienes —como la familia de Dora— continuaron con el modo de producción cazador, cuidando tropillas de yeguarizos y desplazamientos en toldos. La vigilancia recayó sobre las mujeres y su descendencia, mediante evaluaciones a partir de gradientes de pureza racial y esencialización de prácticas culturales que debían permanecer, paradójicamente, sin cambios. La llegada a la ciudad, el asesinato del padre de su hijo, tener que dejar al niño con su tío Ramón en un puesto, y su fallecimiento cuando ya era un hombre constituyen el núcleo narrativo de experiencias personales a las que Dora refería como "la mala suerte". En el siguiente apartado, abordaremos otros episodios traumáticos relacionados, esta vez, con prácticas de violencia epistémica que la consideraron como objeto de estudio.

Dispositivos científicos: "La mataron un rato"

Entre los dispositivos que nutrieron la *formación discursiva* de la extinción tehuelche, el registro antropológico se instituía como inminente y urgente. Además de recortar enclaves territoriales, el disciplinamiento implicaba *normalizar* a los indígenas mediante imposiciones e individualizaciones de sus cuerpos, sobre los cuales la ciencia racializante ejerció un control minucioso (Rodríguez, 2010), tal como ocurrió en 1949 con la "expedición" de José Imbelloni (1949a), director del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti y del Instituto de Antropología de

la Universidad de Buenos Aires[10].

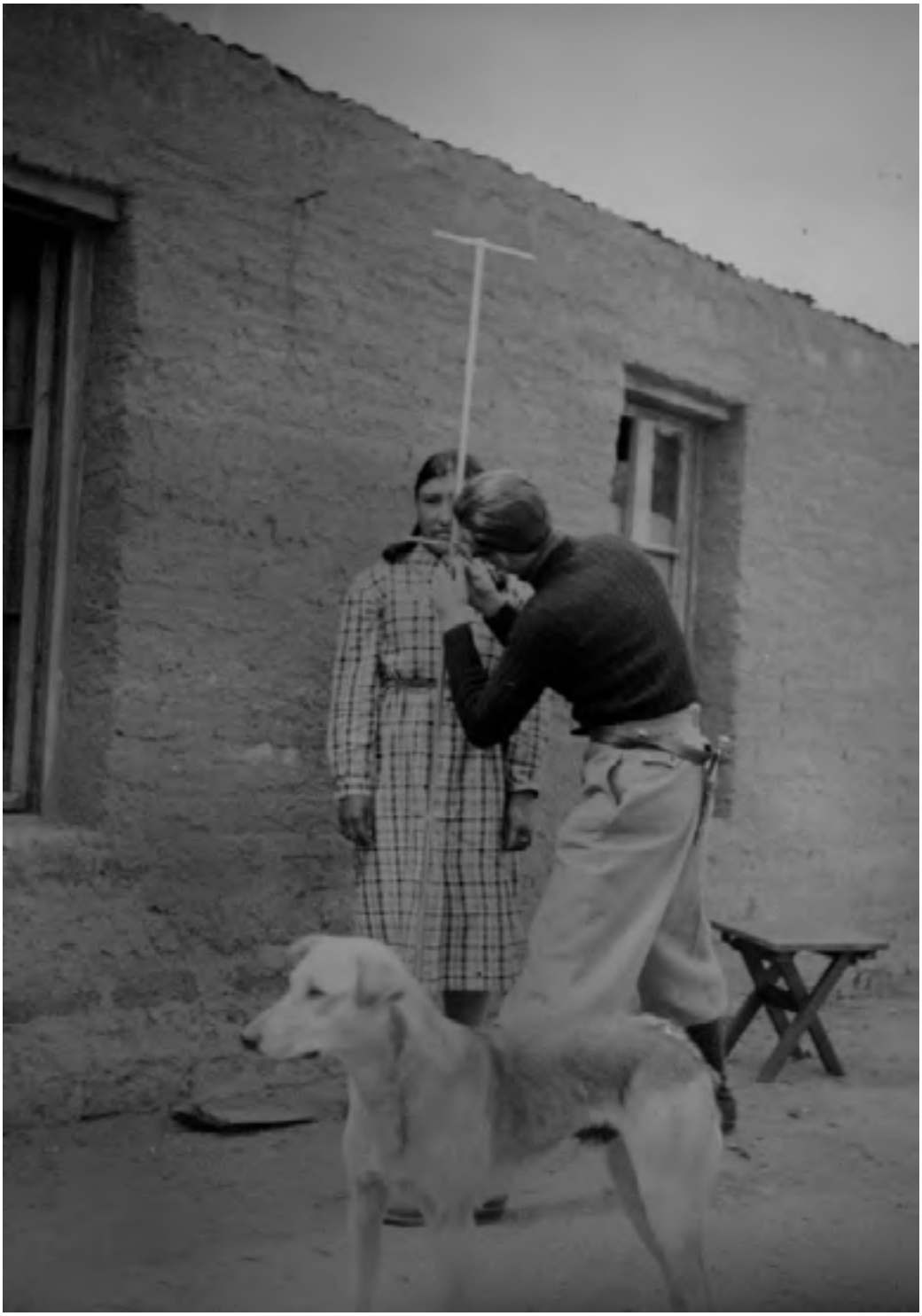
Enmarcado en la Escuela Histórico Cultural, Imbelloni llegó a Camusu Aike acompañado por la policía del Territorio de Santa Cruz con el objetivo de relevar a los "últimos exponentes" de una raza "en vías de extinción", identificar cuántos "tehuelches puros" quedaban, tomar medidas antropométricas para constatar si realmente eran gigantes, y evaluar la gravedad del mestizaje, al que consideraba como "un efecto monstruoso" tanto en lo biológico y cultural, como en el plano moral. A partir de una ecuación basada en la estatura (índice *skélico*) concluyó que quedaban solamente doce tehuelches "puros", y propuso aislar a algunas familias en un Parque Nacional para preservarlos de la codicia de los blancos y de la hibridación con progenitores masculinos —entre quienes incluyó como sinónimos a araucanos, chilenos y chilotes—, acusados de fertilizar a las mujeres y estropear la raza. Tomando como rasgo distintivo la estatura y la corpulencia, incluyó otros ítems que figuraban en los informes producidos por inspectores y sacerdotes: hablar en lengua, cazar guanacos, residir en toldos y organizarse en bandas o tribus bajo el mando de un cacique (Imbelloni, 1949a). Paradójicamente, para ser considerados indígenas *verdaderos* debían mantener esos rasgos, lo cual a su vez los estigmatizaba como *salvajes* ante los dispositivos civilizatorios que presionaban en sentido contrario.

Marcelo Bórmida (1949b, p.7) registró la "*imagen fisonómica (...) el retrato morfológico de cada uno de los supervivientes tehuelches (diámetros, índices, ángulos, etc.)" conformado por "tres fotografías reglamentarias por cada individuo*" al estilo de los prontuarios policiales. En el pasado, los tehuelches consideraban que las fotos robaban la sustancia o energía vital, y las tradujeron con el término *maip*; un campo semántico asociado a las potencias adversas sin particularizar: fantasma, sombra, espíritu, alma, *gualicho* (Siffredi, 1970) y aparición (Fernández Garay, 1994). María Manchado le explicó a la lingüista Ana Fernández Garay que "al morir una persona se desprende su *majP*" (Bórmida, 1949b, p. 103) y le aseguró haberlo visto "y, a raíz de ello, haber perdido el habla: sólo se recuperó después de tragar humo". También Luisa Pascual (exreserva Lago Viedma) ratificó la referencia del *majP* como "alma del difunto" (Priegue, 2007, p. 86).

Cuando en 2009 Mariela le mostró a Dora las fotos tomadas por Bórmida comentó que nunca había visto una de su madre, corrigió los nombres de sus hermanas —que estaban cruzados— e hizo un comentario sobre la belleza de las trenzas de María:

> Dora: Se ve bonita ahí, sentada y con el pelo todo peinado para atrás.
> Mariela: Le están poniendo un aparato para medirle la cabeza.
> Dora: ¿Y por qué? ¿Tan cabezones somos? ¿O no?
> Mariela: Ellos querían medir todo, querían sacar una medida para saber si los tehuelches eran gigantes. Los tomaban como objeto de estudio. Llevaban la información al Museo Etnográfico en Buenos Aires. Estas fotos están guardadas ahí, en ese museo, como si fueran bichos raros.
> Dora: ¡Eso, sí! ¡Bichos del campo!

10 El mismo año en que Imbelloni recorrió las reservas indígenas (sur de Chubut y Santa Cruz) y exhumó restos humanos (Rodríguez, 2010; Domínguez Y Fernández Garay, 2023), Milcíades Vignati realizó una campaña arqueológica a Santa Cruz —quizás en competencia— desde la Universidad Nacional de La Plata.



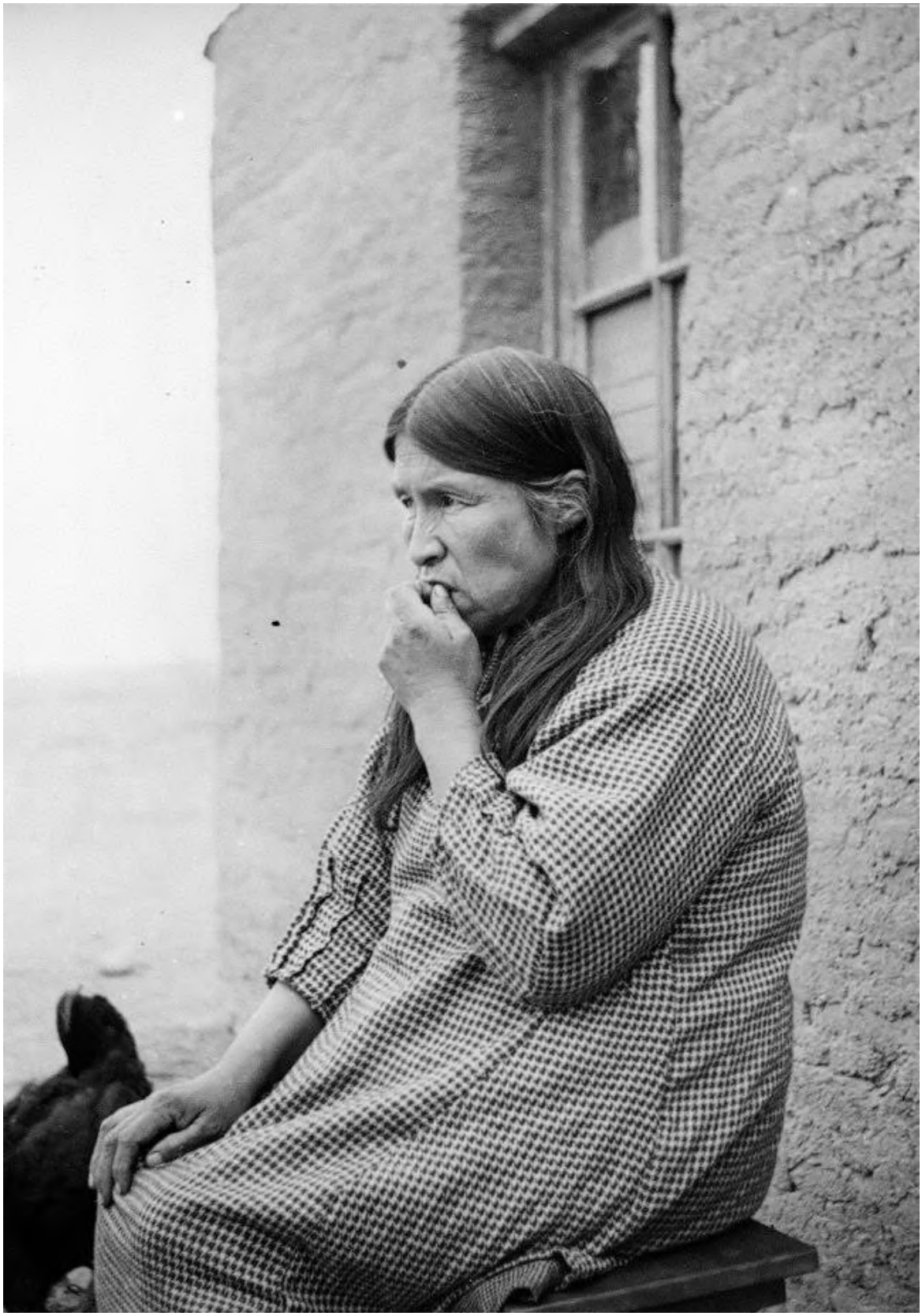
MARÍA MANCHADO. EXPEDICIÓN IMBELLONI (1949). MUSEO ETNOGRÁFICO

MARÍA MANCHADO. EXPEDICIÓN IMBELLONI (1949). MUSEO ETNOGRÁFICO

La colección de seiscientas fotografías se completó "*con dos mascarillas de yeso tomadas sobre el rostro del viviente: se trata de dos representantes de indios auténticos de la raza tehuelche*" (Imbelloni, 1949, p. 8), una femenina y otra masculina, destinadas a la División Museos de la Administración General de Parques Nacionales y Turismo, y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Dora recordó varios detalles sombríos que afectaron a su familia durante los días posteriores y, en su relato, confundió al grupo de científicos con militares. Efectivamente, no sólo iban acompañados por la Policía del Territorio, sino que vestían ropa de camuflaje, gorras y botas, portaban armas y se trasladaban en un camión del Ejército Argentino facilitado por los contactos con Federico Escalada (1949) en Comodoro Rivadavia; médico rural de Gendarmería Nacional que publicó un libro sobre los tehuelches. En el siguiente pasaje, Dora sintetiza parte de la experiencia donde cuenta que ella escapó de la medición, pero sus dos hermanas y su madre —sobre cuyo rostro hicieron la máscara de yeso, además de tomarle muestras de sangre— no pudieron:

> Esos del ejército que vinieron a hacer esas cosas eran de Buenos Aires. Vinieron en un camión. La agarraron a mi mamá y a mis hermanas. A mí no me agarraron porque me escondí. Yo no era tan grande, tendría veinte o veintidós años. Parece que le sacaron sangre a mi mamá. No fue en su casa, las llevaron a otras casas donde eran vecinos. Ellos la anestesiaron para sacarle la máscara. María sabía bien porque era más grande. Después mamá se fue a la casa medio mareada. Tenía anestesia. Llegó a la casa toda tímida, así como con miedo, y en tehuelche dijo: "Ahora no voy a estar más entre ustedes, ellos me llevaron la cara". El marido decía: "No, si la cara de ella lo tiene". Le sacaron un coso… como harina así, y le quedó duro. La mataron un rato, la anestesiaron un buen rato. Entonces ella quedó asustada, asustadita y con miedo. Es que ahora uno tiene coraje, pero antes no (Rodríguez, 2010, p. 424).

JOSEFA QUETA, MAMÁ DE DORA. EXPEDICIÓN IMBELLONI (1949). MUSEO ETNOGRÁFICO



JOSEFA QUETA, MAMÁ DE DORA. EXPEDICIÓN IMBELLONI (1949). MUSEO ETNOGRÁFICO

Paradójicamente, la máscara de yeso no fijó el rostro de una mujer tehuelche, ya que Josefa era de Tierra del Fuego. Su madre había fallecido en su infancia, tal como contó Dora:

> Su padre se llamaba José K'eta. Ella tenía sus canciones de él, que cantaba cuando venía en el barco, creo que desde Ushuaia o Río Grande, pero mi mamá nunca decía de dónde. Siempre sacaba su canto ella. Después se ponía a llorar. Su papá la llevó con la familia Macías, la "vieja antigua", que le decían antes. Ahí quedó, ahí la criaron (...) A los fueguinos les decían *airre*. Había uno que andaba siempre con tropilla y mi mamá decía: "Pobrecito… ese debe ser primo de papá, porque es *airre* como él".

En los años sesenta, confluyeron en Camusu Aike las investigaciones de Siffredi y Bórmida (1970) sobre mitología, los estudios lingüísticos de Emma Gregores y Jorge Suárez en 1968 (Suárez, 1970) —quien clasificó a la lengua como parte de la familia *Chon*—, y dos sacerdotes salesianos que yuxtaponían sus inquietudes científicas con las tareas evangelizadoras. El padre Manuel Molina se aficionó a la etnología y participaba de un diálogo académico con Imbelloni y Escalada, donde desplegaba sus teorizaciones e interpretaciones sobre la extinción tehuelche, estudios lingüísticos y clasificaciones etnológicas basadas en teorías raciales, que le permitieron posicionarse como experto y consultor en las decisiones gubernamentales sobre el destino de las reservas. Si bien Molina no solía hacer trabajo de campo, sus elaboraciones se basaron en las etnografías realizadas por el padre Manuel González quien, en el marco de sus "misiones volantes", relevaba datos que luego le transmitía (Rodríguez, 2010; San Martín, 2021).

Sobre finales de dicha década, en el Primer Censo Indígena Nacional —encargado a Edelmi Griva y Griselda Dalla Marta (1966-1968) — Camusu Aike figuró como "grupo étnico aónikenk-criollo-chileno". La variable vinculada a la competencia lingüística como indicador de pureza racial reemplazó, a partir de entonces, a la estatura y la corpulencia. La interrupción de la transmisión de la lengua dio lugar a una paradoja, según la cual, de padres tehuelches nacían hijos clasificados como *descendientes*, categoría que — como mencionamos— operó como eufemismo de mestizaje y degeneramiento.

A comienzos de los años ochenta, Dora participó como intérprete de las grabaciones registradas por Suárez y Gregores en un equipo franco-argentino[11]. En el marco de teorías organicistas que postulaban la "muerte de la lengua" y la "muerte de la cultura", el muestreo incluyó veintinueve personas clasificadas según su fluidez. Los menores de cuarenta años desconocían la lengua, los tres hablantes más competentes hacía entre veinte y cuarenta años que no hablaban y, los demás, hacía más de sesenta años. Identificaron a la década del sesenta como punto de quiebre y constataron que sólo un puñado de cinco o seis personas podían comunicarse con relativa fluidez, en situaciones creadas artificialmente, cuando reunían a hablantes que vivían

11 Proyecto dirigido por Christos Clairis —coordinador del relevamiento lingüístico realizado por Fernández Garay y Delahaye (1983-1984)— y Rodolfo Casamiquela, coordinador del trabajo de campo de Nancy Priegue.

en lugares diferentes (Fernández Garay, 1994)[12]. Dora recordó uno de esos encuentros, en el que acompañó a su hermana:

> *Aonekko 'a' ien* le decían a la lengua. La María conversaba con la mamá de los Benítez, con Luisa Pascual. Una vez yo las fui a escuchar a un rancho. Estábamos en la chacra. Conversaban puro tehuelche. Yo fui a escuchar un poco. Estaba mi marido acá en la cocina hablando con Benítez. Benítez le dijo: "Dejala que vaya… ¡cómo le vas a prohibir! A lo mejor también ella habla". Y él me dio permiso. Se acercó y me dijo: "Andá entonces".

Las políticas educativas impulsaron medidas para que las infancias se volvieran monolingües en castellano produciendo *olvidos represivos* (Connerton, 2008) y desadscripciones, en contextos hegemonizados por las ideologías de blanqueamiento. Las reflexiones de Dora la llevaron a conjeturar que ella y sus hermanas continuaron comunicándose en *aonekko 'a' ien* hasta que se casaron porque no fueron a la escuela. Numerosos testimonios recuerdan estigmatizaciones —aducidas a problemas mentales y deficiencias cognitivas—, castigos físicos y psicológicos por expresarse en lenguas originarias, consideradas inferiores y retardatarias. Luego de casi veinte años, el trabajo con las lingüistas les permitió a María (que tardó tres meses en recobrar la memoria) y a Dora (que había acatado la prohibición de su esposo) volver a recordarla. La mayoría de los tehuelches coinciden en que la vergüenza fue la razón principal de ese *silencio humillado* (Connerton, 2008); una estrategia de supervivencia para *pasar* por *blancos*. Dora recordó un encuentro casual en el campo con otra mujer tehuelche, y contó que a escondidas y entre risas se animaron a conversar:

> Yo nunca hablaba, porque trabajaba en los puestos, con gente que no hablaba la lengua. Una vez me encontré a una paisana que trabajaba en Río Bote también. De Tres Lagos parece que era, y con ella nos pusimos a conversar en una pieza. ¡Y una risa nos atacó! porque hablaba en tehuelche ella (...) ¡Cómo charlábamos en tehuelche! Me parece que se llamaba Isabel. Era pariente de los Zapa.

Su hermana Josefa no quiso participar en la investigación lingüística, lo cual no resulta extraño al contemplar la experiencia con el equipo de Imbelloni, donde su familia fue tomada como un "bicho bajo la lupa"; expresión utilizada por Dora en una reunión en 2008 en referencia a otra persona, cuando conversábamos sobre su deseo de impulsar la recuperación del *aonekko 'a' ien*. Una sobrina le contó que pocos días antes de fallecer, en 2009, mientras atravesaba los dolores provocados por el cáncer, Josefa se comunicaba exclusivamente en lengua materna, y que había transmitido algo a sus nietas, en la intimidad de su hogar. Dora se sorprendió, ya que ella decía que se había olvidado y nunca quería hablar. Afectada por la pérdida de su hermana comentó: "*No haber tenido un grabador… ¿Qué diría, no? ¡Andá a saber!*":

12 El proyecto —gestionado entre la Universidad Nacional del Sur y la Universidad René Descartes, París V (Sorbona) (Fernández Garay, 2004)—, se basó en un proyecto motorizado por Fontanella de Weinberg, quien firmó un convenio con el Ministerio de Educación y Cultura de Santa Cruz para el "rescate de la Cultura Tehuelche" (Priegue, 2007, p. 1).

> Mi papá hablaba en tehuelche. Aprendió a hablar [castellano] cuando salió de Camusu Aike. Pronunciaba así nomás… No pronunciaba bien. Entre nosotros siempre hablábamos *aonekko 'a' ien*, con mis hermanas y con mi papá. Yo hablaba porque él me enseñó, mi mamá igual. Mi hermana Josefa poco hablaba, no quería hablar con la gente que venía de afuera. Ella tendría vergüenza. Decía que estaba olvidada. Y siempre estaba sola. Pero parece que a una de las nietas lo enseñó. Dice la hija que cuando estaba por fallecer habló mucho en tehuelche. ¡Qué lástima no grabarlo! Nunca hablaba, pero dice que habló mucho antes de morir.

Al igual que su madre, Dora fue incluida en otro estudio científico a fines de los años ochenta; a diferencia de ella, nunca supo que estaba siendo parte del mismo. En aquél entonces su esposo se atendía con un psiquiatra, coautor del libro *Antropología psiquiátrica de la extinción* (Pages Larraya et. al., 1988). Recurriendo al test de Rorschach —basado en interpretaciones, pensamientos y sentimientos motivados por manchas de tinta en papel— realizaron un "experimento" que involucró (en sintonía con la cifra identificada por Imbelloni) a doce "probandos" considerados como "*los últimos tehuelches (...) testigos de la pasión final de su etnia"* (Pages Larraya et. al., 1988, p. 100). Continuando con el criterio del Censo, tomaron la lengua como rasgo distintivo y presupusieron que se encontraban ante la "agonía" cultural y racial del pueblo tehuelche. Cuando conversamos sobre este asunto, mencionó que había conocido al doctor Filippo por su marido, y agregó: "*Pero yo no me acuerdo de haber hecho eso ¿Y qué dicen esas personas?". A partir de un único encuentro, los psiquiatras generalizaron que, en los doce casos, hay un "borramiento de la primitiva vida tehuelche*", y que Dora recrea esa vida "sólo cuando se le exige", con una "marcada indiferencia":

> El pasado tehuelche es algo borroso e inexistente, a lo que [ella] retorna sin emoción. Ha dejado de ser, ha quedado sepultado con sus ascendientes y, ya descarnado y sin vida, yace en el olvido (…) Se vislumbra un *pathos* trágico y antiguo, una percepción de un universo árido e inmenso, en el que vaga soledosa, sin ternura ni refugio (…) No busca salida, porque sabe, en su olvido, que no la hay (Pages Larraya et. al., 1988, p. 58).

Entre los "doce supérstites" incluyeron a su amigo José Manco, a quien describen "*como alguien que ha aceptado oficiosamente la cultura dominante (...) En ello radica su sistema de alienación y su quebranto interior (…) La tragedia de la conformidad es en él una máscara de la muerte*" (Pages Larraya et. al., 1988, p. 78). Esta imagen, al igual que la de Dora, no se asemeja al abuelo que conocimos; un hombre con plena consciencia sobre el proceso de despojo territorial e interesado por la historia comunitaria, cuyo testimonio contribuyó a reconstruir la situación dominial que, años más tarde, posibilitó la restitución de una parte del territorio (Rodríguez, 2010; 2016).

La voz omnisciente de los psiquiatras suprimió la de Dora considerándola entre los últimos "representantes" de la *cultura* tehuelche, entendida esta como una entidad discreta, sin posibilidades de cambio a expensas de perderse; un posicionamiento esencialista sustentado en clasificaciones etnológicas-raciales que los *extinguía* a medida que iban muriendo las personas

que podían comunicarse en lengua. En el contexto de promulgación de la primera ley de patrimonio provincial (1975)[13], los dispositivos de patrimonialización fueron *poniendo en valor* a los fallecidos y, en el afán por enraizarse en un pasado lejano, lo tehuelche fue apropiado como huellas de la identidad santacruceña a través de monumentalizaciones, nominaciones de calles y retratos en blanco y negro sin identificación desplegados en museos, locales comerciales, paseos turísticos y edificios públicos (Lublin, Robinson, Rodríguez, en prensa).

Las razones que llevaron a Dora a ocultar sus orígenes no responden a un "*pathos* antiguo", sino a sus experiencias, de las cuales concluyó que desmarcarse como indígena era un modo de resguardarse. "Yo no soy india, soy gringa" solía bromear cuando nos encontrábamos con Martín Subirá, que le hacía recordar a su hijo. Una tarde del 2015, en una conversación con Marcela, en la oficina de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB), cuestionó con su estilo particular los discursos sobre la extinción, y dejó caer el siguiente enunciado que resume la transformación de su subjetividad: "Yo ahora digo nomás que soy tehuelche… Parece que no hay, pero unos cuantos habemos todavía. Y más los que están naciendo".

De informante a maestra de lengua: Proyecto de recuperación del aonekko 'a' ien

En los años ochenta, los intercambios con las lingüistas movilizaron su deseo de hablar *aonekko 'a' ien*. Tres décadas después, fue su deseo de transmitirla a los jóvenes tehuelches el motor que impulsó los talleres de enseñanza y la elaboración de materiales específicos para su aprendizaje. Aunque sus sentimientos oscilaban, en varias ocasiones reflexionó sobre el pasaje de haberse sentido humillada al orgullo de saberse poseedora de un conocimiento único:

> Yo siempre quise hablar. No recuerdo cuánto tiempo trabajé con Ana (...) La Martina [Delahaye][14] viajaba más con la María, por allá donde estaban los otros paisanos. Yo nunca viajé con ella (...) Fue con Ana que empecé a sentirme orgullosa. Me gusta hablar con ella. El otro día vinieron dos hombres, no los conozco a esos que vinieron. Dijo: "Háblele". "No —dije—; estoy olvidada". "Va a valer más su hermana —dice—. Venga… ella canta, la María". Yo no les hablé nada. Me hice la importante un poco [comentó entre risas].

A partir de las inquietudes de la gente de Camusu Aike, y atendiendo particularmente al deseo de Dora, en 2008 delineamos el primer borrador de un proyecto para recuperar la lengua, conjuntamente con Ana Fernández Garay y Martín Subirá. Dicho proyecto motorizó, posteriormente, la creación de la MEIB en el sistema educativo santacruceño. Luego de varias reuniones con Roberto Borselli, su equipo del Consejo Provincial de Educación y autoridades

13 Ley provincial N° 1024/75.

14 Martine Delahaye visitó a quienes estaban aprendiendo la lengua y a otros tehuelches en 2023, para acercarles fotos y grabaciones que había registrado en los años ochenta, cuando realizó su trabajo de campo.

de las comunidades indígenas, la Modalidad se formalizó bajo la coordinación de Marcela en 2010. Nueve meses después comenzó el Proyecto de Revitalización de la Lengua Tehuelche con la presentación pública y el primer taller en Río Gallegos[15] (Rodríguez y Alaniz, 2016; 2018), donde participaron también las comunidades tehuelches Kopolke y Dela Zetken. Socializamos expectativas y delineamos un plan de acción conjunto, que incluía diseñar el alfabeto, materiales didácticos y métodos para la enseñanza-aprendizaje. Los participantes fueron renovándose en los siguientes encuentros. En el segundo (noviembre de 2011), repasamos el alfabeto consensuado, evaluamos avances y dificultades de las lecciones propuestas por Ana, y compartimos una jornada en Camusu Aike donde Dora participó entusiasmada —y, supimos después, emocionada— de conversar en *aonekko 'a' ien* con José Manco, quien falleció poco después. De las doce personas que asistieron al tercer taller, en 2013[16], varios eran niños que acompañaban a sus madres mientras escuchaban, preguntaban y aprendían a pronunciar.

Ese año se sumó al equipo Cecilia Huanquetripay, de la comunidad Camusu Aike. Junto a Dora y un grupo de jóvenes iniciaron los encuentros semanales en la MEIB, donde fluían palabras y expresiones en *aonekko 'a' ien*, que registraban en cuadernos y grabaciones. Dora asistió regularmente a los *jueves de lengua* hasta sus últimos días; una experiencia de transformación esperanzadora entre mates, libros, risas, fotos y anécdotas. Los encuentros —donde preparaban láminas para fijar aprendizajes y utilizarlas para la transposición didáctica— se intensificaron en 2014: un día se reunían en la oficina y otro en la casa de alguna de las jóvenes[17]. La presencia de Dora en el taller de telar —proyecto educativo de fortalecimiento identitario generado por la MEIB en 2015 y a cargo de Virginia López, otra abuela de Camusu Aike—, motivó la circulación de otros saberes como la prohibición de tejer durante el embarazo, las formas tradicionales de obtener tintes naturales, las diferencias entre el trabajo con lana y con cueros, cómo hilvanar los tendones de los guanacos, y los pasos para cocinar una picana de avestruz.

Cuando Cecilia se reintegró a su trabajo en la escuela de la comunidad[18], en 2015, su tarea quedó a cargo de Viviana Bull Macías (bisnieta de Ramona Lista), que había participado en las instancias anteriores, y añadió nuevos contenidos, estrategias y materiales. El vínculo cómplice con ella, de la edad de sus nietas, motivaba a Dora a continuar con el proyecto. Hilary Spuhr, en particular, le había confiado a su abuela sus intenciones de aprender la lengua cuando era una niña y, poco a poco, mientras transcurrían los años, fue incorporando parte de su legado[19]. En una ocasión en 2015, para conmemorar el "*Día del Aborigen Americano y Día de los Derechos*

15 Resolución CPE N° 3157/10 y Resolución CPE N° 2558/11.

16 Además de Dora Manchado, se encontraban presentes Martín Bilbao Copolque, Cecilia Huanquetripay, Julieta Márquez, Vanina Victoria Barría, María José Bucarey, Estela Huanquetripay, Rosa López, Sofía López, Katia Márquez, Hilary Spuhr y Diana Spuhr.

17 En aquel momento participaban de los encuentros María José Bucarey, Katia y Julieta Márquez, Cecilia Huanquetripay y Vanina Barría.

18 El edificio de la Escuela Primaria Provincial Rural EPPR N° 24, Cacique Cilcacho, en el territorio comunitario, es también una de las sedes del Colegio Secundario Rural Itinerante Nº 35.

19 Hilary acompañó a Dora en la grabación del episodio sobre la lengua tehuelche de la serie *Guardianes de la Lengua*, documental realizado por el Canal Encuentro realizado en 2017. Disponible en: https://youtu.be/grCt3uuSUCg?si=EACQKFDDw3zulXqR. Accesso en: XX/XX/XX

Humanos de los Pueblos Originarios"[20], el equipo de la Modalidad se trasladó al territorio comunitario y compartieron avances, juegos y materiales. Dora estaba exultante con esta jornada, donde estudiantes, familias y docentes aprendieron los números del uno al diez, los nombres de algunos animales y objetos de la vida cotidiana.

TRABAJO JUNTO A ANA FERNÁNDEZ GARAY Y VIVIANA BULL, OFICINA MEIB (2017)

Durante dos meses, en 2015, el filólogo y lingüista asturiano Evaristo Ovide coordinó encuentros diarios de dos horas en los que repasaban frases, consensuaron la grafía de algunos sonidos, y formularon pequeños diálogos que les permitían conectar afectivamente con el aprendizaje. Al año siguiente, la MEIB contrató al antropólogo-lingüista Javier Domingo por ocho meses (2016-2017), quién acompañó los encuentros semanales —en ocasiones muy nutridos—[21] y construyó junto con Dora un diccionario hablado que incluyó registros audiovisuales de diálogos. A otro encuentro en Camusu Aike (2017) se sumaron Paulo Hidalgo y Myrta Pocón, autoridad en ese entonces de la comunidad. Luego del repaso, enseñaron los elementos de la naturaleza (viento, lluvia, estrella, etc.), partes del rostro y del cuerpo en una jornada vehiculizada por juegos, que demostraron ser un método infalible. Esta estrategia, donde la vida cotidiana se enredaba con prácticas lúdicas, fueron aumentando la curiosidad e interés de los tehuelches. Durante 2017, Dora recibía mensualmente la visita de José Bilbao autoridad de la comunidad Kopolke, quien se sumó al equipo para ser nexo con las familias tehuelches de Las Heras. Para continuar fortaleciendo el proyecto e incentivar a otros jóvenes, la MEIB incorporó en 2018 a Evelin Coñuecar y Jorge Luis Rogel y, en 2019 a Diana Spuhr, otra de sus nietas.

20 19 de abril, efeméride del Calendario Escolar nacional y provincial.

21 En esos años se sumaron a quienes ya venían participando, Norma Tapia, Adela Brunel, Paulo, Susana y José Hidalgo, Claudia Flores, Daiana, Luciel y Nahiara Rogel, José Jaramillo, Carla Barría y Mariana Márquez.

Poco tiempo antes de fallecer, Dora participó en un taller junto a su familia y otras personas de las comunidades Camusu Aike y Kopoke, donde codiseñaron una aplicación para dispositivos Android a la que llamaron *Orígenes.* Esta herramienta permite construir álbumes digitales y archivos (con candado, para uso cerrado) a partir de fotos nuevas o de archivo, a las que se les puede agregar audios o texto, compartir información sobre las trayectorias de las personas retratadas y relacionarlas genealógicamente (Lublin, Robinson y Rodríguez, en prensa)[22]. Ella disfrutaba muchísimo de observar en detalle las fotos antiguas, identificar a las personas y contar anécdotas que traían al presente a quienes ya no estaban, donde se mezclaban memorias antiguas y recientes. Fueron estas conversaciones con ella sobre las fotografías, junto al interés de otros tehuelches, lo que impulsó el proyecto para crear álbumes de fotos colectivos (de lo cual derivó, en el marco del taller, el deseo de crear también archivos comunitarios).

Durante su paso por la Modalidad, Dora participó en distintos proyectos institucionales y respondió numerosas consultas, de índole diversa. En cada una de esas ocasiones manifestaba su alegría por la curiosidad de los distintos actores sociales, aunque solía molestarse cuando no podía recordar o responder con certeza: "*Van a pensar que me hago la agrandada, pero hay muchas cosas que estoy olvidada*" —se justificaba—. Las preguntas e interés de los niños le causaban particular alegría, que demostraba también cuando recibía visitas en la oficina o la invitaban desde algún colegio.

Pasaban los jueves, los meses y los años, se sumaban nuevos rostros y otros se ausentaban. Siempre dispuesta a compartir, aun con dolencias y condiciones climáticas extremas, llegaba a la oficina y disfrutaba de los encuentros. Algunas veces sucedía que nadie podía asistir, lo cual la enojaba un poco: "Cuando pare la pata van a andar extrañando seguro —decía— para qué dicen que quieren aprender y cuando hay que venir a aprender no viene ninguno". El jueves 20 de diciembre de 2018 fue uno de esos días, rememora Marcela. "Como todos los años, íbamos a compartir algo rico, brindar por el año que se iba y proyectar actividades para el siguiente. Como nadie llegó esa tarde, Dora comentó algo contrariada: "Y bueno, andarán todos apurados y ocupados, ¿qué va' hacer?". Marcela recuerda, con las siguientes palabras, aquel día en el que comieron pan dulce, brindaron y la llevó a su casa:

> Como siempre bajé a saludar al Petke [su perro] y a los gatos, guardamos las compritas, hablamos de las fiestas que se avecinaban, le conté que iría a Río Turbio, que nos veríamos la primera semana de enero y le di un fuerte abrazo. Nunca me imaginé que sería el último. Falleció poco después, el 4 de enero de 2019. Dorita no está, y yo no estoy más en la Modalidad, pero los jueves siempre serán *jueves de lengua*.

22 La aplicación se encuentra disponible en el siguiente enlace del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas: https://gemasmemoria.com/origenes/. El taller de dos días de duración (30 de noviembre y 1 de diciembre de 2018) se realizó en un aula de la Unidad Académica Río Gallegos de la Universidad Nacional de la Patagonia Austral (UNPA-UARG), y contó con el apoyo de la MEIB, a través del acompañamiento de Federico Gerli y Valeria Rojel. Además de las personas que ya venían participando en los talleres de lengua, en esta ocasión se sumaron: Antonio Perich, Silvia Cárcamo, Elena Macol y sus hijos, Virginia Job, Isabel Ampuero y los directores del proyecto "Trayectorias y memorias digitales en la Patagonia austral" (Geraldine Lublin, Simon Robinson y Mariela Eva Rodríguez).

MARCELA C. ALANIZ, DORA MANCHADO, MARIELA E. RODRÍGUEZ
ÚLTIMA FOTO QUE NOS TOMAMOS JUNTAS (RÍO GALLEGOS, DICIEMBRE DE 2018)

DORA EN UNA VISITA A SU AMIGA CLEMENTINA MACÍAS (PUERTO SANTA CRUZ. ENERO DE 2017)

Palabras finales

Los dispositivos ligados al colonialismo de pioneros —particularmente el despojo territorial, las políticas patrimonialistas y las teorías raciales-culturalistas— impactaron negativamente en las subjetividades tehuelches. En el afán de realizar tareas de *rescate*, la violencia epistémica rotuló a quienes hablaban la lengua como los "últimos indios puros", y a sus hijos e hijas como *descendientes*, estigmatizados por la prédica eugenésica de la ideología del mestizaje degenerativo. La soberanía se ejerce en los límites de un territorio, sostuvo Foucault (2006), la disciplina sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad sobre el conjunto de la población.

Además de haber sido tomados como objeto de estudio, los tehuelches consideran que las interrupciones en la transmisión intergeneracional son resultado del aislamiento y las distancias que dificultaron la comunicación y, particularmente, la discriminación vivida en las zonas urbanas (Rodríguez, 2010). Se suman a dichos factores la violencia patriarcal ejercida por los esposos no indígenas y otras experiencias de violencia estatal. Además de la castellanización forzada identificadas por las lingüistas, y los castigos físicos y psicológicos durante la infancia recordados en los talleres de lengua, varios niños y niñas fueron internados en el sistema de orfanatos bajo la premisa de "una vida mejor" (Rodríguez, 2009).

En el contexto de desplazamiento forzado hacia los centros urbanos que se intensificó en los años sesenta, Dora ocultó sus orígenes y fue olvidando la lengua. El *silencio humillado* (Connerton, 2008) se materializó, entonces, en autorrepresentaciones que intentaron eliminar las huellas dolorosas de la vergüenza colectiva de ser indígena. El problema de las memorias hegemónicas es el de su credibilidad, aceptación y organización; el de las memorias clandestinas, silenciadas, inefables, es el de su transmisión, sostiene Pollak (2006). Si bien rehusarse a hablar y transmitir la lengua ha sido una estrategia de invisibilización, fue también un modo de resistencia para no convertirse en un "bicho bajo la lupa".

En la medida que los tehuelches fueron internalizando sus derechos como pueblo indígena se presentó un nuevo escenario para la *reemergencia* tehuelche, en el que cuestionaron las relaciones de poder que los subyugaron en el pasado. La transformación del contexto de enunciación habilitó nuevos lenguajes, reflexiones y acciones que los llevaron a intentar recuperar la lengua de sus mayores. Las experiencias de Dora como *informante* para la ciencia culturalista-racial quedaron atrás; el reconocimiento y valoración como *maestra de aonekko 'a' ien* impactó positivamente en su subjetividad permitiéndole trasmutar en sentimientos de orgullo las experiencias de humillación enlazadas al estigma de ser "una paisana del cañadón". Creció entonces su deseo de transmitir la lengua y, en su afán, movilizó también a quienes la acompañamos en su impulso vital.

Agradecimientos

Agradecemos a las personas que participaron en los talleres de lengua, a quienes leyeron y comentaron versiones previas de este artículo y particularmente a la familia de Dora, por sus palabras de afecto y por permitirnos compartir con otros lectores su biografía. Familia de Dora: Silvana Casas, Giselle Spuhr, Isabel Spuhr, Karen Spuhr, Diana Spuhr, Hilary Spuhr, Lucía Spuhr, Christel Spuhr, Kospi Puñalef, Cristian Puñalef, Martín Puñalef, Sandra Chaura y Sandra Torres. A las siguientes personas de las Comunidades Tehuelche Camusu Aike, Kopolke y Dela Zetken, y de la Fundación Wenai Sh E Pekk[23]: Herminia (Chela) López, Rosa López, Sofía López, Virginia López, Silveria (Tita) López, Myrta Pocón, Cecilia Huanquetripay, Viviana Bull Macías, Evelin Coñuecar, Jorge Rogel, Luciel Rogel, Daiana Rogel, Nahiara Rogel, Adela Brunel, Norma Tapia, Estela Huanquetripay, Katia Márquez, Julieta Márquez y Mariana Márquez, Carla Barría, Vanina Barría, María José Bucarey, Elena Mac Coll, Martín Bilbao Kopolke, José Bilbao Kopolke, Fernando Martínez Sosa, Marcela Gallardo, Paulo Hidalgo, Susana Hidalgo, José Hidalgo, Claudia Flores y José Jaramillo. También a Martín Subirá, Ana Fernández Garay, Martine Delahaye, Evaristo Ovide, Antonio Perich, Silvia Cárcamo, Isabel Ampuero, Valeria Rojel, Nicolás Meliñanco y Federico Gerli.

Pedimos disculpas si omitimos mencionar a alguien, ya que fueron muchas las personas que compartieron con Dora durante el tiempo que reseñamos.

Obras citadas

BÓRMIDA, Marcelo; SIFFREDI, Alejandra. *Mitología de los Tehuelche Meridionales.* Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre, Buenos Aires, v. 12, n. 1-2, p. 199-245, 1970.

BRIONES, Claudia. *La alteridad del cuarto mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

CONNERTON, Paul. *How societies remember.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CONNERTON, Paul. Seven types of forgetting. *Memory Studies*, v. 1, p. 59-71, 2008.

23 Sitio de la Fundación Wenai Sh E Pekk: https://kketoshmekot.wordpress.com

DOMÍNGUEZ, Luisa; FERNÁNDEZ GARAY, Ana. El registro lingüístico durante la expedición a la Patagonia liderada por José Imbelloni en el año 1949. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, v. 43, n. 3, p. 359-380, 2022.

ESCALADA, Frederico A. *El complejo Tehuelche: estudios de etnografía patagónica*. Buenos Aires: Imprenta Coni, Serie Instituto Superior de Estudios Patagónicos, 1949.

FERNÁNDEZ GARAY, Ana. *Testimonios de los últimos tehuelches*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras (Colección Nuestra América), 1994.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1996.

GERRARD, Ana C. Colonialismo, antropología y reemergencias indígenas en Tierra del Fuego. *Revista Española de Antropología Americana*, v. 51, p. 231-243, 2021.

GRIVA, Edelmi; DALLA MARTA, Griselda. Breve reseña sobre los últimos tehuelches meridionales. En: *Censo Indígena Nacional*, Buenos Aires, v. III, p. 85-114, 1967-1968.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

IMBELLONI, José. *Informe preliminar sobre la expedición a la Patagonia*. Buenos Aires: Ministerio de Obras Públicas de la Nación, Administración General de Parques Nacionales y Turismo, 1949a.

IMBELLONI, José. Los Patagones: características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, v. 2, partes 1-2, p. 5-58, 1949b.

LUBLIN, Geraldini; ROBINSON, Simon; RODRÍGUEZ, Mariela E. El codiseño de la aplicación Orígenes como forma de resistencia: un proyecto para "reconectar a las personas y sanar antiguas heridas". En: HAMMERSCHMIDT, C. (ed.). *Patagonia Literaria X: Resistencias poético-políticas desde el sur*. Posdat-Londres: INOLAS

NAHUELQUIR, Sérgio V.; RODRÍGUEZ, Mariela E. Cien años invisibles: pueblos originarios y chilotes en las huelgas de la Patagonia. En: MOYANO, A.; GHIOLDI, G.; RODRÍGUEZ REIS, D. (eds.). *Patagonia rebelde, cien años*. Vicente López: Red Editorial, p. 29-58, 2021.

PAGÉS LARRAYA, Fernando; FILIPPO, Jorge; SACCHI, Carla. *Tehuelches: antropología psiquiátrica de la extinción*. Río Gallegos: Ediciones Culturales Santa Cruz, 1988.

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido y silencio: la producción social de identidades frente a*

situaciones límite. La Plata: El Margen, 2006.

PRIEGUE, Célia N. *"En memoria de los abuelos": historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche*. Viedma: Fundación Ameghino, 2007.

RODRÍGUEZ, Mariela E. Trayectorias de una recuperación en suspenso (ex Reserva Lago Viedma). *Revista Avá*, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, v. 14, p. 85-102, 2009.

RODRÍGUEZ, Mariela E. *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. 552 f. Tese (Doutorado em Filosofia, Literatura e Estudos Culturais com orientação em Antropologia) – Georgetown University, Washington DC, 2010.

RODRÍGUEZ, Mariela E. "Invisible indians", "degenerate descendants": idiosyncrasies of mestizaje in Southern Patagonia. En: ALBERTO, P.; ELENA, E. (eds.). *Shades of the nation: rethinking race in modern Argentina*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 126-154, 2016.

RODRÍGUEZ, Mariela E.; ALANIZ, Marcela C. Desafíos de la EIB en contextos de invisibilización: el caso de Santa Cruz. En: HECHT, A. C.; SCHMIDT, M. (eds.). *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe: regulaciones, experiencias y desafíos*. Buenos Aires: Novedades Educativas, p. 27- 46, 2016.

RODRÍGUEZ, Mariela E.; SAN MARTÍN, C.; NAHUELQUIR, Fabiana. Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y tehuelche. En: RAMOS, A.; CRESPO, C.; TOZZINI, A. (eds.). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, p. 111-140, 2016.

RODRÍGUEZ, Mariela E.; ALANIZ, Marcela C. Política indígena, gestión participativa y etnografía colaborativa en la provincia de Santa Cruz. En: CARRASCO, M. (ed.). *Campos de interlocución y políticas de reconocimiento indígena en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia, p. 67-87, 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela E. Los tehuelches ante el deseo patrimonializador. En: ARELLANO, D.; EBENAU, L. (eds.). *Antropología y procesos de patrimonialización en el Mercosur*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones (UNaM), p. 45-62, 2019.

SAN MARTÍN, Celina. *Resistir al Arkhé: experiencias deconstruidas del dispositivo archivo misional en Santa Cruz*. 350 f. (Tese de Doutorado em Ciências Antropológicas) – Universidade de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

SIFFREDI, Alejandra. Hierofanías y concepciones mítico-religiosas de los tehuelches meridio-

nales. *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, v. 12, n. 1-2, 1970.

SUÁREZ, Jorge. Clasificación interna de la familia lingüística chon. *Anales del Instituto de Lingüística de la Universidad de Cuyo*, v. 10, p. 29-59, 1970.

VERACINI, Lorenzo. *Settler colonialism: a theoretical overview*. Palgrave, 2010.

VERDESIO, Gustavo. Despojo sin fin: la reemergencia charrúa en Uruguay a la luz del colonialismo de pioneros. Traducción: Mariela E. Rodríguez e Maria Laura Pensa. *Corpus: Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, v. 13, n. 2, p. 1-30, 2023.

WOLFE, Patrick. Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, v. 8, n. 4, p. 387-409, 2006.

SESSÃO IV

Falas do Presente

Entre luces y sombras: el protagonismo femenino en las biografías narradas por mujeres Mapuche al noroeste del Chubut (Argentina)

DRA. ANA MARGARITA RAMOS

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Río Negro). Mail: aramos@unrn.edu.ar

DRA. STELLA VALENTINA

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional de Río Negro). Mail: vstella@unrn.edu.ar

Resumen

Las campañas de los Estados argentino y chileno de fines del siglo XIX en Patagonia fueron el evento más crítico y traumático para el Pueblo Mapuche por su impacto desestructurante en familias y comunidades. Los años post-genocidio se caracterizaron por largos peregrinajes para reencontrarse con seres queridos y territorios abiertos donde reconstruirse como *lofche* (comunidad). Las trayectorias de vida que este artículo reconstruye se enmarcan en esos contextos históricos de movimientos de gente y esfuerzos de refundación, con énfasis en el protagonismo de las mujeres recordado por mujeres. Ponemos en valor, entonces, ese punto de vista alternativo –usualmente silenciado-- sobre reconocidas *lonko* (cabecillas), *machi* (sabias sanadoras), *püñeñelchefe* (parteras) y *pillan kushe* (autoridades de ceremonias espirituales) que, en el noroeste de Chubut (Costa del Montoso y La Cancha), "levantaron" a su pueblo y transmitieron un legado de resistencia en clave femenina.

Palabras Clave

Gütxam
Mujeres mapuche
Memorias silenciadas

Resumo

As campanhas dos Estados argentino e chileno no final do século XIX na Patagônia foram o acontecimento mais crítico e traumático para o Povo Mapuche devido ao seu impacto desestruturante nas famílias e comunidades. Os anos pós-genocídio foram caracterizados por longas peregrinações para encontro com os entes queridos e territórios abertos onde pudessem reconstruir como uma lofche (comunidade). As trajetórias de vida que este artigo reconstrói estão enquadradas nesses contextos históricos de movimento de pessoas e esforços de refundação, com ênfase no protagonismo feminino lembrado por mulheres. Valorizamos, então, esse ponto de vista alternativo - geralmente silenciado - sobre os reconhecidos lonko (líderes), machi (sábios curandeiros), püñeñelchefe (parteiras) e pillan kushe (autoridades de cerimônias espirituais) que, no noroeste de Chubut (Costa del Montoso e La Cancha), "levantaram" seu povo e transmitiram um legado de resistência em tom femenino.

Palavras Chave

Gütxam
Mulheres mapuches
Memórias silenciadas

Abstract

The campaigns of the Argentine and Chilean States at the end of the 19th century in Patagonia were the most critical and traumatic event for the Mapuche People due to their destructuring impact on families and communities. The post-genocide years were characterized by long pilgrimages to reunite with loved ones and open territories where they could rebuild as a lofche (community). The life trajectories that this article reconstructs are framed in those historical contexts of people's movements and refounding efforts, emphasizing the protagonism of women remembered by women. We value, then, that alternative point of view - usually silenced - about recognized lonko (leaders), machi (wise healers), püñeñelchefe (midwives), and pillan kushe (authorities of spiritual ceremonies) who, in the northwest of Chubut (Costa del Montoso and La Cancha), they "lifted" their people and transmitted a legacy of resistance in a feminine key.

Key Words

Gütxam
Mapuche women
Silenced memories

Introducción

Las campañas militares de fines del siglo XIX llevadas a cabo por los Estados argentino y chileno contra las poblaciones indígenas en Patagonia son recordadas como los eventos más críticos y traumáticos que impactaron sobre las vidas de las comunidades mapuche. Los años posteriores a estos acontecimientos se caracterizaron por la desestructuración de las familias, por los largos peregrinajes de los y las sobrevivientes para reencontrarse nuevamente y por la búsqueda de territorios donde poder reconstruirse como *lofche* (comunidad).

Aquellos años son hoy narrados por distintas personas mapuche en diversas regiones de la Patagonia. A contrapelo de la historia oficial, esas memorias de arribo suelen contar como un *lonko* o *cabecilla* llegó al lugar donde, junto con otras varias familias, volvieron a levantarse como Pueblo a pesar del avasallamiento y la violencia estatal. Estos *lonko* son recordados, por un lado, como grandes referentes políticos, tanto por sus gestiones en las diversas negociaciones con el Estado como por su capacidad para reorganizar el territorio colectivo; por el otro, como importantes autoridades espirituales, puesto que levantaban *camarucos* y otras ceremonias ancestrales, fundamentales para recomponer las relaciones entre familias aledañas y con el territorio.

Las trayectorias de vida que este artículo se propone trabajar se enmarcan dentro de estas historias de arribo y levantamiento, pero, a diferencia de la mayoría de ellas, sus protagonistas son mujeres. Las memorias que circulan en la historia de la región noroeste de la provincia de Chubut (parajes Costa del Montoso y La Cancha) se centran particularmente en las experiencias, conocimientos y hazañas de reconocidas y sabias *lonko*, *machi* (autoridades de la medicina ancestral) y *camaruqueras* (autoridades espirituales). Nuestro objetivo, entonces, consiste en reflexionar en torno a los *gütxam* (historias verdaderas en el arte verbal mapuche) sobre las vidas de esas mujeres mapuche en el marco de una coyuntura que habilita o permite escuchar historias que, hasta no hace mucho tiempo, se encontraban silenciadas.

Los contextos del silencio

Al hablar de memorias silenciadas nos referimos a aquellas memorias subterráneas (Pollak, 2006) que, sin dejar de ser trasmitidas en contextos familiares de sociabilidad, no articularon en un discurso público y político como otras historias y relatos. La producción de estos silencios sobre los protagonismos históricos de algunas lideresas en los procesos de restauración del pueblo mapuche podría pensarse desde muy diferentes ángulos. En primer lugar, en los términos de Michel-Rolph Trouillot (1995), se trata de un vacío producido desde los archivos oficiales, como resultado de las lógicas modernas y androcéntricas que promovieron la elaboración de documentos masculinizados. Con el tiempo, esos documentos adquirieron el estatus de evidencia en las demandas territoriales y comenzaron a operar también como index históricos (McCole, 1993) en los encuadres de las memorias locales.

La escasa presencia de las mujeres en los archivos responde, por un lado, a una hegemonía masculina en los lenguajes burocráticos, cuyas relaciones de poder y tecnologías de gobierno (Foucault, 1997) priorizaron al interlocutor varón y adulto para la interacción con el Estado. Por el otro, y quizás con más relevancia en sus efectos, a una epistemología estatal del parentesco basada en el patrilinaje consanguíneo para probar genealogías, pertenencia "a la tribu" y, sobre todo, legitimidad en el territorio. Ambos condicionamientos se plasmaron en la vida de las comunidades y familias indígenas, habilitando el olvido paulatino de los nombres y apellidos por línea materna, y, por ende, de sus historias de vida. En esos marcos de legibilidad del pasado, las biografías femeninas resultaban improcedentes para probar ocupación ancestral en sus territorios e, incluso, como nos han explicado algunas mujeres, sus matrimonios con personas no indígenas podían ser utilizados como estrategias de desmarcación étnica de los territorios comunitarios por parte de los funcionarios estatales, favoreciendo el desplazamiento de los campos hacia el mercado privado.

En segundo lugar, esos silencios también se enmarcan en cierto colaboracionismo involuntario de los/as académicos/as cuando soslayamos las implicancias de pensar nuestros encuentros antropológicos como parte de un "encuentro colonial" (Asad, 1973). De alguna manera, quizás por respeto a los protocolos de comensalidad locales o por el simple hecho de no tener las herramientas críticas que están hoy a disposición, pudimos ser cómplices de un *status quo* dominante y occidental. Las autoras recordamos que, varios años atrás, al llegar de visita a una casa, la misma familia disponía los asientos para los hombres, desplazando de la escena a las mujeres, y, en consecuencia, subordinando las voces femeninas en la conversación. El hecho de que en nuestros corpus de registros más antiguos haya una dominancia de las vocalidades masculinas produjo nuestro extrañamiento bastante tiempo después, llevándonos a preguntar qué posibilidades de vislumbrar un futuro político radicalmente distinto opacamos en nuestros propios análisis (Asad, 1973). Como señala Claudia Briones (2020)— retomando a Dipesh Chakrabarty (2000) —, la tensión entre Historia y memorias, propia de la modernidad, atribuyó a la primera la capacidad de controlar la reconstrucción de los hechos con un manto de veracidad androcéntrica y relegando las memorias femeninas al ámbito de lo oral, doméstico y personal.

En tercer y último lugar, hay diferentes clases de silencio y "cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas" (Shaw, 2007, p. 89). Desde este ángulo, Leslie Dwyer (2009) sostiene que los silencios, como los discursos, son creaciones afectivas, culturales y políticas con sentidos muy específicos y locales, por lo que deberían ser objeto de reflexión etnográfica en sí mismos. Es en este sentido que creemos que, para las mujeres con las que conversamos en el marco de este trabajo[1], el interjuego entre olvidos y memorias implica una agencia activa de posicionamientos. Por un lado, el carácter subterráneo que adquirieron las historias de mujeres no solo creó lazos de complicidad entre ellas al recordarlas juntas en

1 La reconstrucción etnobiográfica a partir de citas de entrevistas realizadas a cada una de nuestras interlocutoras se hicieron en el marco de diferentes trabajos de campo etnográficos con comunidades y familias mapuche tehuelche de las zonas rurales de la provincia de Chubut. Estos, a su vez, se enmarcaron en diversos proyectos de investigación en los que participamos como investigadoras del Grupo de Estudios Sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas. En cada caso se consensuó el uso del grabador y la posterior publicación de las conversaciones, acordando los criterios de edición y las partes que debían ser anonimizadas.

espacios íntimos, sino que, además, fue una forma de protegerlas de los debates en las arenas más públicas de sus comunidades. Como agrega Jocelyne Dakhlia (1998),

> Este repliegue no es la expresión de una tradición: es moderno. Este silencio remite a una forma de reserva, quizás de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término 'olvido', su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera (Briones, 2020, p.272).

Por otro lado, el hecho de que hoy estas historias se cuenten frente a nosotras y se ponderen en espacios más amplios, también pone en relieve la existencia de otros silencios significativos para ellas. La reciente activación política de sus memorias en clave femenina (Trebisacce, 2014 apud Pena, 2022) produce nuevos silencios, promoviendo olvidos con sentidos específicos en torno a las biografías de ciertos hombres de sus comunidades que, desde sus experiencias, fueron ignorantes, violentos o mezquinos con ellas[2]. Estos silencios son los que hoy ellas producen como expresión de "una forma de contestación o de protesta", porque entienden que el "olvido", en algunos contextos de violencia y dolor, puede ser "más rico que la 'tradición'". Como continúa Dakhlia, "*el silencio en estos acontecimientos, en fin, puede también derivar de un empeño colectivo en la adhesión comunitaria (...) es el olvido el que protege al grupo y no la memoria*" (Dakhlia, 1998, p. 78).

Las moradas afectivas de la memoria

La memoria es tanto una instalación estratégica como una morada afectiva de apegos, por lo tanto, partimos de pensar que las luces y sombras con las que esta se construye responden tanto a sesgos impuestos y a dispositivos de control, como a sentimientos, emociones y valores de experiencias de vida.

Las historias de mujeres siempre fueron relevantes en las memorias familiares, por lo que continuaron siendo transmitidas entre generaciones. Sin embargo, con algunas excepciones, circularon mayormente a través de relatos íntimos y de otras performance --ceremonias, enseñanzas y rutinas--, transmitiéndose tanto a hombres como a mujeres, en espacios domésticos y cotidianos de sociabilización. En los últimos años, esos escenarios se fueron ampliando. En parte, por los largos y persistentes procesos de lucha de comunidades y organizaciones indígenas en los que las mujeres no solo fueron teniendo un protagonismo creciente, sino donde también

2 Como lo señala Julieta Paredes (2017), la colonización no solo produjo un escenario de articulación desigual entre hombres blancos e indígenas, sino también una articulación jerárquica en detrimento de las mujeres indígenas que configuró una nueva y propia realidad patriarcal. Escapa a nuestros propósitos analizar la complejidad de los feminismos comunitarios y campesinos populares (Hernández Castillo, 2003; Pena, 2017; entre otros) o las configuraciones históricas y locales que fue adquiriendo el patriarcado. No obstante, señalamos que esos abordajes pueden ser referentes importantes para pensar los efectos colectivos de los usos de la memoria en clave femenina en próximos análisis.

se fueron sopesando de modos distintos los lenguajes contenciosos (Roseberry, 2000). En las últimas décadas el pueblo mapuche comenzó a activar políticamente en los espacios públicos las historicidades que operaban en los ámbitos más privados, poniendo en valor sus bordes epistémicos y ontológicos (Briones, 2014) acerca de lo que es verdadero y relevante, como, por ejemplo, sus vínculos con los territorios (Briones y Ramos, 2020). En consecuencia, emergieron otros lenguajes de demanda y argumentos políticos que fueron opacando la centralidad de los archivos estatales y documentos escritos como evidencias, y habilitando encuadres alternativos de la memoria.

Pero, por otra parte, la revalorización pública de las historias de mujeres también responde al peso regional que, no hace tanto, ha empezado a tener la lucha y la discusión de los movimientos feministas. Antes de continuar al respecto, quisiéramos hacer una breve parada en el contexto local para señalar que las mujeres mapuche de las zonas rurales comenzaron sus propias peleas contra el patriarcado antes de disponer de las configuraciones emotivas y discursivas (Jimeno, 2007) que hoy están disponibles. Es habitual que en conversaciones entre mujeres, incluidas las investigadoras, y en el marco de vínculos afectivos y de confianza, las mujeres mapuche cuenten sus estrategias y resistencias domésticas para transformar, evadir o impugnar las relaciones patriarcales en sus círculos más íntimos, así como también sus intervenciones en contextos comunitarios para revertir la naturalización de ciertas prácticas asimétricas en las trayectorias de las más jóvenes (Ramos y Stella, 2022). La complicidad y la solidaridad entre las mujeres siempre han sido instituciones culturales destacables en las dinámicas comunitarias. En los últimos años, son varias las mujeres –ancianas y jóvenes—que, desde el contexto de sus propias comunidades, empezaron a entramar esas experiencias situadas con los discursos de los feminismos urbanos en sus propios procesos de subjetivación como mujeres indígenas. En este proceso, aquellas huellas de las trayectorias de las antepasadas y sus propias experiencias de vida devienen claves de lectura (Benjamin, 2008) para iluminar articulaciones significativas entre sus recuerdos heredados y vividos, y las nuevas configuraciones feministas. Como se ha subrayado en distintos trabajos (Paredes, 2017; Pena 2022; Bleger 2023), estas síntesis tienen un fuerte potencial para crear proyectos políticos de transformación en clave femenina, situados en sus contextos socioculturamente significativos.

El presente artículo se inscribe en esa multiplicidad de procesos --impuestos, influyentes y propios—, pero con el único propósito de colaborar con este juego de luces y sombras que distintas mujeres emprenden para revisitar las entextualizaciones de sus memorias comunitarias. A continuación, reconstruimos las historias de vida de dos mujeres, ramificadas en las trayectorias de otras mujeres de sus familias, desde el lugar de enunciación afectivo de sus hijas y nietas. Por un lado, creemos que estas historias son un aporte a la comprensión de contextos históricos ya conocidos en los procesos de formación de comunidad en la zona de la meseta chubutense, desde el punto de vista de las mujeres que relatan las hazañas de otras mujeres como fundadoras del curso de la historia. Por el otro, estas historias proponen horizontes de legibilidad alternativos en torno a recuerdos y experiencias, tensionando los historicismos modernos que han impregnado la narrativa oficial. En las palabras finales, nos preguntamos por el valor performativo que, para las mujeres narradoras, tiene la acción de producir un relato en clave femenina sobre las experiencias de abuelas y bisabuelas en los contextos presentes de enunciación.

Siguiendo los lineamientos de la convocatoria al dossier, utilizamos la técnica etnográfica de la etnobiografía para "comprender las emociones y sentimientos, las contradicciones y el dinamismo de las relaciones sociales" (De Oliveira y Santos, 2022, p. 20) que atravesaron las trayectorias de dos mujeres mapuche cuyas vidas transcurrieron mayormente en la meseta del noroeste de Chubut hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Hicimos esta reconstrucción a partir de distintos fragmentos de memorias (Ramos y Rodríguez, 2020), prestando atención a los sentidos, acentos y emociones, y, en particular, a la imaginación encuadrada[3] con la que las enunciadoras completan los aparentes vacíos de información (Fiori, 2023).

Biografía uno: María Chana Pichun

María Chana Pichun[4] nació aproximadamente en el año 1870 cuando los territorios de la Patagonia no se encontraban todavía bajo el control efectivo de los Estados chileno y argentino. Sus nietas y bisnietas no saben con exactitud el lugar de procedencia de María, pero sí recuerdan que era de "la zona del norte", lo que hoy en día se conoce como la provincia argentina de Neuquén o parte de las actuales regiones chilenas de Maule, Ñuble, Bío-Bío, La Araucanía, Los Ríos o Los Lagos.

> No sé, eso no lo sé. No le pregunté a mi mamá de dónde vendrían… pero seguro que vendrían de Neuquén… porque la mayoría venía de Neuquén, o de Chile, del Río Negro, de toda esa parte. Digo que vendrían de esa parte capaz (Bernarda Campos, 2022).

El primer recuerdo que sus nietas tienen de ella se remonta a los primeros años de su infancia. Cuentan que, cuando apenas pudo subirse a un caballo, María aprendió a montar y que, incluso, había desarrollado algunas estrategias para amansarlos.

> Dice que era bravísima mi abuela. Dice que era gaucha para todo. Mi mamá sabía decir. Montaba un caballo y no le importaba si era arisco o era manso (Sabina Basilio, 2022; Fiori y Santisteban).

Durante los años en que María transitaba su infancia, los Estados argentino y chileno estaban llevando a cabo distintas políticas de avance y expansión territorial hacia los territorios patagónicos a ambos lados de la Cordillera de los Andes. Estos acontecimientos se denomina-

3 Inspirada en el concepto de imputación de Fals Borda (1981) y en el de imaginación histórica de Jean y John Comaroff (1992), Ayelén Fiori (2023) plantea que el trabajo colectivo de memoria completa los vacíos o ausencias en el recuerdo, recurriendo a los marcos interpretativos de conocimiento mapuche para comprender el sentir, el hacer y el pensar de sus antepasados (Fiori, 2023).

4 A veces se la nombra Chañapicun o Chañapichun.

ron oficialmente como "Pacificación de la Araucanía" al oeste de la Cordillera y "Conquista del desierto" al este. Ambas campañas militares fueron casi simultáneas --de 1861 a 1883 en Chile y de 1878 a 1885 en Argentina— y constituyen el evento más violento y desestructurante acaecido en este territorio, puesto que afectaron por completo la vida de los pueblos, familias y comunidades indígenas. El avance conjunto de los Estados implicó no solo el despojo y apropiación de los territorios indígenas, sino también el sometimiento de las poblaciones a través de prácticas y mecanismos violentos como asesinatos, privaciones de la libertad, traslados forzados a campos de concentración, esclavitud, abusos, violencias, prohibición y estigmatización de sus prácticas, entre otros.

Fue en este contexto que María Chana Pichun y su familia fueron tomados prisioneros por algunos de los dos ejércitos[5]. Entre las limitadas maniobras de acción de las que se podía echar mano para sobrevivir en ese lugar de encierro, María recurrió a sus habilidades como cocinera para hacerse un lugar en el campo de prisión y ayudar a la gente que, como ella, se encontraba en situación de cautiverio.

> En la época de la guerra. Ahí los agarraron, así como decirle a mi abuela María Chana Pichun… estuvo prisionera, la agarraron prisionera. Ella quiso mejor que la tomen y que no la maten. A mi abuela en esos años la tenían como cocinera, pero como prisionera. Fue en la primera guerra que tuvieron. Eso contaba, pero no sé en qué año habrá sido. Ella tomó que no los maten, que la pusieran de cocinera. Entonces mi abuelita hacía eso, la comida para los demás. Pero ella contaba que hacían hervir cuero, hacían hervir hueso que encontraban en el campo. Comían bichitos, así, como ser rata ¡Eran muchísimos! Todos mapuches que los llevaban así de arreo. Y dice que castigaban a los más ancianos, los hacían jinetear con los más jóvenes, con los chiquititos, que eran los nietitos. Y había nietitos que no jineteaban a su abuelo, jineteaban a los otros, pero los espueleaban como potros, le ponían espuelas ¿vio? Y los lastimaban todos. Entonces el que aguantaba, podía volver. (Bernarda Campos, 2022)

> Ellos estuvieron en la guerra, en la época de la guerra. De la época de la guerra era la abuela Chana Pichun. Dice que pasaron eso. Ella amansaba caballos, era como un varón ella. Después estuvieron en la guerra y no tenían ni para comer. Comía la carne media fea ya, ella lo hacía hervir y comían eso. Todo eso me decía mi mamá. Mi mamá me contó de mi abuelita lo que pasó, que pasó mucha hambre. (Sara Campos, 2022)

En el transcurso que duraron las campañas militares, muchas de las personas mapuche que se encontraban presas o en cautiverio (expresión nativa) lograron escapar. Otras, en cambio, quedaron en libertad una vez levantados los campos de concentración. En las memorias de la familia no queda muy claro cuál fue la situación de la abuela Chana Pichun, pero sí se sabe que pudo sobrevivir y que, en algún momento, logró regresar. Con mucho esfuerzo, sacrificio y

5 Por las formas en que nuestras interlocutoras describen el sitio en el que María estuvo prisionera, nos inclinamos a pensar que este debe haber sido alguno de los campos de concentración que, en esos años de campañas militares, funcionaron en Argentina (Musante et. al., 2014).

sufrimiento se dirigió hacia el sur buscando un lugar donde volver a vivir tranquila después de aquellas experiencias tan traumáticas.

> En esa guerra muchos podían volver, pero muchos se morían en el camino. Porque quedaron en el camino porque estaban todos estropeados. Dice mi abuela que era así el sufrimiento que pasaron, era así. Ella hizo lo que ellos querían que haga. Entonces después se liberó, terminó esa guerra y se vino para acá, para esta zona. Eso me lo contó mi mamá (Bernarda Campos, 2022).

> Venía el ejército que los llevaban. Ella no sé como habrá hecho para seguir viviendo. Seguro se escapó. Tiempos muy feos. Por ahí se escondían en la cordillera, pasaban hambre, frío (Sara Campos, 2022).

En el año 1897, a los 27 años, María Chana Pichun llega a la zona que hoy se conoce como Costa del Montoso, un paraje ubicado al noroeste de la provincia de Chubut. En un Informe de tierras del año 1940[6], declara que hacía más de 40 años que ella se encontraba viviendo en ese lugar. Sus nietas no recuerdan si llegó sola o en compañía de algunos familiares a la zona, pero otros relatos mencionan que sus hermanas Rosa y Juana Pichun vivieron en la misma región, así como su marido Juan Millanguir[7] Antieco.

> Ella vivía en la zona del Montoso, ahí está el cimiento de la casa que tenía mi abuela. Entonces, cuando terminó la guerra mi abuela se vino a instalar en ese lugar, pero yo no sé si vino solita y se casó después… eso no lo sé. Porque no sé si al marido lo trajo de allá, si se vino de la guerra o se lo encontró por acá en la zona. El esposo de ella era Juan Millanguir Antieco (Bernarda Campos, 2022).

A lo largo de sus 90 años de vida, María fue un gran referente para las personas mapuche de esta parte del territorio. Su nieta Bernarda explica que, como ella fue "una de las primeras antiguas" en arribar a la zona, las personas indígenas que fueron llegando al paraje de Costa del Montoso le solicitaban permiso a ella para instalarse allí. Esta práctica de "pedir permiso" evidencia el prestigio que tenía Chana Pichun a fines del siglo XIX.

Pedir permiso es una institución cultural mapuche para expresar respeto a quienes ya habitaban o estaban desde antes en un territorio[8]. La práctica del permiso crea un acuerdo de palabra –cuyo valor suele superar el de cualquier contrato escrito—y un vínculo que puede activar largos y profundos procesos de comunalización. De acuerdo con ese protocolo o etiqueta mapuche, el hecho de que las personas que llegaban a orillas del Montoso –buscando un poco de tierra para

6 Expediente N.º 130094-940. Informe de la Inspección General de Tierras. Ministerio de Agricultura de la Nación, año 1940.

7 También aparece mencionado como Juan Calfumir Antieco.

8 Es usual haber recibido de los/as ancestros/as el siguiente consejo: al llegar a un territorio, ya sea para habitarlo, para tomar sus frutos o para atravesarlo en tránsito, el o la recién llegado/a "pide permiso" a sus existentes –humanos/as y no humanos/as.

criar a sus animales—le pidieran permiso a María sugiere que ella debe haber sido la primera *lonko* de los años post-campañas en ese paraje.

> La Chana Pichun era la que llegó primero y agarró todo el campo. No sé, habrá tenido 5 mil leguas mi abuela. Después empezaron a llegar los vecinos pidiendo permiso y mi abuela le fue dando permiso para que entren. Y dentraton para acá, en este lugar, entraron los Nahuelquir, los Regada, los Navarrete, Colila, Guzmán… y se instalaron y listo se quedaron (Bernarda Campos, 2022)[9]

En ese territorio de arribo, a orillas del Montoso, María Chana crio a los cinco hijos –un varón y cuatro mujeres-- que tuvo con Juan Calfumir Antieco.

> […] no sé cuántos años tendría cuando tuvo a Feliciana, después la otra hija era Mercedes, una que se llamaba Agustina, que esa se fue. Un hijo que se llamaba Marcelo Cabrera, Procesa … Todos llevaban el apellido Antieco (Bernarda Campos, 2022).

Después de haber sobrevivido a la violencia del genocidio, de haber deambulado hasta encontrar un territorio de campos abiertos[10], y de haber organizado la recepción de otras familias mapuche en su territorio para volver a levantarse como comunidad, María Chana Pichun se preocupó por restaurar las formas de vida perdidas durante aquellos años de dolor. Con este fin, María buscó las maneras de vincularse con los existentes (dueños, guardianes, fuerzas) del territorio al que habían llegado, volviendo a levantar prácticas ceremoniales. El hecho de preocuparse por volver a poner en práctica los conocimientos heredados y de enseñárselos a las mujeres más jóvenes, terminó de confirmarla como una gran lideresa o "cabecilla" de la zona. Al iniciar el siglo XX, María era una de las mujeres más prestigiosas y conocidas a lo largo de ese extenso territorio entre los ríos Montoso y Lepa. Por eso hoy es recordada como una sabia *machi*[11] a la que todos/as en la región acudían para sanarse de alguna enfermedad, curar animales, recibir consejos o "buenas palabras antiguas", o aprender alguna habilidad específica para mejorar el trabajo en el campo:

> Tenía mucho conocimiento, sabía todo, curaba, leía la orina, todas esas cosas. Era curandera. La gente la iba a ver a ella. De todo hacía, se estropeaba un animal y ella lo curaba. Sabía amansar, de todo hacía (Sara Campos, 2022).

9 Este tipo de relatos es recurrente para describir el accionar --a fines del siglo XIX o principios del XX-- de los hombres logko o cabecillas, pero no para dar cuenta de las acciones de las mujeres.

10 La expresión nativa de "campos abiertos" refiere a territorios que aun no se encuentran alambrados, por lo que se entiende que no son propiedad privada.

11 El rol de *machi* es ejercido por una autoridad ancestral con reconocidas capacidades para curar aplicando los conocimientos de medicina mapuche. En tanto estos últimos integran, de maneras complejas y situadas, saberes espirituales (de vinculación con los existentes o fuerzas del territorio), epistémicos (sobre sueños y visiones), y políticos, un/a *machi* reconocido/a por la comunidad suele tener un importante rol como guía o consejero/a.

> Era curandera. Ella hacía operación, corte con tijera y costuraba y después eso cicatrizaba. Usaba el *lawen* (remedio natural) para la vista, para el oído. Mi mamá me contaba "mi abuela hacía eso y eso" porque mi mamá se crio con ella, después de haber quedado huérfana a los 10 añitos la crio la abuela. Mi mamá también sabía de eso, cuando teníamos dolor de oído nos ponían unas gotitas de algo y después machacaba para que baje. Eso hacían (Bernarda Campos, 2022).

El *lawen* es el remedio hecho a base de ciertos elementos de la naturaleza, como plantas, animales o minerales, pero cuya obtención, preparación y uso se rigen por conocimientos más amplios sobre los existentes del territorio y sus normativas (Santisteban, 2019). Los relatos de memoria suelen valorar el prestigio de las distintas autoridades tradicionales según estas y otras habilidades mediadoras. En la región del Montoso, por ejemplo, el hecho de tener conocimientos específicos del *lawen*, y saber como usarlos en situaciones urgentes, de difícil diagnóstico o "delicadas", puede ser tan o más valioso que el hecho de conocer las funciones de los "documentos" o de utilizar de formas habilidosas la diplomacia en las relaciones con los funcionarios del Estado. Una *machi* como María, con profundos conocimientos sobre los existentes del territorio y sobre el *lawen*, sabe como salvar vidas, traer lluvias en épocas de sequía, evitar desgracias, contrarrestar los males y reordenar los desórdenes que producen esas enfermedades, sequías, desgracias y males. Las "personas especiales" –citando una expresión nativa—son aquellas que se destacan por haber heredado los conocimientos ancestrales y haber adquirido, durante el devenir de la vida, la habilidad para utilizarlos y retransmitirlos en beneficio de la gente. Capacidades que, sin duda, María Chana Pichun tenía, puesto que su legado perduró en el tiempo a través de sus hijas y nietas.

> Mercedes es la abuela, operaba, abría, cocía y sanaba. Mi mamá, Floripa, hacia yeso con huevos y con la planta *pega pega*. Cuando se rompían los huesitos, le dejaban puesto eso (Bernarda Campos, 2022).

Las hijas y nietas de María también fueron mujeres reconocidas por sus profundos conocimientos mapuche y, sobre todo, por sus habilidades para utilizarlos.

> Mi mamá Floripa, la hija de Feliciana, era partera. La Maruca Paillañanco también. Próspera Antieco también. A mi mamá la sabían venir a buscar para que salga a parterear. Después le daban yuyo, le daban el neneo macho que le dicen, para que corra y no quede nada adentro. Se juntaban Floripa con Próspera y entre las dos hacían el parto. Una recibía el bebé y la otra atendía a la madre (Bernarda Campos, 2022).

Alda y Sabina Basilio son nietas de Próspera Antieco, una de las hijas de Chana Pichun. Alda tiene la edad que tenía su abuela cuando hacía ceremonias y, al igual que ella, está a cargo del cuidado del campo familiar en Costa de Lepa. Hoy goza de buena salud para cuidar los animales, encargarse de la huerta y hacer adelantos en su casa, sin embargo, recuerda que, a los ocho años de edad, se enfermó de una grave parálisis que le impidió caminar. Su abuela Prós-

pera organizó, entonces, una reunión con la mamá, el papá y los otros abuelos de Alda, a la que también invitó a otras mujeres de la zona. Próspera se había propuesto levantar una ceremonia de *machi* muy específica, compleja y riesgosa, con el fin de curar a su nieta de aquella parálisis.

> Mis padres hacían *camaruco*. Eso siempre está presente en mi mente y corazón, porque yo fui *piwichen*[12]. Siempre voy a estar agradecida porque yo tuve una sanación… una sanidad cuando me había quedado paralítica de una parte de mi cuerpo. Ellos me hicieron rogativa, me lavaron con *mudai* (bebida sagrada a base de trigo fermentado). Una historia fea lo que a mí me pasó, pero estoy aquí viva. Tenía una parte paralítica de mi cuerpo, movía una parte y la otra no. La abuela Celinda Iturra fue la que dio el anuncio para que yo sea sana. Porque ella había tenido una revelación, un sueño, que así yo me curaba, que así yo iba a empezar a caminar (Alda Basilio, 2022)

La abuela Celinda fue a visitar a Próspera para contarle el sueño, quien comprendió su sentido y dispuso inmediatamente las indicaciones para cumplir con lo que ese mensaje decía. Para curar a la nieta de ambas, Próspera debía levantar una ceremonia que hacía mucho tiempo que no se realizaba, pero sobre la que ella sabía por su madre Chana Pichun.

> Y entonces hicieron una ceremonia. Un rogativo de un día, una noche y al otro día. Anduvieron a caballo, rogaban, cantaban, tocaban la *trutuca* (instrumento de viento), tiraron el *mudai*, y hacían su ruego, sus oraciones. Y después de eso me tiraron el *mudai*, me bañaron con el *mudai*. Y de ahí mi abuela Próspera dice "vamos a buscar el que tenga un casal de gallina bataraza". Le cortaban la cresta al gallo y a la gallina y con eso me hacían la señal. Me frotaban con la sangre y me lavaban con el *mudai*. Yo le tenía que dar el aliento al gallo y a la gallina para que mi cuerpo pueda volver a tener vida… y si el gallo saltaba tres veces y caía muerto, yo tenía vida larga, pero si el gallo saltaba y no moría, me moría yo… Y bueno, murió el gallo y la gallina por eso yo sigo viva. (Alda Basilio, 2022)

Recordemos que María Chana Pichun llega al Montoso en el año 1897 con la experiencia inmediata de un contexto de torturas, hambre y pérdidas dolorosas, y con el desafío urgente de volver a levantarse, junto con otras mujeres y hombres que pasaron por las mismas vivencias, en un nuevo territorio. Por lo tanto, las primeras décadas del siglo XX no fueron fáciles, los/las sobrevivientes hicieron muchos esfuerzos por reinstaurar los vínculos con las fuerzas del territorio y regenerar las relacionalidades entre los/as sobrevivientes. María es recordada como la mujer que impulsó esos procesos e hizo que "volver a ser *che* (gente)" fuera posible. María cocinó para su gente en condiciones impensables, luego dio permiso a diferentes familias indígenas para que habitaran en el mismo territorio al que había logrado llegar, colaboró para que allí se volviera a levantar el *camaruco* y aceptó dedicar su vida a fortalecer el espíritu de *machi* que había heredado. María no solo sobrevivió físicamente al campo de concentración y a los años de

12 *Piwichen* es un rol específico en la ceremonia anual del *camaruco*. En esta zona se eligen cuatro *piwichen* (dos niños y dos niñas vírgenes) para ocupar, durante los tres días de ceremonia, lugares claves en el desarrollo ritual.

regreso signados por el hambre, la pérdida y la soledad; sino que fue el principal eslabón en el complejo engranaje de "volver a levantarse" (expresión nativa). A través de prácticas cotidianas y extraordinarias, ella habilitó lugares de dignidad bajo marcos mapuche de interpretación del mundo.

Durante las primeras décadas del siglo XX, los intereses de las elites locales y nacionales –terratenientes y comerciantes inmigrantes o hijos/as de inmigrantes que empezaban a monopolizar el control sobre las decisiones de gobierno en Patagonia—se enfocaron en la acumulación territorial para la explotación del ganado extensivo y en disputar mano de obra para trabajar sus latifundios. La década de 1930 es recordada en las comunidades mapuche como "los años de la crisis", pero, sobre todo, como el reinicio del despojo, el racismo y la violencia hacia su pueblo. Esa crisis, con sus temporalidades diferentes en los contextos internacionales, nacionales y locales quedó, en las memorias indígenas, como el punto de inflexión de una forma permanente, estructural y continua de expropiación de los territorios. A partir de entonces, la connivencia de las elites con funcionarios del Estado y las fuerzas policiales habilitó un proceso de criminalización que, cambiando de leyes y normativas a través del tiempo, se valió de diversas definiciones de "delito" para encerrar, perseguir, obligar y despojar. En la medida en que esas condiciones impuestas de marginalidad y desigualdad impregnaron y atravesaron los vínculos comunitarios, los lazos familiares y las relaciones personales, se hizo habitual que los hombres migraran para contratarse temporariamente en las estancias, mientras las mujeres quedaban al cuidado de los/as hijos/as y de los territorios. En este contexto, María Chana, como lo hicieron muchas otras mujeres, emprendieron diferentes actividades productivas –desde la cría de animales hasta el tejido artesanal—, así como crearon espacios colectivos de trabajo y transmisión de saberes. Estas mujeres no solo sabían como interactuar con las fuerzas del entorno, sino que también eran parteras, curadoras, crianceras, jinetes y tejedoras. La historia de vida de María es la historia acerca de como las mujeres mapuche sostuvieron y levantaron a su pueblo después de las campañas militares contra los indígenas de la Patagonia a fines del siglo XIX.

A pesar del racismo, violencia y despojo territorial que María tuvo que volver a sufrir durante sus últimos años de vida, ella les dijo a las mujeres de su familia que no dejen de "sacar" los *tayül* (cantos sagrados), ya sea en las ceremonias o cuando lo crean necesario, un día ordinario por la mañana o cuando, por alguna razón, haya que cantar para hacer memoria.

> Mi mamá sabía cantar un *tayül*, que le había dejado la abuela Chana Pichun. Cuando estaban en el *camaruco* sabían sacar ese canto (Bernarda Campos, 2022)

> Mi mamá cantaba, sacaba el *tayül*. Yo tuve un tiempo en que venían a mi mente los *tayül* … y los cantaba, los tarareaba… después lo dejé, porque antes se burlaban si eras mapuche (Alda Basilio, 2022)

María Chana Pichun falleció en la zona del Montoso aproximadamente a los 90 años. Como se desprende de las memorias de sus nietas y bisnietas, su legado perdura en cada una de ellas.

Biografía dos: Ángela Calfinahuel

La trama narrativa de la vida de Ángela Calfinahuel no se puede separar, en el relato de sus biógrafas, de las trayectorias de su madre y sus hijas. El recorrido de Ángela --quien nació aproximadamente en la década de 1840 en algún lugar al oeste de la Cordillera de los Andes (Chile) y falleció alrededor de los 100 años en la región noroeste de Chubut (Argentina)-- no solo entrelaza lugares distantes del territorio mapuche, sino también las historias de tres generaciones de mujeres. Empezamos entonces presentando a Paula Painefilo, la madre de Ángela, quien nació en la década de 1820, también al oeste de la cordillera.

Paula dejó a su padre en *Gulumapu* (territorio al oeste de la Cordillera de los Andes) y cruzó la cordillera cuando su hija Ángela era aún una niña pequeña. Las mujeres que cuentan su historia no recuerdan quién era su marido y suponen que, por fallecimiento u otras razones, él no habría emprendido el viaje con ella. No se conocen las razones de ese viaje, pero sabemos que, a mediados del siglo XIX, cuando Paula y su hija emprendían un viaje de varios días a caballo por los pasos montañosos, ellas vivían en un territorio sobre el cual los Estados aun no tenían ni control ni soberanía. Se trataba de un territorio extenso --desde el océano Pacífico hasta el Atlántico—que la gente mapuche atravesaba de forma habitual, tanto de este a oeste como en dirección inversa, cruzando la cordillera. Para las narradoras, Paula estaría buscando un lugar donde poder desarrollar su vida de forma independiente, y lo encontró en un paraje de precordillera atravesado por el río Montoso (en la actual provincia de Chubut, Argentina). Su bisnieta tenía 80 años de edad cuando recuerda:

> Era de Chile, ella vino de Chile, y quedó en Chile su padre, tal vez muerto, tal vez vivo. Mi bisabuela, era una bisabuela esa. Y decía mi abuelita Ángela que ellas se vinieron de Chile porque vinieron recorriendo, les dio por recorrer, porque quedaron… y vino a tener animales acá, compró animales mi bisabuela. Yo no la alcancé a conocer a ella. Pero ella me decía que se llamaba Paula Painefilu, la madre de ella, de mi abuela. Siempre decía: 'hay que saber quién era mi madre', decía" (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Paula es recordada como "la mujer más antigua" de esa zona, y, una vez que llegó al paraje llamado La Cancha, nunca más se fue de allí. En esta nueva residencia, tuvo más hijos además de Ángela, quienes vivieron en el territorio con ella. Como también recuerda su bisnieta, Paula salía diariamente a cuidar sus animales, incluso cuando había mucha nieve, y solía, en esos recorridos, visitar las casas de sus hijos. Ella falleció siendo anciana en el territorio que ella misma "levantó" para su descendencia.

> Me dice, 'se fue a pasear por allá, tenía un hijo por allá y entonces fue a pasear ahí y dice que se cayó del caballo y esa noche nomás dice que falleció. Le dio como un desmayo de la vez que se cayó. Ya era viejita, dice'. Yo no la alcancé a conocer (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Cuando su hija Ángela Calfinahuel era aún una niña, un hombre llamado Catrilaf le pidió a Paula que le concediera su hija en matrimonio. Ángela cruzaba entonces una vez más la cordillera. Allí, cerca de la orilla de un lago (posiblemente en la zona donde hoy se encuentra la localidad chilena de Pucón), tuvo su primera hija, aproximadamente en la década de 1860.

> Ellos se fueron para Chile, para allá fue. Para Chile dicen que se fueron esos, pero fueron a algún lugar que tenía su esposo. A Pucón dicen ellos, no sé si será… parte de Chile sería (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Cuando su hija recién empezaba a caminar, inician las campañas militares del Estado chileno contra la población indígena, a la que se llamó "Pacificación de la Araucanía", y la que se prolongó desde 1861 hasta aproximadamente 1883. Ángela sufrió esos veinte años de persecución y violencia lejos de su madre, escapando con su marido y su hija del ejército chileno.

> El malón, le decían, los *winkas* (invasores blancos). Estarían a la orilla del lago[13], por eso los corrían los malones, ellos le decían malones, porque le corrían y ellos disparaban. Y de ahí salieron para el centro de Chile, y de allá volvió la abuela cuando quedó viuda. Contaba que tenían miedo, que los iban a matar, qué sé yo… eran sustos que tenían, los corrían para quedarse con las tierras, los que eran más vivos, seguro. Los corrían de un lugar a otro, y ellos se iban (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Finalizada la llamada "Pacificación", Ángela tuvo su segunda hija con Catrilaf, y al poco tiempo quedó viuda. Extrañaba mucho a su mamá y decide, entonces, emprender una vez más el viaje de retorno a través de los pasos cordilleranos. Esta vez viaja a caballo con sus dos hijas, María Nieves Catrilaf y María Catrilaf. Cerca del año 1900, ella se encontraba viviendo otra vez en La Cancha junto a su madre y sus hijas.

> Ángela Calfinahuel vino de Chile y se vino a quedar acá, acá falleció, tiene la sepultura acá mi abuela. Entonces, dice ella, se vino por su madre, porque ella se fue a Chile porque lo llevaron para allá, se casó, se juntó con un hombre. Y ella dice que juró que volvería porque dejó a su madre tan lejos y volvió ella para acá. Dice que con pilchero y de a caballo se vino la abuela de Chile, no sé de qué parte de Chile. Para ver a su mamá, decía. Se vino a quedar acá nomás, porque mi bisabuela vivía acá nomás, donde estoy yo nomás, acá arriba. Cuando quedó viuda, no sé qué año sería, nosotros ni nacíamos, mi mamá ni nacía. Ahí dice que vino a encontrar a su mamá, ella no tenía más chicos, nada, traía dos hijas, sí, de Chile, que eran Catrilaf de apellido (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Al poco tiempo de llegar a La Cancha, María Nieves y María Catrilaf se casan con hombres

13 Por las referencias geográficas de su nieta, deducimos que debe ser el actual lago Villarrica.

pertenecientes a la comunidad mapuche de Boquete Nahuelpan[14] y ambas se mudan al territorio de sus maridos[15] donde crían a sus hijos e hijas. Allí construyeron sus casas, levantaron grandes huertas, cuidaron el numeroso ganado que habían logrado tener y levantaron grandes ceremonias. María Nieves fallece aproximadamente en 1930, unos años antes del más masivo y violento desalojo ocurrido en la Patagonia[16]. Pero a sus nietos, nietas y a su hermana, María Catrilaf, les tocó ver en Boquete Nahuelpan como el ejército argentino quemaba sus casas, corría a sus animales, destruía sus huertas y desintegraba su comunidad. En el año 1937, ellos volvían al territorio de Ángela porque, una vez más, se quedaron sin sus campos y sin los frutos de años de trabajo. Uno de los nietos de María Nieves nació en aquel momento en que fueron desalojados, en un arbusto de neneo en un campamento improvisado a orilla del Río Montoso[17].

María Catrilaf, quien para entonces ya era viuda, se instala cerca de su madre Ángela Calfinahuel, a orillas del Río Lepa, donde, como hizo tantas veces antes, volvió a construir una *ruka* (casa) para vivir con su familia.

> En el Boquete Nahuelpan la desalojaron, en el año 37 corrieron toda la gente ahí, pero salieron para acá, por ahí por la costa de Lepa, la echaron de Boquete Nahuelpan a la gente esa, ahí salió la tía mía, María Catrilaf, que le costó, dejó abandonado allá, tenía chacra, tenía todo, y tuvo que abandonar porque esos milicos, dice, que la corrió de ahí, dijeron que otro compró y lo sacó de ahí, a fuerza de ley, le voltearon el rancho, le quemaron todo… esa historia mala fue allá (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Hasta sus 60 años, cuando fallece en 1945, María Catrilaf fue una importante *machi* en la región de Montoso y Lepa.

> Fue una señora que andaba siempre… ella andaba de partera así, antes no ve que andaban así. Mi tía andaba así cuidando señoras que tenían familia… ella era una *machi* para atender, esa era la antigüedad (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Continuamos el relato de la biografía de Ángela, después de habernos detenido en este derrotero de sus primeras hijas, regresando al año 1900, cuando recién habían retornado a La Cancha. Desde entonces, Ángela asumió, junto con otras mujeres sobrevivientes, el compromiso de levantar las ceremonias necesarias para mantener una relación recíproca con las fuerzas y los existentes del territorio (guardianes de los ríos, los cerros y las aguadas). En su propio campo,

14 La zona conocida como Boquete Nahuelpan se ubica a 15 km de la ciudad de Esquel (Provincia de Chubut, Argentina).

15 María Nieves contrae matrimonio con Manuel Quilaqueo y María con Ignacio Macías.

16 En el mes de diciembre del año 1937, más de cincuenta familias mapuche tehuelche fueron violentamente desalojadas de Boquete Nahuelpan. El desalojo fue brutal. En menos de una semana, las fuerzas de seguridad --en connivencia con las elites locales-- quemaron todas las pertenencias, destruyeron sus huertas y arrasaron sus hogares

17 De la gran cantidad de familias mapuche que fueron desalojadas de El Boquete en 1937, solo regresaron las pocas que, por patrilinaje, el Estado reconoció como legítimas en un decreto del ejecutivo nacional del año 1948. El nieto de María Nieves Catrilaf, Ángel Quilaqueo, es hoy el actual *lonko* de la comunidad de Boquete Nahuelpan (Fiori, 2023).

ella hacía periódicamente distintas ceremonias, como el *pillan kutral* (la rogativa de la fuerza del fuego) para asegurar el bienestar de toda la gente de su comunidad.

> Hacía un humito, así como hacían los antiguos, hacían un humito. Y mi abuela (Ángela) sacaba el *tayül* (canto sagrado), yo no me recuerdo, porque no me decía ella, a mí no me decía, ella cantaba, ella hacía un humito, con todo así… Porque ella decía que en la antigüedad hacían eso, y rogaban por dios, qué sé yo, levantaban la mano arriba, y dicen que dios Chao, dios Chao decía (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

Además de las hijas que tuvo con Catrilaf, Ángela tuvo otros dos hijos con Domingo Paillañanco[18], con quien se casa al poco tiempo de regresar de Chile. En 1905, nace Carlos Paillañanco y, en 1908, María (Maruca de sobrenombre) Paillañanco.

Al igual que sus hermanas mayores, Maruca Paillañanco también adquirió los conocimientos y los roles mapuche de su madre Ángela Calfinahuel y de su abuela materna Paula Painefilo. A sus 40 años, Maruca era una reconocida *püñeñelchefe* (partera) en la zona de La Cancha. Junto con Próspera Antieco (cf. apartado anterior) atendían con *lawen* a las mujeres durante el parto y posparto. Maruca tuvo 9 hijos con distintos hombres, crio también a algunos de sus nietos y nietas, y cuidaba diariamente a las 100 chivas, ovejas y vacas que tenía a su cargo. Por estas actividades, ella es recordada andando siempre en su caballo, acompañada de algún niño o niña.

> Sabía [19]andar a caballo. Yo sabía andar en la cintura de mi abuela Maruca a caballo de mi abuela… me ataba como era chiquita, no me sujetaba. Sabía andar atada a caballo. Veníamos de La Cancha a comprar a Lepa, porque allá no había negocio. O con carro buey (carro tirado por bueyes), comprábamos y volvíamos (Nilda Paillañanco, 2022).

Maruca fue la hija que más acompañó a Ángela en sus actividades, sobre todo cuando su madre levantaba ceremonias. Primero la ayudaba hablando en *mapudungun* con las fuerzas del territorio, y, tiempo después, cuando su mamá fue envejeciendo, tomando la responsabilidad de organizarlas y llevarlas adelante. Maruca vivió toda su vida en La Cancha y, hasta su fallecimiento a principios de la década de 1970, nunca dejó de reunir a sus vecinas y vecinos en la ceremonia del *pillan kutral*. En una región caracterizada por las grandes sequías, estas ceremonias que Ángela y Maruca levantaron por tantos años, son hoy recordadas como cruciales para el desarrollo productivo de la comunidad, puesto que tenían la fuerza necesaria para hacer llover.

> La Maruca hacía reuniones. Hacía, así como rogativas pero en la *ruka* (casa) nomás, con la familia (Bernarda Campos, 2022).

18 Las nietas no llegaron a conocer a este abuelo, pero recuerdan que los Paillañanco eran una familia muy antigua de la zona.

19 Expresión local para referir a una práctica habitual.

> Mi abuela hacía rogativa. Y era muy aguatera, llovía mucho. Lo hacía ahí en La Cancha, ahí me crie yo. Una tapera[20] más arriba de lo de la tía Juana. Yo era muy chica pero como era la regalona (la nieta mimada) me llevaba. Era chica, ocho años tendría. Rogativa levantaba, hacía llover… eh… ¡Tronaba la cordillera! Yo me acuerdo porque esa tarde terminaba su ceremonia y llovía. ¡Y como llovía! Qué lindo, el campo. Los animales ¿sabe como estaban? Y se juntaban todos porque eran todos familiares. Cantidad de chicos. Todos iban, con sus parejas y con sus hijos. Se juntaban varios. (Nilda Paillañanco, 2022).

Además de hacer estas rogativas familiares, Maruca asistía y colaboraba en los grandes *camarucos* que se levantaban en la zona como, por ejemplo, el que Prosperina Cayuman levantaba en la pampa de un cerro, cerca del Río Lepa:

> Sabía ir mi abuela, con mi abuelo Carlos, mi abuelo Ricardo, el papá de mi mamá. A caballo sabían ir al *camaruco.* Hasta allá arriba donde está la hija de Prosperina. Entre Prosperina y Maruca se ayudaban. Ella… unas con otras. Mi abuela Maruca venía una semana a ayudarle a Prosperina acá. Y Prosperina iba una semana ayudarle a mi abuela allá. Eran dos viejitas que se ayudaban mucho. Eran viejitas. (Nilda Paillañanco, 2022).

Al recordar estas prácticas ceremoniales, las narradoras destacan las reciprocidades entre las mujeres. Las "cabecillas"—como Maruca y Prosperina—un año eran "visitantes", llegando "con su gente" unos días antes de la ceremonia para ayudar con todos los preparativos, y, al año siguiente, recibían y atendían a los contingentes como anfitrionas (Ramos, 2005). Estos compromisos mutuos de reciprocidad fueron fundamentales para restaurar los lazos familiares en ese contexto histórico atravesado por distintos acontecimientos críticos de violencia y desestructuración. Y, en estas biografías, son las mujeres las que funcionaron como los eslabones claves en la regeneración de los vínculos y relacionalidades con las que, una y otra vez, se reconstruyó comunidad.

Los compromisos afectivos entre mujeres perduraron en las generaciones siguientes. Cuando las ancianas fallecieron, la hija de Maruca, Juana Castillo --casada con un hermano de Prosperina Cayuman—fue la custodia de las prendas de plata del *camaruco* y quien aseguró que, cada año, estas estuvieran presentes en la ceremonia: "ella presta las prendas para el *camaruco,* las que heredó de la cuñada de ella que sabía hacerla" (Alejandro Castillo 2006, hijo de Juana Castillo. e. Ana Ramos).

A pesar de los esfuerzos por llevar adelante una vida tranquila en comunidad, Maruca Paillañanco, al igual que su madre y sus hermanas, enfrentó numerosos episodios de violencia. En 1938 se crea la Gendarmería Nacional, con carácter de policía militarizada federal, para actuar en beneficio de la acumulación de capitales –tierras y mano de obra-- de una elite local. Esta fuerza, nombrada en las memorias como "los gendarmes", también operó en los territorios circundantes de los ríos Montoso y Lepa. Maruca, junto a su madre Ángela y su hija Juana, no solo vieron como torturaban a los hombres de sus familias obligándolos a abandonar los campos y a

20 Escombros o vestigios de casas que ya no se encuentran habitadas

hacer trabajos forzosos en las estancias, sino que también sufrieron los "azotes" de esta policía militarizada para que los privados puedan adueñarse y alambrar los territorios en los que ellas habitaban. Atrincheradas en sus *ruka* (casas), ellas enfrentaron los desalojos, con el fin último de persistir en el territorio que les iba quedando.

> Un *winka* (blanco invasor) nos querían desalojar de acá… éramos varios, era mi abuela, y yo, mi tío y mi mamá. Yo estaba con mi madre, y yo no me iba a ir, cuando me vinieron a desalojar vino con un jefe de tierras de acá de Esquel, me dice 'usted tiene el desalojo, le dejamos dos meses de plazo para que se vaya'. 'No, yo no me voy a ir, le dije, porque yo estoy con mi madre y cuido mi madre'. Mi madre era viuda y yo estaba sola también, y entonces mi madre le dijo 'yo no me voy'… sería en tiempo de los gendarmes, yo no recuerdo. (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)
>
> Mi abuela sabía tener más de 100 chivas, ovejas, vacas… cantidad de animales. Ahora en La Cancha no hay nada, se borraron, lo vendieron todo. Ahí estaba mi abuela viva, mi abuela Maruca. El *winka* le alambró con policía, las sacaban a azotes… las castigaban. Y le alambraron todo, le dejaron pedacito. Ahí en la cancha quedo sucesión de María y Carlos, todavía no los borran. Quedó el nombramiento de ellos. (Nilda Paillañanco, 2022).

Maruca Paillañanco falleció en el año 1974, a los 66 años, en su *ruka*. Al igual que su madre Ángela y su abuela Paula, vivió hasta sus últimos días en el territorio de La Cancha y sus memorias circulan, hasta el día de hoy, por toda la región del noroeste de Chubut.

Palabras finales: biografías de mujeres narradas por mujeres

Estas biografías entraman diversos fragmentos de *gütxam* (historias verdaderas) relatados mayormente por mujeres. Se trata de relatos biográficos con centro en las trayectorias de María Chana Pichun y Ángela Calfinahuel, en los que emergen también como protagonistas sus madres, hijas y nietas. Las historias de vida de todas ellas gravitaron en una misma región, en torno a los ríos Montoso y Lepa, en la provincia actual de Chubut. Aun siendo distintas las distancias recorridas por cada una de estas mujeres, así como diversos los entornos históricos y políticos que condicionaron sus movimientos, se trata, en todos los casos, de mujeres sobrevivientes de las violencias estatales y protagonistas de la refundación persistente de sus comunidades.

A modo de palabras finales, nos detenemos en los nuevos encuadres de la memoria que produjeron sus biógrafas, hijas y (bis)nietas que hoy viven en los mismos territorios rurales. Al traer a la superficie de la memoria la vida de sus ancestras, las enunciadoras invierten el interjuego de luces y sombras de las historias más públicas de comunidad, para resaltar y opacar experiencias del pasado de formas alternativas a las dominantes. Al hacerlo, ellas crean relatos compartidos del pasado en clave femenina, con poder performativo para producir nuevos sentidos y expectativas sobre el curso de la historia. Coincidimos con Mariela Pena (2022) en que

los recuerdos heredados y narrados por nuestras interlocutoras no solo permiten acceder a los significados que esas memorias producen, sino, además, poner en valor la potencialidad que tienen los mismos en contextos de batallas que pueden ser consideradas más íntimas o privadas.

A continuación, entonces, reflexionamos sobre esta acción femenina de biografiar la vida de mujeres, retomando las reflexiones sobre el silencio con las que iniciamos este artículo.

Primero, las biografías de María Chana y de Ángela revierten los protagonismos masculinos generados por los archivos, los documentos y la sucesión legal vía patrilinaje. Los aparentes olvidos o vacíos sobre los liderazgos de mujeres devienen, con los relatos de estas biógrafas, en tramas detalladas y compartidas de recuerdos. Esos detalles e hilvanados comunes no solo evidencian la continua e ininterrumpida transmisión de esos relatos –aun de formas subterráneas—, sino también la relevancia que esas experiencias pasadas ha tenido para las mujeres que las resguardaron. Se trata de un mandato de custodia sobre ciertos silencios "en espera" (Dakhlia, 1998), tal como indicó Maruca a su hija Juana en el siguiente *nglam* (consejo): "Ella (Maruca) me decía que se llamaba Paula Painafilú, la madre de ella, mi abuela. Siempre decía 'hay que saber quién era mi madre'" (Juana Castillo, 2006; Ana Ramos, XX)

En general, estas mujeres no produjeron documentos escritos en los expedientes burocráticos, pero dejaron un gran legado de conocimientos valiosos para organizar la vida en comunidad. Ellas ocuparon los lugares sociales de *lonko* o cabecillas que las memorias más públicas fueron asociando con los hombres, pero también otros lugares. Con la puesta en valor de las trayectorias femeninas, la memoria se enriquece al incorporar otros roles, cuyas funciones también fueron centrales en los procesos de formación de comunidad, como los de las sanadoras, las parteras y las *pillan kushe* (autoridades ceremoniales). Además, con la irrupción de estas lideresas en la historia, el pasado deja de contarse exclusivamente con el lenguaje monolítico del historicismo --de la política racional (Povinelli, 2002) y la burocracia estatal (Roseberry, 2000)--, para incluir otros en los que las fuerzas del territorio también son parte de la agencia histórica, o el "hacer llover", una forma de generar las condiciones materiales para reorganizarse como comunidad. Aun cuando las mujeres fueron frecuentemente excluidas de los espacios donde se hablaba el lenguaje estatal, ellas siguieron conversando en otros espacios y en otros lenguajes, encuadrando experiencias heredadas en historicidades contrapuestas al historicismo oficial.

En segundo lugar, estas biógrafas, al asumirse como narradoras, impugnan los protocolos y etiquetas conversacionales en las que los hombres conversaban mientras las mujeres cebaban mate. Asimismo, en la medida en que las vocalidades (Trouillot, 1995) femeninas tienen más presencia en los *gütxam* o relatos históricos, también la van teniendo en los *trawun* o asambleas donde se discuten agendas comunitarias y se toman decisiones. Ahora bien, los eventos narrativos en los que estas biografías se fueron construyendo fueron, en ambos casos, conversaciones entre mujeres. En estos espacios exclusivos, las mujeres habilitan una complicidad recíproca en torno a ciertos presupuestos, verdades implícitas sobre lo que ocurrió en el pasado y silencios significantes de experiencias dolorosas (Ramos y Stella, 2022; Bleger, 2023).

En estas conversaciones entre mujeres se construyen biografías para autorizar el posicionamiento político y afectivo de un "nosotras". Al reordenar las relaciones sociales en el pasado, ellas se reubican como herederas de un protagonismo histórico y extienden aquella complicidad femenina hacia sus madres y abuelas. El "nosotras" implícito en las biografías reúne tanto a las

biógrafas como a las ancestras, unas y otras se piensan a sí mismas y se reconocen mutuamente como agentes de transformación en las historias en curso de sus comunidades. Con ese sentido de agencia, ellas producen sus propios proyectos políticos dentro y fuera de sus comunidades. Estos últimos, como ellas mismas los describen, pueden ser tan imperceptibles -- como, por ejemplo, al tratar de generar lazos familiares entre personas que "están solas"-- o tan aparentemente mínimos --como, por ejemplo, apropiarse de cargos de vocería para traspasarlos solo entre mujeres[21]. Las biógrafas con las que conversamos, no solo iluminan los lugares sociales de las mujeres en el pasado, sino que también asumen el compromiso –cotidiano y sin exceso de palabras—de generar, promover, ocupar e intercambiar lugares de enunciación y acción para, desde allí, orientar las luchas de su pueblo desde las coordenadas de sus propias experiencias como mujeres mapuche. Si bien esto no es tema de este artículo, no queríamos dejar de mencionar que, por ejemplo, las biógrafas de María Chana Pichun son hoy reconocidas referentes de su Pueblo por acompañar las luchas colectivas, pero también por hacerlo mientras recrean un "nosotras" de maneras específicas. Al participar, diagnosticar y tratar de resolver, ellas buscan, además de defender el territorio y seguir levantando un pueblo, cambiar los entornos más cercanos en los que ellas sufrieron tanto.

Con algunas de las narradoras de estas biografías nos conocemos desde hace mucho tiempo y hemos compartido, en distintas ocasiones, ciertas confidencias sobre experiencias dolorosas propias, de madres y abuelas. Entonces, y sobrevolando lo que no puede ser dicho aquí, quisiéramos agregar una tercera y última reflexión.

Es notorio el modo en que las biógrafas, tanto de María Chana como de Ángela, ponen en relieve el contraste entre lo que recuerdan y lo que olvidan. En los relatos, las mujeres tienen nombre, dicen palabras, expresan sentimientos y hacen cosas valiosas y positivas, mientras que los hombres se asemejan a fantasmas sin nombres. "Ellos" aparecen momentáneamente para generar nacimientos, pero de inmediato sus presencias se esfuman o se vuelven borrosas: "No recuerdo como se llamaba su marido", "Ella vino de Chile, y quedó en Chile su padre, tal vez muerto, tal vez vivo", "Mi abuela se vino a instalar en ese lugar, pero yo no sé si vino solita y se casó después… eso no lo sé".

Estas presencias fantasmales (Carsten, 2007) se podrían explicar como una estrategia poética de contraste para poner en valor la agencia histórica de las mujeres e, incluso, como resultado de ciertos contextos históricos: por un lado, la existencia de un circuito de transmisión muy exclusivo –doméstico y privado-- entre abuelas, madres y nietas; por el otro, la ausencia real de los hombres en sus vidas.

> Mi padre se crio acá, pero su padre se mandó una macana y se tuvo que ir de vuelta, se fue a sus pagos de vuelta. Según él, mi padre, es lo que dijo. Y mi abuela quedó sola, con los hijos. (Bernarda Campos, 2022)

21 Estos ejemplos surgen específicamente de contextos rurales en los que las mujeres mapuche encaran desafíos importantes en el seno de sus comunidades, sin objetivar, mucha veces, la orientación de sus acciones en un texto explícito.

> Entonces ahí mi abuela falleció, y el hijo mayor, que era mi padre, siempre anduvo en la macana y fue a la cárcel. (Bernarda Campos, 2022)

Pero también, como expresan en esta conversación dos mujeres, los silencios pueden estar expresando dolores y enojos compartidos:

Mujer 1: porque mi padre era así…muy sargentón para enseñarte. No te enseñaba, no te explicaba bien… te retaba y te trataba mal. Más como mujeres parece que éramos cualquier cosa, entonces en mí dije no voy aprender nada de él. Así que no lo aprendí. Con mi mamá sí.

Mujer 2: te lastimaban…te dejaban marcada. Si a ellos lo trataron así quizá…pero no es culpa nuestra. Mi papá no me enseñó, más que hacer adobe y a sembrar. Quizá eso fue lo que nos impulsó a salir adelante, el decir ´no, yo no quiero esta vida'. [22]

Por lo tanto, en algunos casos, esos silencios pueden expresar "una forma de contestación o de protesta" (Dakhlia, 1998, p. 78), esto es, una crítica colectiva a las relaciones patriarcales que marcaron sus propias vidas, y una forma colectiva de hacer justicia a través de los relatos.

"*Mi mamá sufrió, ella era como nosotras*", dice Bernarda al terminar su relato. Tal como ella reflexiona, esas experiencias similares entre mujeres de distintas generaciones se articulan en historias que todavía pugnan por salir a la luz, con el fin de habilitar un nuevo y emancipado sujeto político (Jimeno, 2007). Al reconstruir las biografías de sus madres, abuelas y bisabuelas, estas mujeres buscan reconfigurar y resignificar su propia historia familiar y personal como parte de una historia más amplia de pueblo. Biografiar en clave femenina es, en definitiva, una práctica artesanal que consiste, parafraseando a Walter Benjamin (1973), en sumergir el material de los recuerdos en las experiencias propias, para luego retransmitirlos con las huellas de una memoria encarnada.

Bibliografía

ASAD, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Humanity Books, 1973.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. 3. ed. México: Ítaca, 2008.

BENJAMIN, Walter. El narrador. *Revista de Occidente*, Santiago de Chile, n. 129, 1973.

22 Por una cuestión de respeto y confidencialidad sobre un tema tan delicado, decidimos omitir los nombres de las interlocutoras.

BLEGER, Mariel. *Atravesar el viento blanco: recuperar territorio en clave femenina (Historias de desujeción de mujeres mapuche).* Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

BRIONES, Claudia. Navegando creativamente las yeguas del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, Argentina, n. 40, p. 49-70, 2014.

BRIONES, Claudia N. *Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos*. 1. ed. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2020.

BRIONES, Claudia; RAMOS, Ana. Los porqués del "de acá nos van a sacar muertos". Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Córdoba, v. 9, n. 17, 2020.

CARSTEN, Janet. *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*. Malden: Blackwell, 2007.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Nueva York: Princeton University Press, 2000.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

DAKHLIA, Jocelyne. De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?. *Memoria e Historia*, Madrid: Marcial Pons, 1998.

DE OLIVEIRA, Joao P.; SANTOS, Rita D. C. M. Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización. *Desacatos: Revista de Ciencias Sociales*, México, n. 70, p. 16-29, 2022.

DWYER, Leslie. A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. In: Genocide, Truth, Memory, and Representation. Durham y Londres: Duke University Press, 2009. p. 113-146.

FALS BORDA, Orlando. *El Presidente Nieto: historia doble de la Costa II*. Bogotá: Carlos Valencia, 1981.

FIORI, Ayelen. *"Las luchas que heredamos": Una etnografía sobre la reconstrucción de memorias en Boquete Nahuelpan (Chubut).* Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2023.

FOUCAULT, Michel. Nacimiento de la biopolítica. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Madrid, n. 30, p. 119-124, 1997.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Aída. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *La Ventana*, v. 18, p. 7-39, 2003.

JIMENO, Miriam. Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 5, p. 169-190, 2007.

MCCOLE, John J. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Nueva York: Cornell University Press, 1998.

MUSANTE, Marcelo; PAPAZIAN, Alexis; PÉREZ, Pilar. Campos de concentración indígena y espacios de excepcionalidad en la matriz estado-nación-territorio argentino. In: LANATA, J. L. (Comp.). *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectivas transdisciplinar.* San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-CONICET, 2014.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus*, v. 7, n. 1, p. 120-145, 2017.

PEÑA, Mariela. Hacia una voz propia y feminista en el movimiento campesino de Santiago del Estero. *Revista Investigaciones Feministas*, v. 8, n. 1, p. 245-266, 2017.

PEÑA, Mariela. Movimientos socio-territoriales y "cuerpos-memoria": un abordaje desde la narrativa autobiográfica de una lideresa campesino-indígena. *Polis: Revista Latinoamericana*, Santiago, Chile, v. 21, n. 63, p. 167-185, 2022.

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006.

POVINELLI, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.

RAMOS, Ana. *Trayectorias de aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2005.

RAMOS, Ana; STELLA, Valentina. El silencio como posicionamiento colectivo. La emergencia de lo político cuando las mujeres 'callan juntas'. In: *X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace: Experiencias cotidianas en horizontes inciertos: implicancias*

para el quehacer antropológico. Buenos Aires: Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2020.

RAMOS, Ana; RODRÍGUEZ, Mariela (Eds.). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2020.

ROSEBERRY, William. Hegemonía y el lenguaje de la contienda. In: *Taller Interactivo: Prácticas y representaciones de la Nación, el Estado y la Ciudadanía en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2000.

SANTISTEBAN, M. Kaia. *Entrelazando mundos a través del Lawen: Procesos políticos y afectivos de la memoria*. Tesina de Licenciatura en Antropología. Universidad Nacional de Río Negro, Río Negro, 2019.

SHAW, Rosalind. Displacing Violence: Making Pentecostal Memory in Postwar Sierra. *Cultural Anthropology*, Estados Unidos, v. 22, n. 1, p. 66-93, 2007.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

La memoria despierta: identidad, revalorización y (re)lectura del pasado desde el presente

DR. VALVERDE, SEBASTIÁN

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas / Universidad Nacional de Luján, Departamento de Ciencias Sociales. Email: sebavalverde@yahoo.com.ar; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-8275-1734

DRA. VARISCO, SOFÍA

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas / Universidad Nacional de Luján, Departamento de Ciencias Sociales. Email: sofiavarisco@hotmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0688-6706

DR. ENGELMAN JUAN MANUEL

Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Email: jmengelman@hotmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9642-4945

Resumen

Nos proponemos abordar las biografías y trayectorias de las comunidades mapuches con las cuales trabajamos en proyectos de investigación y extensión. Nos referiremos a tres comunidades de Argentina, Kalfulafken en provincia de Buenos Aires, Takul Cheque y Wiritray en Norpatagonia. Buscaremos recuperar la memoria histórica de sus integrantes para presentar reflexiones de larga duración y dar cuenta de esa parte "no contada" desde la historia "oficial". A través de los relatos abarcaremos diversos períodos históricos y recuperaremos las vivencias de las familias indígenas que vivían en la zona antes de la creación del Estado-Nación. A su vez, analizaremos la revitalización de la memoria, que tuvo lugar a partir del año 2000, con el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y la formalización de diferentes comunidades. Donde comenzó a visibilizarse la organización etnopolítica y las formas de resistencia indígena para hacer cumplir sus derechos como pueblos preexistentes.

Palabras Clave

Trayectorias de vida
Comunidades mapuches
Provincia de Buenos Aires
Norpatagonia

Resumo

Propomos abordar as biografias e as trajetórias das comunidades mapuches com as quais trabalhamos em projetos de pesquisa e extensão. Faremos referência a três comunidades na Argentina: Kalfulafken, na província de Buenos Aires, Takul Cheque e Wiritray, na Norpatagônia. Buscaremos recuperar a memória histórica de seus membros a fim de apresentar reflexões de longo prazo e dar um relato da parte "não contada" pela história "oficial". Por meio das histórias, cobriremos diferentes períodos históricos e recuperaremos as experiências das famílias indígenas que viviam na área antes da criação do Estado-Nação. Ao mesmo tempo, analisaremos a revitalização da memória, que ocorreu a partir de 2000, com o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e a formalização de diferentes comunidades. A organização etnopolítica e as formas de resistência indígena começaram a se tornar visíveis para fazer valer seus direitos como povos pré-existentes.

Palavras Chave

Trajetórias de vida
Comunidades Mapuche
Província de Buenos Aires
Norpatagônia

Abstract

We propose to approach the biographies and trajectories of the Mapuche communities with which we work in research and extension projects. We will refer to three communities in Argentina, Kalfulafken in the province of Buenos Aires, Takul Cheque and Wiritray in Norpatagonia. We will seek to recover the historical memory of its members in order to present long-term reflections and to account for that part "untold" from the "official" history. Through the stories we will cover different historical periods and we will recover the experiences of the indigenous families that lived in the area before the creation of the Nation-State. At the same time, we will analyze the revitalization of memory, which took place from the year 2000 onwards, with the recognition of the rights of native peoples and the formalization of different communities. The ethnopolitical organization and the forms of indigenous resistance to enforce their rights as pre-existing peoples began to become visible.

Key Words

Life trajectories
Mapuche communities
Province of Buenos Aires
Norpatagonia

Introducción

"(…) Todo está guardado en la memoria.
Sueño de la vida y de la historia (…).

La memoria despierta para herir
a los pueblos dormidos
que no la dejan vivir
libre como el viento".

CANCIÓN POPULAR DEL ARTISTA LEÓN GIECO, ÁLBUM *BANDIDOS RURALES*, 2001.

Como señala la canción de un músico popular muy conocido en la Argentina, León Gieco, el pueblo indígena mapuche del sur argentino nos enseña aspectos que se creían ocultos, desconocidos para el conjunto de la sociedad, que en momentos de revalorización de la identidad aparecen una y otra vez como parte fundamental de las trayectorias del grupo, así como de los recorridos que van conformando ese "nosotros". Esa memoria grupal es clave para comprender los orígenes, recorridos, vivencias y luchas actuales de los pueblos originarios.

El pueblo mapuche (*mapu* = 'tierra', *che* = 'gente'), es uno de los grupos originarios de mayor importancia demográfica y nivel de reconocimiento público en los países del cono sur de América del Sur. Tanto en Chile como en la Argentina, ha mantenido crecientes conflictos con propietarios privados y algunos niveles estatales, a veces entrelazados con dichos intereses. Este pueblo indígena sobrevivió a los ataques genocidas llevados a cabo en ambos lados de la cordillera de los Andes a fines del siglo XIX (Radovich y Balazote, 2009).

En la Argentina, el pueblo mapuche es el más numeroso demográficamente. Sus habitantes residen en las provincias de Neuquén, Río Negro, Buenos Aires, Chubut y, en menor medida, Mendoza, Ciudad de Buenos Aires, Santa Cruz, Córdoba, La Pampa y Santa Fe. Como resultado de las migraciones, también hay integrantes en las restantes provincias.

Las regiones de la provincia de Buenos Aires y una de las zonas de asentamiento en la región Norpatagónica que abordaremos para el presente trabajo (Mapa Nº 1) corresponden a un área de asentamiento previa a la denominada "Conquista del Desierto" que tuvo lugar a finales del siglo XIX y que implicó el avasallamiento y la conquista de los territorios de los pueblos indígenas, el exterminio de miles de ellos, la apropiación de sus territorios, el confinamiento de las familias sobrevivientes en territorios más marginales y el avance de la frontera que ocupaba hasta ese momento el Estado-Nación argentino en formación más hacia el sur y el oeste.

MAPA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA. SE DESTACA EL SECTOR DE "CARHUÉ", PARTIDO DE ADOLFO ALSINA, PROVINCIA DE BUENOS AIRES (VER MAPA Nº 2) Y EL CORREDOR DE LOS LAGOS DE NORPATAGONIA ARGENTINA QUE CORRESPONDE AL MAPA Nº 4. FUENTE: INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL.

En el caso de la provincia de Buenos Aires, abordaremos la localidad de Carhué (ver mapa Nº 2) donde se encuentra la comunidad mapuche Kalfulafken compuesta por familias que se autorreconocen indígenas. Estas viven en distintas partes de la localidad y trabajan en actividades diversas, cuestión común a muchas comunidades urbanas, ya que no poseen tierras comunales. Es importante señalar que Carhué está situada cerca de la Zanja de Alsina, una de las fronteras que constituyen un verdadero hito del siglo XIX asociado con la estrategia del exministro de guerra Adolfo Alsina para expandir el control sobre los territorios indígenas mediante la construcción de comandancias militares y fortines. Por lo tanto, es fundamental adoptar un enfoque antropológico con una perspectiva histórica profunda, que nos permita establecer un contexto temporal y espacial más amplio para la investigación y reconsiderar los procesos de negación e invisibilización de los pueblos indígenas en la región.

A partir de la internalización en los propios indígenas de múltiples prejuicios, producto del contexto de violencia directa e indirecta que caracterizó el desarrollo del siglo XX, fue que gran parte de los integrantes de este pueblo experimentaron un proceso de "desadscripción étnica". Además, a ello se le suma el prejuicio largamente extendido (pero totalmente refutado por el consenso académico actual) de que el pueblo mapuche es un supuesto "invasor" del vecino país de Chile, que habría exterminado a los "verdaderos" indígenas locales (los tehuelches), así como a otros grupos locales, como pampas, poyas, etc. Este conjunto de condiciones llevaron a que los mapuches no expresaran públicamente su identidad y muchos aspectos de la propia cultura se mantuvieran en el ámbito privado (al igual que sucedió, como veremos luego, con la comunidad Tacul-Cheuque), durante muchos años.

Esto se empieza a revertir a partir de las décadas de 1960-1970 en el marco de un proceso de emergencia y conformación de organizaciones de base étnica -que se consolidaron con el devenir democrático de 1983- que vienen logrando (con paulatinos avances y grandes dificultades) variados niveles de reconocimiento por parte de entes estatales y no estatales. Su accionar ha generado profundos cambios sociales, políticos y culturales en la región, ya que es uno de los pueblos con mayor presencia en la Argentina (Valverde, 2010; Delrio, et al., 2010). A la vez, estos procesos se sustentan y retroalimentan en las crecientes dinámicas de "reemergencia", "reactualización de la identidad" y "transfiguración étnica" (Bartolomé y Barabas, 1996), en plena coincidencia con lo que ocurre con otros pueblos en el resto del país y de América Latina.

Desde mediados de la década de 1990, las organizaciones y comunidades mapuches poseen una creciente presencia y visibilidad pública y la capacidad de plantear sus demandas ante los diferentes niveles estatales, la opinión pública y variados sectores políticos y sociales. Los pueblos indígenas y el pueblo mapuche se fueron convirtiendo, a lo largo de estos años, en un grupo social sumamente destacado en algunos ámbitos regionales (Valverde, 2010; Delrio et al., 2010).

A partir de este recorrido se explica la sanción, desde el retorno de la democracia, de diferentes legislaciones que implicaron un viraje de las políticas, que pueden caracterizarse como "asimilacionistas" e "integracionistas" -predominantes en gran parte del siglo XX- hacia la aplicación de diferentes acciones enmarcadas dentro del denominado "indigenismo de partici-

pación" (Gorosito Kramer, 2008)[1]. Entre ellas podemos mencionar la reforma de la Carta Magna Nacional, las provinciales y las normativas de algunos municipios con presencia indígena. Gracias a ello, con la reforma de la Constitución Nacional del año 1994, se modificó el arcaico capítulo que databa de 1853 y se establece, en cambio, el Artículo 75, inciso 17, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos[2].

Este contexto que venimos describiendo resulta más propicio para que las y los integrantes de estas familias y comunidades comiencen un proceso de recuperación de diferentes vivencias y relatos que eran ocultados para evitar la discriminación. Asimismo, se han ido difundiendo -a vastos sectores sociales- las historias de despojos y persecución de la cual fueron objeto los pueblos originarios por desarrollar sus propias prácticas culturales. De hecho, muchas de ellas se debieron mantener y transmitir de generación en generación en el ámbito familiar y privado, tal como se viene reconstruyendo a través de testimonios etnográficos y de trabajos conjuntos de recuperación de la memoria oral entre comunidades, organizaciones y diversos sectores sociales, como veremos en las siguientes páginas.

Por otro lado, actualmente el pueblo mapuche sufre una intensa estigmatización, con crecientes conflictos territoriales. En muchos casos, "el conflicto mapuche" ocupa un lugar central en los medios de comunicación y en la opinión pública, inédita, que a partir de 2017. Estas campañas responden a ciertos intereses: las riquezas turísticas, inmobiliarias (en la zona cordillerana), hidrocarburíferas, mineras (en la zona de meseta), entre otras, de los territorios de Norpatagonia de donde son oriundas estas comunidades.

En el marco de la presente edición de *Memorias Insurgentes* nos proponemos analizar el proceso de revitalización de la memoria que tuvo lugar en las últimas décadas, pero que comenzó a acrecentarse a partir del año 2000, con el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y la formalización de diferentes comunidades. A la vez, haremos foco en cómo dicho proceso se dio en estrecha interrelación con las acciones para retornar al territorio de donde habían sido expulsados en el pasado (caso de Takul-Cheuque), para protegerlos de diferentes avances que amenazaban con apoderarse de ellos (Wiritray) o para repensar su reclamo en el tejido urbano (Carhué).

Deseamos retomar a Giménez (2009), quien trabaja con el célebre autor en los estudios de la memoria social Maurice Halbwachs, en su obra clásica *Les cadres sociaux de la mémoire*. Gilberto Gimenéz sostiene que "la memoria colectiva requiere de marcos sociales, uno de cuyos elementos es la territorialidad. En efecto, analógicamente hablando, la inscripción territorial es

1 Cabe destacar que la Argentina es un país federal que asigna a los Estados provinciales y municipales autonomía jurídica (siempre y cuando estén dentro del "espíritu" de la Constitución y las legislaciones del ámbito nacional). Por ello, existen diferentes niveles estatales que pueden legislar en relación con la cuestión indígena: el nacional (federal), el provincial y el municipal.

2 El Artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos; garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconoce la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; regula la entrega de otras, aptas y suficientes para el desarrollo humano (ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos) y asegura su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.

para la memoria colectiva lo que es el cerebro para la memoria individual" (2009, p.21). A través de esta perspectiva, comprendemos el proceso por el cual, a partir de los diferentes conflictos territoriales, se va dando lugar a la revalorización de la identidad asociada a la memoria y de las vivencias y recorridos relacionados con esos territorios.

Retomaremos las vivencias de estas familias indígenas que vivían en la zona antes de la conformación del Estado-Nación, que vieron sus vidas profundamente modificadas por la imposición de nuevas modalidades de vida que pusieron fin a muchas de sus prácticas tradicionales. Su propia identidad y concepción de familia, de comunidad, de sus recorridos y es decirse fue transformando quiénes son a lo largo del tiempo, en base a las diferentes experiencias.

Para el desarrollo de este artículo, recuperamos la experiencia de las investigaciones y labores que realizamos desde fines de la década de 1990 a través de diferentes proyectos, becas, tesis de grado y posgrado, y de la labor como investigadores e investigadoras.

Cabe señalar que el flujo hacia las ciudades no es un fenómeno novedoso. Desde mediados del siglo XX, múltiples contingentes de integrantes de los pueblos indígenas (aunque en muchos casos han ocultado, negado y, a veces, autocensurado su identidad) se instalaron en la periferia urbana de diferentes ciudades argentinas (Engelman, 2016). La zona de la provincia de Buenos Aires y de Norpatagonia no han sido una excepción. Los procesos de expulsión que ha generado Parques Nacionales —en el primer caso—, el avance de la mecanización y la propiedad privada, la transformación de los procesos productivos, el abandono de cultivos y el asalariamiento de la población en las localidades, las expropiaciones territoriales y la reproducción de violencias directas e indirectas forman parte de las causas estructurales que dinamizaron esos desplazamientos (Trinchero, 2010).

A partir del trabajo realizado, sabemos cómo, conforme pasaron las décadas, las familias no solo se instalaron en la periferia urbana gracias a la reproducción de lazos de parentesco y de afinidad, sino que a partir de la década de 1980 comenzaron un proceso de organización etnopolítico y de reconocimiento institucional que, como hemos mencionado, tuvo su epicentro en la reforma de la Constitución Nacional de 1994 (Engelman, 2021).

Los tres autores de este escrito formamos parte de proyectos de investigación y extensión[3]. Trabajamos en el ámbito de la Región Metropolitana de Buenos Aires (RMBA), el interior de la provincia de Buenos Aires (Carhué) y Norpatagonia desde una propuesta teórico-metodológica de investigación-intervención, en la que se destaca la realización de actividades de extensión y divulgación en articulación con las comunidades indígenas para visibilizar la presencia de los pueblos originarios y apoyar los reclamos, cuestiones fundamentales a la hora de acompañar la organización etnopolítica en el ámbito local y desnaturalizar los prejuicios que están profundamente arraigados en la sociedad.

3 Algunos de los proyectos a los que hacemos referencia son UBACyT Movilizaciones indígenas y de pequeños productores criollos en Norpatagonia y Chaco central y austral: trayectorias sociohistóricas, reconfiguraciones étnico-identitarias, transformaciones regionales, efectos y respuestas locales cuyo director es Sebastián Valverde; PICT 2020-01306 titulado "Jóvenes indígenas de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y del Conurbano Bonaerense: demandas contemporáneas en torno a la visibilización de la violencia y el racismo en el marco de la organización y transformación etnopolítica urbana" cuyo director es el Dr. Juan Manuel Engelman; UBANEX: "Indígenas en la ciudad: visibilización y organización etnopolítica en el marco de las transformaciones recientes", cuyo director es Sebastián Valverde y codirector, Juan Carlos Radovich.

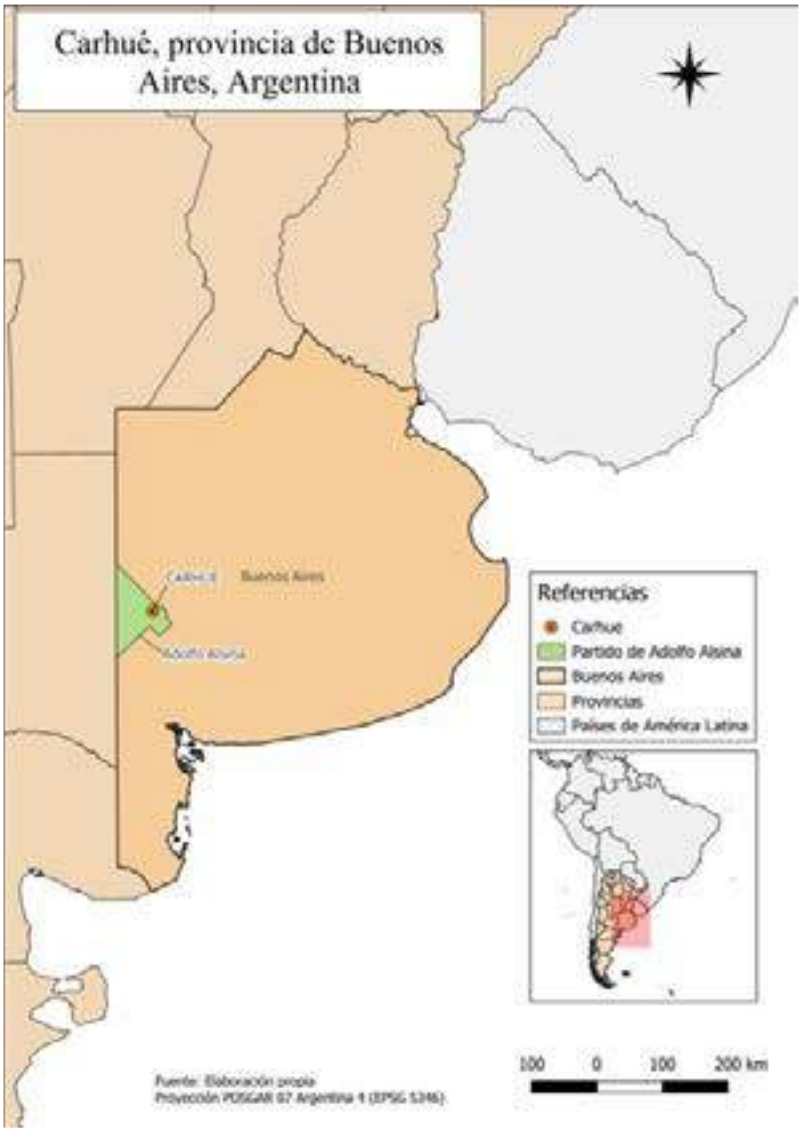
Vivenciar el territorio: la comunidad Kalfulafken y las historias familiares acerca de Carhué[4]

En los párrafos anteriores, detallamos las estrategias de avance sobre los pueblos indígenas, destacando el movimiento de la frontera bonaerense (Zanja de Alsina) y la campaña militar destinada a someter a los grupos étnicos de la Pampa y la Patagonia ("Conquista del Desierto"). Esto nos permitió definir, desde una perspectiva histórica prolongada, la región actual de la comunidad Kalfulafken (oeste de la provincia de Buenos Aires, en Carhué). También analizamos cómo las políticas de desarraigo y expropiación que enfrentaron los pueblos originarios están vinculadas con teorías genocidas, y que estos procesos de despojo llevaron a migraciones forzadas a lo largo del país. En el presente apartado, el objetivo es conectar lo expuesto anteriormente con los relatos de las familias de la comunidad Kalfulafken. Para ello, veremos, a través del relato de sus integrantes, la historia de la organización etnopolítica y las formas de resistencia de las familias de Carhué, un proceso que ha cobrado relevancia en las últimas décadas y que busca consolidar su presencia en el ámbito urbano. Analizaremos cómo estas familias han comenzado a cuestionar y distanciarse de los discursos promovidos por las instituciones estatales que históricamente han intentado dominar e invisibilizar a la población indígena en la región. Abordaremos la necesidad de obtener el reconocimiento oficial como comunidad a través de la tramitación de la personería jurídica, así como el establecimiento de nuevos vínculos con agrupaciones etnopolíticas, universidades y diversas instituciones nacionales y locales. Estos esfuerzos han llevado a la creación de nuevos espacios de participación y redes en la zona, buscando aumentar su visibilidad y fortalecer sus reclamos. De manera transversal, nos cuestionamos por el posible aporte de la Antropología Social y la etnografía en dichas situaciones como una herramienta que apoye los reclamos y las luchas de los pueblos.

De acuerdo con el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2022 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), en la provincia de Buenos Aires, que tiene una población total de 17.523.996 personas, algo más de 300.000 se identifican como miembros o descendientes de pueblos indígenas (lo cual representa un 2% del total) (INDEC, 2024). El pueblo mapuche es uno de los más numerosos. En la localidad de Carhué, que se encuentra en el partido de Adolfo Alsina dentro de esta provincia, se registraron 17.552 habitantes, de los cuales una proporción algo mayor a la media provincial se identifica como perteneciente o descendiente de un pueblo indígena. En lo que respecta a la provincia de Buenos Aires, hay diversas comunidades organizadas en municipios cercanos a Carhué. A modo de ejemplo, podemos nombrar Tornquist, Bahía Blanca, Trenque Lauquen, General La Madrid, entre otros[5].

4 La información desarrollada en este apartado es resultado de la investigación realizada en la tesis de doctorado titulada "Presencia histórica y organización etnopolítica del pueblo mapuche en Carhué, provincia de Buenos Aires" (Varisco, 2023).

5 Respecto a esto, y como expresión de la presencia de poblaciones indígenas en la provincia de Buenos Aires, se puede consultar el siguiente mapa, disponible en: https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=1utpFLB3lyp5-UxuCFbr5fx0eqiU&ll=-36.9057927883002%2C-61.01949235326454&z=6. Accesso en: XX/XX



UBICACIÓN DE CARHUÉ EN EL PARTIDO DE ADOLFO ALSINA, PROVINCIA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA.
FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA.

En todos los casos, se trata de ámbitos de asentamiento de las poblaciones indígenas antes de la denominada "Conquista del Desierto", de finales del siglo XIX, que se destacó por el avance del Ejército y el corrimiento de los pueblos indígenas hacia el sur y el oeste. En este primer apartado abordaremos cómo la organización etnopolítica de Kalfulafken busca visibilizar su presencia ancestral en la región y desafiar la historia oficial para mostrar las persecuciones, desplazamientos e invisibilización que sufrieron sus antepasados y que aún afectan su situación actual. Para comprender esto, examinaremos, a través de los testimonios de sus miembros, la organización etnopolítica y estrategias de resistencia de las familias de Carhué. Este proceso ha cobrado importancia en las últimas décadas y busca afianzar su presencia en el entorno urbano de Carhué.

Inicialmente, es preciso aclarar que en el año 2018, el equipo de trabajo de los proyectos de investigación y extensión recibió una solicitud específica de apoyo para gestionar la personería jurídica de una comunidad indígena con el fin de obtener su reconocimiento oficial por parte del Estado Nacional. Este trámite es un proceso de formalización para el reconocimiento del Gobierno a nivel municipal, provincial y nacional, lo que resulta crucial para poder presentar solicitudes y negociar con las diversas instancias estatales (Engelman et al., 2018). Dado que se trata de un procedimiento administrativo y burocrático complejo, que requiere la presentación de numerosos documentos, como censos, historia comunal, reglas y formas de organización, a menudo se vuelve necesario recurrir a profesionales y a otras comunidades que ya han completado este proceso para avanzar con las gestiones correspondientes. La forma de trabajo fue en colaboración con la comunidad, siguiendo un enfoque participativo y de coinvestigación (Carenzo y Fernández Álvarez, 2014). La metodología se fundamentó en la perspectiva de la Antropología Social y empleó una triangulación de técnicas etnográficas, recolección de fuentes y análisis de la literatura existente.

Es importante señalar que las entrevistas serán retomadas mediante un enfoque que pondrá el énfasis en la población étnica, su conexión con el pasado y el territorio, puesto que el proceso de territorialización se fundamenta en la organización social, la individualización y la distinción, a través de los lazos afectivos e históricos de los miembros (Pacheco de Oliveira, 2010). Aquí proponemos analizar los relatos históricos a través del concepto de "ngutram" planteado por Cañuqueo (2005), que se refiere al género discursivo mapuche de la memoria histórica. Según la autora, este género es relatado por las generaciones anteriores, y quien lo cuenta comparte lo que ha recibido de sus mayores o personas cercanas. Una característica clave es que se basa en referencias temporales y espaciales diferentes a las de la narrativa histórica occidental. Lo enriquecedor del término es que ofrece una interpretación única de los eventos, que distingue al narrador y a sus oyentes. Finalmente, lo esencial es cómo se valora el hecho histórico y su relevancia en el presente.

Yo esas historias me enteré por una abuelita que era Cejas que una vuelta hablando cuando la conocí me contaba esas vivencias de sus padres en esos lugares (Referente de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre de 2018, Carhué).

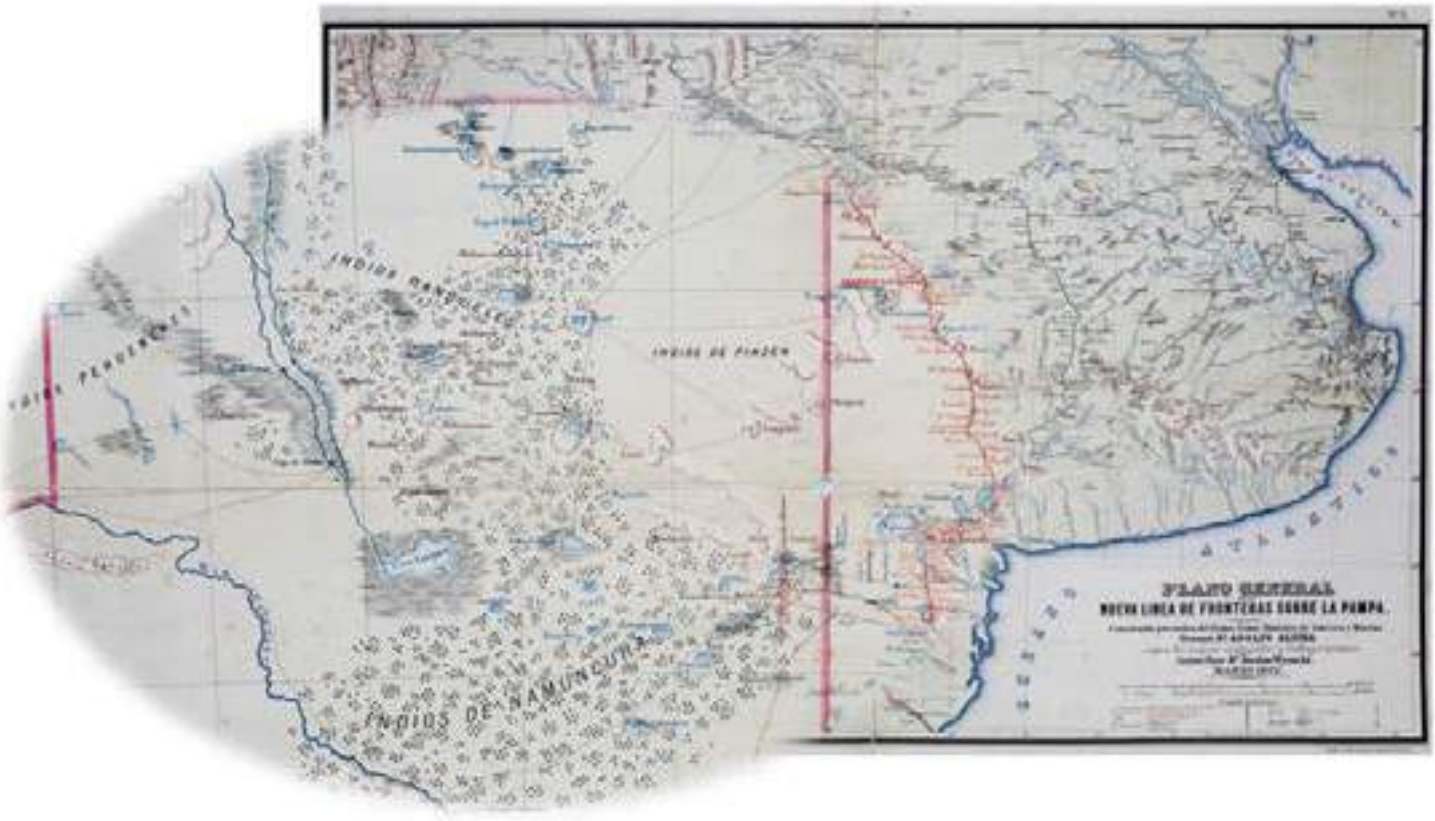
Hemos constatado que, en la región, los combates bélicos han perdurado como símbolos patrióticos del Estado Nacional argentino y se han revalorizado como puntos turísticos, como es el caso del Fortín Centinela, ahora en proceso de restauración para el turismo. Esta situación refleja una negación de los hechos históricos y sus responsabilidades, con una revalorización de los combates y las campañas militares. Mariano Nagy (2013) observa que en los museos de la última frontera bonaerense se omiten las prácticas de sometimiento y se presenta una visión que idealiza las campañas militares, retratando a los indígenas como figuras del pasado en extinción, sin incluir las voces de las comunidades actuales cercanas a los antiguos fortines.

AL DORSO DE LA FOTO DICE "FORTÍN CENTINELA EN VATEUNE" (EN EL REVERSO ESTÁ ESCRITO "RANCHO PRIMITIVO: 1884").
FUENTE: ARCHIVO HISTÓRICO DE CARHUÉ, DEPENDIENTE DEL MUSEO REGIONAL DR. ADOLFO ALSINA.

A partir de estos hechos y con el objetivo de respaldar la presencia histórica de la población indígena en la región y los reclamos actuales de la comunidad Kalfulafken, observaremos que en los relatos y registros se identifican antiguos lugares de asentamiento de las familias que fueron desplazadas o, posteriormente, arrasadas por la inundación del lago Epecuén en 1985. En las entrevistas y conversaciones hemos notado que, para ubicar estos asentamientos, se hace referencia constante a los fortines. Esto refleja cómo la frontera bonaerense y las diversas estrategias militares dejaron una marca duradera en la región y en sus habitantes.

> Y fortín por acá había uno, y por allá otro, y acá por el lado de Guaminí había otro. Porque según él [se refiere a su padre] era la zona toda india acá. Guaminí, todo eso acá. Inclusive un año trabajando en un campo, acá que es de Sotobia, no sé si estará todavía, encontramos acá nomás cerquita que también era de los indios, y encontramos las puntas de flechas con piedras todo eso que el hombre no quería que lo tocara, nada (Integrante I de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre de 2018, Carhué).

En las visitas a las familias en los distintos barrios para realizar el censo poblacional y las entrevistas para reconstruir la historia (datos requeridos en la tramitación de la personería jurídica) han surgido variadas referencias a las historias de las familias indígenas del lugar, en contraposición a la idea — presente en el sentido común— de la ausencia de pueblos originarios en los ámbitos urbanos. Dicha "supuesta" ausencia de población originaria en Carhué es una cuestión que queda rápidamente refutada cuando se indaga tanto en las entrevistas, los registros de archivo e incluso en la toponimia de la zona donde aparecen una inmensidad de nombres indígenas, como es incluso el nombre mismo de la ciudad, Carhué (en lengua mapuche "mapudungún" o "mapuzungún" significa "lugar verde"). Por un lado, podemos ver que en los mapas de finales del siglo XIX aparecen referenciadas por los mismos militares sobre las poblaciones indígenas en la zona:



PLANO GENERAL DE LA NUEVA LÍNEA DE FRONTERAS SOBRE LA PAMPA [MATERIAL CARTOGRÁFICO] CONSTRUIDO POR ORDEN DEL EXMO. SEÑOR MINISTRO DE GUERRA Y MARINA CORONEL DR. ADOLFO ALSINA, SEGÚN LOS MEJORES MATERIALES Y TRABAJOS PROPIOS POR EL SARGENTO MAYOR DN. JORDAN WYSOCKI. BUENOS AIRES: LITOGR. DE ALB. LARSCH, MARZO 1877. FUENTE: BIBLIOTECA NACIONAL, WYSOCKI, JORDAN, 1839-1883 [AMPLIACIÓN PROPIA].

A su vez, en los relatos familiares se cruzan y entrelazan las referencias sobre distintas familias que están en la zona desde antes de la formación de Carhué como ciudad (año 1949)[6].

> Los que más se conocían acá los que eran más indios eran los Pita que yo conocí. Pita es una familia grande india, esos sí vivían cuando yo era pichón vivían en las tolderías allá atrás vivían como los indios vivían con casas de chapa... (Integrante I de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre de 2018, Carhué).

Y acá por lo que yo escuché de mi padre estaban los Pita que yo a la india vieja la conocí también, eso conocía yo gran parte de los indios Pita (Integrante II de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 21 de noviembre de 2018, Carhué).

6 Nicolás Levalle fue designado por el ministro de guerra Adolfo Alsina para dirigir la campaña al sudoeste de la provincia de Buenos Aires. En el año 1876 ocupó Carhué y le dio el nombre de Adolfo Alsina. Luego, en 1949 la declararon ciudad y le devolvieron su nombre ancestral, Carhué.

La casa mencionada estaba situada en lo que hoy es el barrio Los Hornos, al otro lado del terraplén y cerca del lago Epecuén, hasta que la gran inundación de 1985 la destruyó junto con los animales. Actualmente, con el agua ya retirada, son visibles los antiguos cimientos de la construcción. El lugar donde se asentaron y nacieron los hijos de Juana Pita ahora es reclamado por la comunidad Kalfulafken debido a su gran importancia como antiguo punto de encuentro familiar y su proximidad al lago, que es crucial para los mapuches por su valor ritual y sus propiedades curativas, pero se enfrentan con la constante dificultad de no contar con documentos que respalden la propiedad (sobre este punto, es necesario destacar que es un requerimiento y forma de legitimidad que instauró el mismo Estado que persiguió, discriminó y expropió sus tierras). Queda claro, como se destaca en Valverde (2010), que a menudo surge el problema de tener que probar los derechos sobre territorios de los que fueron desplazados mediante trámites que verifican la autenticidad indígena desde una perspectiva que no considera la complejidad de los procesos históricos que involucran a los pueblos indígenas. Por lo tanto, las prácticas y memorias transmitidas dentro del entorno familiar juegan un papel crucial en los procesos de revalorización y en las reivindicaciones aún pendientes.

FAMILIA PITA EN LAS TIERRAS MENCIONADAS DONDE SE VE PARTE DE LA CASA (DE IZQUIERDA A DERECHA TÍO, ABUELA PITA, PAPÁ, MAMÁ Y TÍAS DE JUAN PITA). FUENTE: FOTO APORTADA POR JUAN PITA (NIETO DE JUANA PITA) PARA LA RECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA COMUNAL EN EL TRÁMITE DE LA PERSONERÍA JURÍDICA.

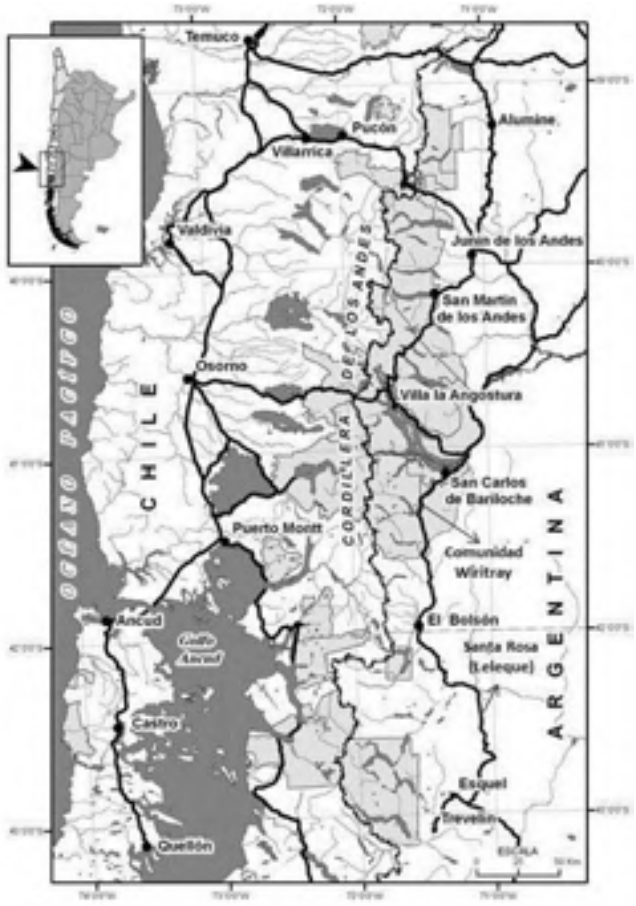
Continuamente aparece en los relatos la importancia de las aguas curativas y saladas del lago Epecuén (nuevamente se destaca una toponimia mapuche), por lo que las familias tendieron a asentarse en las inmediaciones y lo reconocen como espacio de ceremonias y cura de personas y animales:

> Y sí, me contaba mi viejo que los indios metían los caballos para curar los caballos metían entre el agua salada. Metían todos los caballos adentro para curarlos. No, el Epecuén... hoy no sé, pero antes tenía toda clase de minerales tiene, pero hoy con toda esta inundación se llenó de agua... (Integrante I de la comunidad Kalfulafken, entrevista personal, 22 de noviembre de 2018, Carhué).

Incluso Calfucurá (cacique y figura con creciente influencia, a mediados del siglo XIX en el territorio de Salinas Grandes, La Pampa) una de las últimas cosas que aconsejó a sus descendientes fue: "¡Pueden negociar todo, menos Carhué y Choele Choel! Esas no deben caer nunca en poder de los blancos" (Noceti, 2013, p.31). Así, en distintos momentos de la historia, Carhué y el lago Epecuén surgen como un lugar fundamental para los pueblos indígenas.

Las comunidades mapuches del Parque Nacional Nahuel Huapi: territorios, memoria e identidad

Abordaremos en este caso la región de Norpatagonia (norte de la Patagonia argentina) en el Parque Nacional Nahuel Huapi y sus dos municipios aledaños. El área norte del parque corresponde al departamento Los Lagos de la provincia del Neuquén (que no analizaremos aquí) y la margen sur de esta área protegida corresponde al departamento Bariloche de la provincia de Río Negro (ver Mapa Nº 4).



MAPA 4: CORREDOR DE LOS LAGOS DE NORPATAGONIA ARGENTINA. FUENTE: CARTÓGRAFO EDUARDO R. GARCÍA. ELABORADO SOBRE DATOS PERTENECIENTES A LA DIRECCIÓN CATASTRO DE LA PROVINCIA DEL NEUQUÉN. LABORATORIO DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA FORESTAL, COORDINACIÓN DE POLÍTICAS FORESTALES, MINISTERIO DE ORDENAMIENTO TERRITORIAL, PROVINCIA DE NEUQUÉN.

Está ampliamente documentada la presencia de las familias indígenas que dan origen a las comunidades aquí presentadas antes de la puesta en funciones de diversas instituciones centrales en el desarrollo social y político regional. Entre ellas, se encuentra la Colonia Agrícola Pastoril Nahuel Huapi (1902), primera organización administrativa que da cuenta de la presencia del Estado-Nación en la zona. Posteriormente, la Dirección de Parques Nacionales (una de las más destacadas en la zona). También esta presencia es anterior a la conformación de la efectiva frontera con el vecino país de Chile, que tiene lugar en la década de 1930 (en el cual empieza a oficiar la cordillera de los Andes también de límite administrativo, ver mapa Nº 4). Recién en la década de 1930, con la inauguración del ferrocarril que une esta zona cordillerana con el Atlántico y Buenos Aires, se permite la reorientación regional hacia el Atlántico, aumenta la articulación con la capital argentina Buenos Aires y la ruptura de las vinculaciones con el Pacífico (donde se fue consolidando el estado chileno) que fueron la tendencia durante mucho tiempo.

Durante el siglo XX se dio un proceso de negación de la identidad indígena. Sin embargo, se mantenían muchas prácticas en el ámbito privado, familiar. Esto, además, ha hecho que muchas de esas prácticas no fueran reconocidas como propias de los pueblos originarios.

En las últimas décadas, con el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios y como consecuencia de décadas de lucha, comenzó a gestarse este proceso de revitalización de la identidad, la memoria y el autorreconocimiento como parte del pueblo mapuche. Se profundizó en la década de 2000, y con mayor intensidad en 2010, a partir de diversos grupos familiares que residen en las localidades de la zona —principalmente Bariloche y, en menor medida, Villa La Angostura y El Bolsón— que históricamente se autodefinían y eran visibilizados públicamente como "pobladores"[7] (en gran medida, como resultado del proceso histórico de invisibilización y ausencia de reconocimiento como indígenas) que comenzaron a adscribirse y reivindicarse públicamente como pertenecientes al pueblo mapuche, demandando al Estado su formalización como "comunidades".

Estos procesos se enmarcan claramente en lo que Pacheco de Oliveira (1999) ha caracterizado tempranamente como "viajes de vuelta", lo cual en muchos casos implicó el retorno a ámbitos de los que fueron expulsados o debieron abandonar en el pasado. Este es el caso precisamente de la comunidad Tacul-Cheuque.

Por otro lado, es necesario comprender que estos flujos en sentido rural-urbano que se fueron dando a lo largo de décadas no implicaron el fin de los fluidos vínculos entre los integrantes que fueron instalándose, progresivamente, en Bariloche y Villa la Angostura (o bien en parajes periurbanos) y sus familiares que permanecieron en el campo. Por el contrario, la reproducción de interrelaciones con el territorio del conjunto de estas familias urbanas-rurales es expresión de su importancia como parte fundamental de la identidad del grupo, lo que a su vez permite comprender las crecientes movilizaciones protagonizadas desde la década del 2000 hasta la fecha, en defensa de aquellos territorios (Valverde, 2023).

7 Para la categoría de "pobladores", ver Tato Vázquez (2021).

"La parte indígena de los mayores fue muy complicada"[8]. Ser indígena en un contexto de estigmatización, persecución y pérdida del territorio

El primer caso que analizaremos en la región de Norpatagonia es el de la Comunidad Tacul-Cheuque ubicada en la zona de Villa Tacul[9], que recibe esta denominación por ser familia de los primeros pobladores del lugar, cercana a la Villa Llao Llao, cuya imagen más difundida es la postal turística del Hotel Llao LLao[10], de cinco estrellas, donde se efectúan importantes cónclaves nacionales e internacionales, a unos 30 km de la ciudad de San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro.

Poco se sabía acerca de la familia Tacul en Bariloche hasta que, en 2007, los Tacul se establecieron en sus territorios ancestrales (la Villa Tacul). Con este accionar, reclamaron el reconocimiento como comunidad mapuche bajo el nombre "Tacul Cheuque".

La zona se encontraba originariamente en la jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi, pero actualmente corresponde al municipio de San Carlos de Bariloche (ya que en la década de 1950 esta zona pasó a ser ejido municipal). La comunidad está conformada por siete familias, todos descendientes de Ismael Tacul y Jesusa Cheuque.

En 1902, le otorgaron a Ismael Tacul el permiso para residir en la zona que actualmente corresponde a Villa Tacul. Practicaron la cría de animales y el cultivo hasta 1954, año en que fueron desalojados por Parques Nacionales (cuando ya había fallecido Ismael Tacul), quienes debieron trasladarse a la ciudad de Bariloche y comenzaron a vivir en uno de los barrios populares, donde padecieron situaciones de pobreza y discriminación.

La recuperación de las tierras de la familia Tacul en los 2000 generó fuertes repercusiones en la opinión pública local y agudas controversias en diversos sectores sociales e institucionales (como el municipio de Bariloche). La zona en litigio constituye un área lujosa y muy codiciada por el turismo.

Desde hace algo más de una década desarrollamos un trabajo de recuperación de testimonios de una de las hijas de Ismael Tacul (ya fallecida) y las nietas, que son las actuales autoridades de la comunidad. Entre los diferentes testimonios, nos interesa rescatar menciones a las persecuciones del cual eran objeto los mayores por expresar diferentes aspectos de la cultura mapuche, lo que llevó en muchos casos a no transmitirlas (o hacerlo fragmentariamente) a las nuevas generaciones.

8 Testimonio de las pobladoras de las comunidades en los talleres realizados.

9 La inclusión de esta historia ha sido acordada con la conducción del Lof Tacul-Cheuke con quienes se trabaja articuladamente desde hace años, cumpliendo con los preceptos del Consentimiento Libre Previo e Informado.

10 El hotel Llao Llao fue construido por Parques Nacionales en la década de 1930 (en una zona de bellísimos paisajes de bosques, lagos y montañas) como parte de la política de afianzamiento de la presencia en la zona de frontera, con una impronta aristocrática, europeizante y con el objetivo de promover la actividad turística. Con los años se convirtió en una de las postales emblemáticas de la Argentina y símbolo de la Patagonia.

> (…) ellos no te hablan de sus costumbres, porque nunca pudieron decir que hacían una ceremonia. Nosotros hicimos una ceremonia hace poco, y la gente pasa y te mira con desconfianza, y la situación de ellos era peor, porque suponete que hacían una ceremonia, le mandaban la policía, los acusaban de estar haciendo brujería y los metían presos (…). Más que nada decís: "mirá todo lo que ellos pasaron, todo lo que sufrieron" y pensás hagamos algo, y nos preguntábamos ¿qué se puede hacer?

Lo mismo destacan en los testimonios en relación con la ceremonia; por ello, la hacían de todas formas en el ámbito privado:

> Incluso la ceremonia desde que ellos llegaron nunca las hicieron porque si lo hacían directamente los acusaban no sé, de brujería y con el peligro de que la amenaza era encarcelarlos. Y de todas maneras su ceremonia así en privado lo hacían, pero no podían hacer una ceremonia grande, o una rogativa, nada, no podían hacer nada de eso porque se hace afuera. En cambio adentro de la ruca, de su pedacito de tierra, alrededor de la casa si lo hacían.

Otro ejemplo en esta línea es en relación con las lenguas. Es muy común recabar testimonios que refieren "a que los mayores la hablaban", pero "no se la enseñaban a las nuevas generaciones" para protegerlos del racismo y la persecución que padecían por desarrollar dicha práctica cultural. Esto explica, en el caso de algunos grupos, que las lenguas sean escasamente conocidas (y habladas) en la actualidad.

El segundo caso que analizaremos en esta región cercana a Bariloche es el de la comunidad Wiritray, que se asienta en la jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi, en la provincia de Río Negro, unos 25 km al sur de la ciudad de San Carlos de Bariloche (ver mapa Nº 4), en la margen norte del Lago Mascardi ("Relmu Lafken" en mapudungún, que significa "Lago de los siete colores"). Desde hace más de un siglo, se asientan en esta zona las familias Inaleff, Treuque y Rauque, que hace más de una década se conformaron como "comunidad Wiritray". En esta misma línea del valor que posee el territorio, deseamos mencionar el caso de diversos integrantes mayores de la familia, que al jubilarse han "retornado" al ámbito rural y mantienen su vivienda en la ciudad, como comentaba uno de sus hijos.

Los testimonios registrados revelan la creciente preocupación, a principios de la década de 1990, por la situación del territorio ancestral, ante los rumores del posible canje de deuda externa por tierras en los Parques Nacionales, operación denominada "verde por verde"[11]. En palabras de una dirigente de la comunidad:

> (…) nosotros nos empezamos a dar cuenta, y empezamos a pensar y ocurre un hecho estratégico, que nos hace ver que si nosotros no la peleábamos, íbamos a perder todo. Y en realidad fue

11 Se denominaba "verde por verde" a la operación que empezó a circular en la década de 1990 en los primeros años de la gestión de Carlos Saúl Menem (1989-1999) de canje de áreas de los Parques Nacionales por deuda externa.

cuando María Julia Alsogaray [12] plantea verde por naturaleza.

> Yo estaba en Buenos Aires, pero bueno desde ese lugar empezamos a darnos cuenta… por eso también vuelven Ester Treuque y Adolfo Montenegro a lo que sería el espacio territorial [a la casa de la abuela Clarisa en Relmu Lafken que residía allí], después vuelve [a lo de la abuela Delicia] Lucía Rauque y Julio Gallardo, vuelven por esta cuestión.

Uno de los "disparadores" de este pedido de formalización como "comunidad" fue que el concesionario del camping agreste (ubicado en la cabecera norte del Lago Mascardi) cada vez avanzaba más sobre el territorio ancestralmente utilizado por las familias que integran los Wiritray.

De los relatos surge claramente el "quiebre" que implicó esta situación, la sensación de que se perdía una de las cosas más preciadas, que hace a la propia historia de las familias e individuales -como parte de estas-. Esto lo observamos claramente entre los actuales integrantes de la comunidad, quienes señalan: *"(…) no podemos perder este lugar (…) acá es donde perdimos los dientes, acá es donde tuvimos una infancia linda (…) este es el espacio que uno vivió"*.

Ante un nuevo llamado a licitación del camping, estas familias indígenas solicitaron a la Administración de Parques Nacionales la suspensión de dicha acción y, al mismo tiempo, elevaron un proyecto de manejo del área de acampe agreste por parte de la propia comunidad (con autodeterminación y administración de sus propios recursos). Acorde con el creciente reconocimiento social y jurídico hacia los pueblos originarios que ya se estaba dando para aquel momento, en el año 2000, la Administración de Parques Nacionales dio lugar a este pedido.

Desde hace más de 20 años aproximadamente, los integrantes se organizaron y administran el área de acampe. Con esta modificación sustancial, intensificaron el desarrollo de diferentes actividades turísticas en su territorio ancestral, lo que ha implicado un importante cambio en la relación con el territorio.

Para poder comprender esta revalorización de la memoria y la identidad, es necesario dar cuenta de la migración de población indígena hacia los centros urbanos y la relectura y revalorización de la propia cultura en dicho ámbito no tradicional. En este sentido, se debe considerar que las ciudades tienen la particularidad de poner en contacto a conjuntos de residentes de distintas regiones y comunidades, y de incentivar el hecho de asociarse como forma de enfrentar la adversidad que supone la migración. También constituyen ámbitos particularmente apropiados para establecer relaciones con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales (Aravena et al., 2005). la recreación de las culturas indígenas en las ciudades no implica renegar de las nuevas pautas de la ciudad, ni dejar de integrarse a ella, ni

12 María Julia Alsogaray fue una figura emblemática de la derecha neoliberal argentina y del gobierno de Carlos Saúl Menem (1989-1999), fue secretaria de Medio Ambiente de la Nación bajo la presidencia de este último. En dicho cargo, su gestión fue polémica por los incendios forestales en esta región de Norpatagonia y por los rumores de canje de áreas de los Parques Nacionales para saldar la deuda externa. En sus visitas a esta zona, en más de una oportunidad esta funcionaria fue destinataria de "escraches", marchas de protesta o entredichos con funcionarios y empleados de su administración.

tampoco romper las vinculaciones con los ámbitos de origen: estos procesos pueden darse en simultáneo y hasta reforzarse entre sí.

"A veces me dan ganas de volver a esa época y estar con los abuelos y preguntarle"[13]. Reflexiones finales: territorio, revitalización de la identidad y memoria

"Todo está guardado en la memoria", titulamos el inicio de este trabajo. Lo analizado en estas páginas nos permitió visualizar hasta qué punto la propia constitución de ese "nosotros" por parte de los diversos integrantes de las comunidades mapuches de Norpatagonia y la provincia de Buenos Aires está estrechamente ligada a esas vivencias que seleccionamos como representativas. Entre ellas se encuentran la prohibición de practicar las ceremonias y el valor que le despierta su propio territorio desde su infancia misma (transmitido de generación en generación). De allí la reacción cuando se da el avance sobre los territorios por parte de agentes privados. Desde ya, lo que presentamos es una pequeña síntesis donde seleccionamos testimonios representativos. Retomamos la definición de Rodríguez (2004) quien —inspirada en Halbwachs— entiende a la memoria, no como "(…) la mera conservación de recuerdos o hechos del pasado (…) sino una compleja construcción, dinámica, procesual y no azarosa, en la que tanto recuerdos individuales como colectivos, experiencias pasadas y situaciones presentes se intrincan inexorablemente" (Rodríguez, 2004, p. 152).

La perspectiva por la que optamos ha implicado, en pos de circunscribir las disputas por los territorios, entender a estos últimos -parafraseando a Bartolomé (1997)- como un referente donde escribir la identidad colectiva, una articulación simbólica no solo material y productiva. Por su parte, Bello sostiene: "*En el territorio étnico, tiempo y espacio se conjugan, ya que allí ha transcurrido la experiencia vital que da sustento a la memoria histórica de la sociedad*" (Rodríguez, 2004, p. 98). Retomamos lo planteado por este último autor cuando señala que "*la integración entre territorio y subjetividad de la vivencia identitaria se produciría sobre todo cuando los grupos sociales adquieren una conciencia de sí mismos*" (Rodríguez, 2004, p. 98).

El testimonio que tan gráfica y emotivamente brindó una de las pobladoras de las comunidades —que utilizamos de subtítulo en estas palabras finales—, sintetiza muy claramente la concepción de memoria social que concebimos y con la cual deseamos cerrar este artículo. El interés de nuestra interlocutora por "preguntarles a los abuelos" y volver a "esa época", si bien refiere al pasado, está indisolublemente ligado a las vivencias actuales, al afianzamiento de la unidad y la identidad grupal y la revalorización desde el presente de las experiencias pasadas y de múltiples aspectos de su propia identidad actual. El pueblo mapuche en las últimas décadas ha efectuado un formidable proceso de revitalización de la memoria social en el que no solo se

13 Testimonio de una de las participantes de talleres de memoria, al recabar los relatos de los mayores, en las comunidades mapuche del Parque Nacional Nahuel Huapi.

trata de un "recordar" el pasado, sino una forma de dar sentido a los procesos de luchas actuales, a los tan mentados "viajes de vuelta" (Pacheco de Oliveira, 1999). Pero una característica es que esta revalorización actual que se ha ido registrando de la experiencia de ser mapuche en Bariloche, en los barrios, en el "alto" o en "Carhue", no implica una contradicción con las representaciones e interpretaciones acerca de los orígenes, sino que, al contrario, refuerzan el sentido de pertenencia del grupo, como acertadamente ha señalado Pacheco de Oliveira (2010) en relación con los denominados "indios misturados" de Brasil. Continuar indagando en estas dinámicas — tal como hicimos en este artículo— constituye un aspecto fundamental para comprender todo lo que implica, cómo se construye y representa ese "nosotros" en oposición a uno o varios "otros".

Bibliografía citada en el texto:

ARTIGOS EM PERIÓDICOS E CAPÍTULOS DE LIVRO

ARAVENA, Andrea; GISSI, Nicolás; TOLEDO, Gonzalo. Los mapuches más acá y más allá de la frontera: identidad étnica en las ciudades de Concepción y Temuco. *Sociedad Hoy*, n. 8-9, p. 117-132, 2005.

BENGOA, José. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, n. 29, p. 7-22, 2009.

CAÑUQUEO, Lorena. Los ngutram: relatos de trayectorias y pertenencias mapuches. Ciudad de Buenos Aires: VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo. Sección Etnohistoria, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, 2005.

CARENZO, Sebastián; FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, María. De la investigación-acción a la etnografía colaborativa: aportes para (re)pensar el vínculo con organizaciones sociales desde ámbitos universitarios. In: GÓMEZ SOLÓRZANO, M.; PACHECO REYES, C. (comps.). *Trabajo informal, economía solidaria y autogestión: precariedad laboral y resistencia en la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Peña Lillo/Continente, 2014.

DELRIO, Walter; LENTON, Diana; PAPAZIAN, Alexis. Agencia y política en tres conflictos sobre territorio mapuche: Pulmarí / Santa Rosa-Leleque / Lonko Purrán. *Sociedades de Paisajes Áridos y Semi-áridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas*, n. 2, p. 125-146, 2010.

ENGELMAN, Juan. Migración étnica y condiciones de vida urbana al sur del Área Metropolitana de Buenos Aires. *Alteridades*, v. 26, n. 52, p. 67-79, 2016.

ENGELMAN, Juan et al. Etnización de la práctica política de la dirigencia indígena en los Gobiernos Locales de la Región Metropolitana de Buenos Aires. *Antropologías del Sur*, v. 5, n. 9, p. 151-171, 2018.

GIMÉNEZ, Gilberto. Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, v. 21, n. 41, p. 7-32, 2009.

GOROSITO KRAMER, Ana María. Convenios y leyes: la retórica políticamente correcta del Estado. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 28, p. 51-65, 2008.

KROFF, Laura. Apuntes conceptuales para una antropología de la edad. *Avá*, n. 16, p. 171-187, 2009.

NAGY, Mariano. Los museos de la última frontera bonaerense y sus narrativas acerca de los pueblos indígenas. *Revista del Museo de Antropología*, v. 6, n. 1, p. 79-90, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el nordeste de Brasil. *Desacatos*, n. 33, p. 13-32, 2010.

RADOVICH, Juan Carlos; BALAZOTE, Alejandro. El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio. In: GHIOLDI, G. (comp.). *Historia de las familias mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo de la margen Norte del lago Nahuel Huapi*. Villa la Angostura: Archivos del Sur, 2009. p. 35-51.

RODRÍGUEZ, Lorena. Reflexiones acerca de la memoria y los usos del pasado a partir del análisis de un caso en el Noroeste argentino: Departamento de Santa María (provincia de Catamarca). *Cuadernos de Antropología Social*, n. 20, p. 151-168, 2004.

TRINCHERO, Hugo. Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. *Revista Espacios*, n. 46, p. 106-123, 2010.

VALVERDE, Sebastián. Demandas territoriales del pueblo mapuche en área Parques Nacionales. *Avá*, n. 17, p. 23-36, 2010.

VALVERDE, Sebastián. El pueblo indígena mapuche en Argentina, 1992-2022: treinta años de revitalización de la identidad, movilizaciones e interpelación al Estado. *Investigación & Desarrollo*, Barranquilla, v. 31, p. 199-250, 2023.

VARISCO, Sofía; ENGELMAN, Juan. Pueblos indígenas en Argentina: marco legal vigente y su aplicación en torno a los procesos de organización etnopolítica y resistencia. *Acta Hispánica*, n. IV, p. 33-45, 2022.

LIVROS

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto; BARABAS, Alicia. *La pluralidad en peligro: procesos de transfiguración y extinción cultural en Oaxaca: chochos, chontales, ixcatecos y zoques*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1996.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI, 1997.

BELLO, Álvaro. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2004.

ENGELMAN, Juan. *Identidad étnica y práctica política en el sur del conurbano bonaerense*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2021.

MÉNDEZ, Laura. *Estado, frontera y turismo: historia de San Carlos de Bariloche*. 1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

NOCETI, Emilio Ricardo. *Los Curá y su liderazgo en la nación mapuche*. 1. ed. Bahía Blanca: Editorial Ceferino Misionero, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Entrando e saindo da 'mistura': os índios nos censos nacionais*. In: *Ensaios em antropologia histórica*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.

RADOVICH, Juan Carlos. *Impacto social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de Norpatagonia*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires, 2003.

TESES E TRABALHOS ACADÊMICOS

TATO VÁZQUEZ, Paula Lucía. *Los pobladores rurales del Parque Nacional Nahuel Huapi: estrategias familiares de vida, acciones e identidades de resistencia*. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, Argentina, 2021. Disponible en: http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2987. Accesso en:

VARISCO, Sofía. *Presencia histórica y organización etnopolítica del pueblo mapuche en Carhué, provincia de Buenos Aires*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Orientación Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 2023.

FONTES INSTITUCIONAIS

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2022*. Disponible en: https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165.Accesso en:

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS (INDEC). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados definitivos: población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios*. 1. ed. 2024.

Las múltiples vidas de un machi. Reconstruir los regímenes de alteridad indígena desde la biografía (Chile, 1940-2015)

The multiple lives of a machi: reconstructing indigenous otherness regimes through biography (Chile, 1940-2015)

ANNA POMARO

Instituto de Investigación sobre Desarrollo Sustentable (IRD),
Centro de Estudio sobre Población y Desarrollo. anna.pomaro@ird.fr

Resumen

Don Miguel es un machi mapuche que atiende a sus pacientes en un centro de medicina indígena en Santiago de Chile, servicio que brinda bajo el marco de las políticas multiculturales vigentes desde los años 90. A grandes rasgos, su vida refleja la historia de muchos Mapuche que, a lo largo del siglo XX, migraron desde el sur del país hacia las ciudades debido a políticas de despojo y asimilación impulsadas por el Estado chileno. Sin embargo, su biografía revela la complejidad de la realidad histórica mapuche y su relación con el Estado, desafiando las narrativas historiográficas dominantes sobre la identidad indígena. A contrapelo de una imagen homogénea y esencializada de la identidad mapuche, esta contribución moviliza la escala biográfica como herramienta epistemológica para explorar las variaciones históricas de la categoría mapuche, tal como la enmarca el Estado y la encarnan los individuos en experiencias ordinarias.

Palabras Clave

Biografías indígenas
Mapuche
Regímenes de alteridad
Machi

Resumo

Don Miguel é um machi mapuche que atende seus pacientes em um centro de medicina indígena em Santiago do Chile, serviço que oferece no âmbito das políticas multiculturais inauguradas pelo Estado chileno desde os anos 90. De modo geral, sua vida reflete a história de muitos mapuches que, ao longo do século XX, migraram do sul do país para as cidades devido a políticas de expropriação e assimilação promovidas pelo Estado chileno. No entanto, sua biografia revela a complexidade da realidade histórica mapuche e sua relação com o Estado chileno, desafiando as narrativas historiográficas dominantes sobre a identidade indígena. Em contraste com uma imagem homogênea e essencializada da identidade mapuche, esta contribuição utiliza a escala biográfica como ferramenta epistemológica para explorar as variações históricas da categoria mapuche, tal como enquadrada pelo Estado e vivenciada pelos indivíduos em suas experiências cotidianas.

Palavras Chave

Biografias indígenas
Mapuche
Regimes de alteridade
Machi

Abstract

Don Miguel is a Mapuche machi who treats his patients at an Indigenous medicine center in Santiago, Chile, a service he provides within the framework of the multicultural policies in place since the 1990s. Broadly speaking, his life reflects the history of many Mapuche who, throughout the 20th century, migrated from the southern part of the country to the cities due to policies of dispossession and assimilation imposed by the Chilean state. However, his biography reveals the complexity of the Mapuche historical reality and its relationship with the state, challenging the dominant historiographical narratives about Indigenous identity. In contrast to a homogeneous and essentialized image of Mapuche identity, this contribution uses the biographical scale as an epistemological tool to explore the historical variations of the Mapuche category, as framed by the state and embodied by individuals in ordinary experiences.

Key Words

Indigenous biographies
Mapuche
Regimes of otherness
Machi

Introducción

En las afueras de Santiago de Chile, don Miguel atiende a sus pacientes todos los miércoles y jueves en un centro de medicina indígena mapuche. Este hombre de 80 años es reconocido como un machi, autoridad que cuida de la salud física y espiritual de la comunidad.

La historia de vida de don Miguel se enmarca dentro de (y es en parte un reflejo de) configuraciones históricas específicas, marcadas por importantes cambios sociales y políticos. A grandes rasgos, su recorrido se asemeja al de muchos otros mapuche quienes, a lo largo del siglo XX, dejaron sus comunidades de origen, en el sur del país, para trasladarse hacia los centros urbanos como consecuencia de dos siglos de políticas de territorialización nacional, despojo de tierras y asimilación emprendidas por el Estado chileno. A principios de los años 90, con la vuelta a la democracia y la inauguración de nuevas políticas indígenas de corte multicultural, don Miguel pasó a formar parte de una de las primeras asociaciones mapuche urbanas reconocidas oficialmente por el Estado chileno, y ejerce hasta hoy sus funciones de machi bajo el umbral del programa de salud intercultural.

Comprender una vida implica recomponer el espacio social de existencias posibles en el que se desarrolla (Granger, 2020). En primera instancia, desenvolver los relatos biográficos nos permite entender "cuál es el régimen de alteridad que, en cada época, hace que la distinción entre 'nosotros' y 'los Otros' sea 'verdadera', los factores circunstanciales que determinan que la indianidad adopte una forma determinada" (López Caballero y Giudicelli, 2016). Pero también el enfoque biográfico nos permite visibilizar cómo, en cada momento histórico, no hay una sola forma posible para la indianidad y cómo ciertas formas aparecen más visibles y más legítimas que otras.

La trayectoria de don Miguel muestra que ocupar el lugar de mapuche legítimo hoy no implica en absoluto un apego inquebrantable al conocimiento tradicional y a la vida comunitaria no contaminada. Por el contrario, muestra que el proceso de construcción como autoridad mapuche puede tomar caminos inesperados y no siempre ajustarse a las narrativas y tendencias dominantes de cada época. Su historia de vida, recogida y reconstruida a partir de entrevistas realizadas en el marco de un trabajo de campo en Santiago entre 2014 y 2015, deja percibir brechas en las narrativas y tendencias historiográficas dominantes sobre lo indígena, mostrando cómo la realidad histórica mapuche y su relación con el Estado chileno han sido mucho más complejas y variables.

Aquí cuestionaremos cómo se construyeron estas relaciones con el Estado, tratando de captar las especificidades y diferencias entre don Miguel y sus contemporáneos: cómo este circuló dentro de las instituciones y cómo fue impactado, sacó provecho y resignificó las políticas estatales de las que fue objeto. A contrapelo de una imagen homogénea y esencializada de la identidad mapuche, esta contribución busca explorar las variaciones históricas de la categoría mapuche, tal como la enmarca el Estado y la encarnan los individuos en experiencias ordinarias (Bosa 2009) a escala biográfica. De esta manera, este artículo se inscribe en la continuidad de otros trabajos que adoptan un enfoque historizante de la indianidad (Pacheco de Oliveira 2019; Bensa 2006; Wittersheim y Bosa, 2009; Barker, 2011; López Caballero y Giudicelli, 2016) y

apuesta a que el relato biográfico permite profundizar en las modalidades de inserción dentro de la sociedad chilena como mapuche y en cómo estas se transforman en el tiempo y se construyen en interacción con las instituciones y agentes estatales y sus evoluciones.

[MAPA DE LA TRAYECTORIA DE DON MIGUEL]
MAPA DEL CENTRO SUR DE CHILE, ETAPAS DEL RECORRIDO DE DON MIGUEL.
FUENTE: ELABORACIÓN DE LA AUTORA A PARTIR DE STAMEN MAPS

"Fue un tremendo aprendizaje": educación en un internado misionero

Don Miguel nació en 1939, en una comunidad en los alrededores de Nueva Imperial, un pequeño pueblo a 30 km de Temuco. Apenas diez años antes, había concluido el denominado proceso de radicación de las familias mapuche que habían sobrevivido a la ocupación militar de sus territorios, llevada a cabo entre 1862 y 1883. Con esto, el recién nacido Estado chileno logró ocupar los territorios mapuche al sur del río Biobío, que se habían mantenido independientes durante toda la época de presencia española en Chile. Para los habitantes nativos, esto significó la pérdida de su autonomía política, el exterminio de gran parte de su población y el reasentamiento de las familias restantes en pequeñas porciones de terreno —las reducciones—, asignadas a través de títulos de merced entre 1884 y 1929 (Correa y Mella, 2009).

A partir de ese momento, las condiciones de vida dentro de las comunidades comenzaron a deteriorarse rápidamente, creando una crisis marcada por una fuerte presión demográfica sobre territorios demasiado pequeños y fragmentados para garantizar la subsistencia familiar (Bengoa, 1985). Estas circunstancias provocaron, desde mediados del siglo XX, un importante movimiento migratorio en el que los habitantes de las reducciones mapuche, principalmente jóvenes adultos, dejaron sus comunidades para dirigirse a las grandes ciudades del país, especialmente Santiago, en busca de mejores condiciones de vida.

Sin embargo, para don Miguel, su salida de la comunidad ocurrió a una edad mucho más temprana y en circunstancias distintas. Cuando aún era adolescente, dejó su entorno familiar y comunitario para estudiar: a los 14 años ingresó al internado de la misión de los frailes capuchinos en Boroa, a unos 12 km de Nueva Imperial.

En los años 50, la escuela de Boroa ya tenía una larga historia, ligada a la presencia de los capuchinos en la región de la Araucanía. Esta era una de las misiones que se habían establecido en el territorio al sur del Biobío desde mediados del siglo XIX, y cuya presencia había sido promovida por el gobierno chileno como estrategia de civilización y asimilación de los mapuche, especialmente a través de la educación de los niños (Pinto Rodríguez, 1993). El internado de Boroa funcionaba desde 1901, como anexo a la misión fundada en 1883, apenas terminada la campaña de ocupación de la Araucanía. En 1916, el internado podía acoger a 120 niños y el mismo número de niñas (Bengoa, 2000, p. 378).[1] Este, al igual que los otros internados capuchinos y anglicanos en la Araucanía, eran "los únicos espacios específicamente diseñados para educar a la población mapuche" (Díaz, 2008, p. 217).[2]

1 "En 1935 existía en el territorio del Vicariato 24 internados: 12 para hombres y 12 para mujeres, y son los siguientes: Boroa, Cunco, Padre Las Casas, Panguipulli, Puerto Saavedra, Purulón, Quilacahuín, San José, San Juan de la Costa, Vilcún, Villarrica y Toltén. […] En estos internados se educaban anualmente un promedio de 2.000 niños. […] La enseñanza era completamente gratuita. Para la pensión contribuían algunos padres de familia con una escueta cuota de dinero, o víveres, consistentes en trigo, papas y arvejas. (Mansilla Sepúlveda, Huaiquián Billeke y Pozo Menares, 2018)

2 A diferencia de las escuelas públicas, que comenzaron a establecerse en territorio mapuche a partir de la década de 1850 y que participaron en la estrategia colonial de poblamiento chileno de la frontera y la fundación de centros habitados. Su objetivo no era la asimilación de una raza incivilizada, sino "la formación en estos territorios de la frontera de la Nación de ciudadanos productivos e integrados a la cultura común que el Estado promovía como legítima». (Diaz 2008, p. 218)

Los capuchinos, como todas las órdenes misioneras, son organizaciones transnacionales que comparten y hacen circular un determinado repertorio de "tecnologías de conversión" (Bosa, 2015). Sin embargo, esto no impide que apliquen diferentes "estilos" de evangelización y civilización a nivel nacional o regional. Por ejemplo, Bastien Bosa muestra que los misioneros capuchinos de Colombia, a principios del siglo XX, practicaron la estrategia de apartar a los niños de sus familias y colocarlos en "orfanatos" (Bosa, 2015). Los capuchinos "bávaros" de la Araucanía utilizaron otra modalidad educativa: "llegaron a las familias mapuche y conquistaron a sus hijos [ofreciéndoles] acceso a la educación" (Mansilla Sepúlveda, Huaiquián Billeke y Pozo Menares, 2018).

Cuando ingresó en el internado, hacia 1953, el cambio no fue menor para don Miguel. Allí descubrió los diferentes ritmos, actividades y ritos de una religión que nunca antes había experimentado. Recibió educación y socialización católica, integrándose plenamente en la organización y actividades religiosas que marcaban la vida del internado:

> Primero íbamos a la iglesia en la mañana, a la misa, porqué todos los días había misa, después desayuno, después había un corto tiempo como recreo, después clase. Las clases terminaban como a las 4. Después de las clases, como hasta las 6 o las 7, ahí había un espacio en donde uno tenía que hacer algo dentro de la comunidad del internado. Algunos tenían que cortar leña, los más grandes. Había que llevar leña a la cocina, otros en la carretilla, otros ayudaban en la crianza de los cerdos, otros en las plantas, otros en la quinta, otros en la agricultura. Otros el aseo dentro del internado, en los dormitorios, otros en el patio, otros en el comedor. Y también otro puesto que era para atender a los curas, y en ese puesto había que ser una pareja, había que ser dos. Y a mí me eligieron para eso.

En las escuelas misioneras con internado, los capuchinos habían establecido como norma general "que nunca se dejase a los niños sin vigilancia y que los misioneros los trataran con mucho cariño para que durante toda su vida guardaran un buen recuerdo de la misión." (*Ibid*.). En el caso de don Miguel, este objetivo fue alcanzado:

> Y hasta el momento no me arrepiento porqué fue un tremendo aprendizaje de estar allá, internado más encima, fuera de mi casa, viviendo solo, con otra cultura, con otra idea, con otra forma de vida, fue tremendo. Primero chocante, encontrarse con dos culturas distintas; además que en ese tiempo hablaba muy poco castellano, casi nada. Pero eso no importaba, yo quería aprender, quería aprender, en el fondo era eso, yo quería aprender. Y yo, viéndolo ahora, lo veo como un tremendo aprendizaje, ¿no cierto? De conocer a la otra cultura, conocer la religión, más encima por dentro.

Don Miguel afirma que, ya entonces, se había sentido "conquistado" por el acceso a nuevos conocimientos, herramientas técnicas y todo un mundo diseñado no solo para disciplinar, sino también para encantar a los niños mapuche. Esta experiencia fue muy diferente de la que relatan muchos otros testimonios mapuche, que describen la violencia institucional vivida en el sistema escolar estatal, donde estaba prohibido y se castigaba severamente hablar el idioma nativo, el

mapuzungun, además de sufrir humillaciones y tropiezos (Lavanchy, 2009).

Este primer paso por las instituciones misioneras representó para don Miguel una experiencia de socialización con las instituciones y normas educativas de la sociedad chilena tan exitosa que, al terminar la escuela, quiso seguir estudiando. Gracias a la preparación recibida en el internado, logró inscribirse en la escuela secundaria, siendo uno de los pocos estudiantes mapuche en acceder a este nivel de educación en aquella época[3].

Una vez obtenido su diploma, un mejor dominio del castellano y adquirido un conjunto de referencias centrales en la sociedad católica chilena de la época, don Miguel se sintió lo suficientemente seguro como para dar un nuevo paso: migrar a la ciudad.

"Usted es muy distinto": ser un profesional mapuche en los '60

A principios de los años 60, don Miguel llegó a la ciudad de Concepción, donde completó sus estudios en un instituto nocturno y se graduó como contador. Los resultados de sus largos años de estudio, así como su socialización en el entorno escolar y urbano, le permitieron ingresar al mundo laboral como profesional, siendo contratado como contador por un empresario de Concepción. Su búsqueda de mejores oportunidades en la ciudad contrastaba con las trayectorias de los migrantes mapuche sin formación, quienes solían convertirse en trabajadores poco calificados, mal pagados y viviendo en condiciones de hacinamiento en las periferias de los grandes centros urbanos del país.

Un diálogo entre don Miguel y quien sería su futuro empleador resulta especialmente esclarecedor sobre cómo fue recibido como un joven mapuche "educado" en la sociedad urbana y en el mundo profesional:

> [A]l caballero le di muy buena impresión porqué me preguntaba:
> "¿Usted es Mapuche?".
> "Si" le dije.
> "¿Y habla bien el mapudungun? ¿Sabe hablar?"
> "Si."
> "¿Sabe de su cultura?"
> "Si."
> Entonces ahí al caballero le gustó mi forma de ser, porqué me dijo:
> "Yo todos los Mapuche que hay acá, que yo conozco", – antes no sabían hablar mucho castellano – "se nota de lejos que son mapuche. Dicen 'no, yo no soy Mapuche', niegan su origen, su

3 No fue hasta el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) que la inversión en educación aumentó de una séptima a una quinta parte del gasto público, permitiendo la construcción de unas tres mil nuevas escuelas en todo el país. Así, el acceso a la enseñanza secundaria y superior aumentó considerablemente, al igual que las estadísticas de alfabetización de adultos (Crow, 2013, p. 123)

> raza, y usted es muy distinto".
> Y yo le decía:
> "¿Como voy a renegar lo que soy? No es delito ser mapuche".
> "Te vamos a ayudar y todo – me decía –, a encontrar una pega. Vas a trabajar aquí".

En las palabras del jefe, relatadas por don Miguel, se pueden leer los estereotipos generalizados de la época sobre los mapuche: gente inculta que apenas sabe hablar español y que, además, es aún más estigmatizada cuando intenta distanciarse de esta asignación identitaria subalterna. Sin embargo, el nivel de educación de don Miguel, su capacidad para "hablar bien el español" y su "forma de ser" lo convirtieron en un mapuche insólito e ideal a los ojos de su empleador. Formado en instituciones respetadas, con buenos resultados académicos y modales "civilizados", don Miguel era, a principios de los años 60, el prototipo del indígena modelo del que habla la historiadora Joanna Crow al referirse a otra trayectoria mapuche excepcional: la del poeta Sebastián Queupul.

Queupul, al igual que don Miguel, se formó en la misión capuchina de Boroa y en la anglicana de Pelal, se graduó en la Escuela Normal de Victoria y encontró el éxito como poeta tras trasladarse a Santiago. Según Crow, "era en cierto modo el indígena ejemplar: [...] se había beneficiado del sistema educativo y estaba en proceso de modernización y urbanización. A través de su carrera, Queupul demostró que un mapuche podía triunfar en Santiago" (Crow, 2013, p. 125).

Circulando en ambientes profesionales calificados, reservados a chilenos educados, con un bagaje de conocimientos y habilidades que lo distinguían tanto de la imagen como de la condición social del mapuche común, don Miguel poseía todos los elementos para ser considerado un indígena ejemplar: alguien que supo adaptarse a las costumbres dominantes y reconocer las ventajas de la educación, sin pretender ocultar su imborrable diferencia.

Gracias a este trabajo, a los 26 años, en 1965, don Miguel llegó a la capital, Santiago, una vez más en condiciones excepcionales:

> Justo en ese tiempo a mi jefe se le ocurrió cambiar de rubro, dejar Concepción y venirse a Santiago, porqué era de acá. Me dijo: "nos vamos para allá - me dijo - allá tengo amigos que necesitan contables, vay a llegar a trabajar allá con ellos, […] vas a tener buena plata allá, no vas a tener problemas […]. Ese compadre incluso me dejó en una pensión instalado.

Entre los años 50 y 60, la migración a Santiago se convirtió en una tendencia masiva entre los jóvenes mapuche que, en esos mismos años, llegaron desde sus comunidades a las grandes ciudades chilenas, especialmente a Santiago. Sin embargo, al hacerlo, experimentaron el racismo y se vieron limitados a trabajar en circuitos laborales informales o de muy baja cualificación, desempeñándose como empleadas domésticas, panaderos o en otros oficios en condiciones de precariedad y explotación (Munizaga A., 1961; Imilán y Álvarez, 2008). Ocultar sus orígenes era una práctica común y, a menudo, necesaria (Ancán, 1994; Ancán, 1995).

A pesar de este fenómeno creciente, la presencia mapuche fuera de las reducciones, y particularmente en las ciudades, no despertaba interés ni en el Estado ni en los estudios antropológicos de la época. Tanto para unos como para otros, no podía haber indígenas en la ciudad: al

salir de su lugar "natural" de existencia, la reserva y el campo, el indígena se consideraba como contaminado y camino a la asimilación completa.

En esos años, específicamente a finales de los 50, el único que se interesó en investigar esta temática fue el antropólogo Carlos Munizaga, quien señalaba: "hay muchos araucanos en nuestra capital [entre ellos] ciertos " letrados " araucanos que conocimos aquí en Santiago y que constituyen una verdadera " élite " indígena [...]. Se trata de " letrados " araucanos: profesores, egresados de escuelas industriales, alumnos o ex alumnos del ciclo secundario» (Munizaga Aguirre, 1960, p. 11). Munizaga definió a este grupo como un "nuevo producto social" dentro de la sociedad de los años 50 y 60, portador de nuevas distinciones sociales, caracterizadas por un alto nivel de educación y un dominio de los códigos y costumbres de los círculos sociales urbanos y profesionales. Al llegar a Santiago, don Miguel se encontró con otros jóvenes representantes de esta "élite araucana", con quienes estableció vínculos estrechos.

Las características sociales y las experiencias de socialización de esta nueva élite mapuche urbana están relacionadas, además, con la formación de una sensibilidad política particular, distinta de las grandes tendencias que marcaron la participación política mapuche entre las décadas de 1960 y 1970. La historia de vida de don Miguel, en este sentido, constituye también una puerta de entrada a una realidad que desestabiliza las representaciones y gran parte de los relatos comunes sobre esta etapa de la historia mapuche.

"Nosotros queríamos unir el mundo mapuche": experiencia política al margen de los partidos nacionales

Al entrar en contacto con este ambiente de migrantes mapuche letrados en Santiago, hacia finales de la década de 1960, don Miguel se integró a un colectivo que planteaba demandas políticas relacionadas con la unificación del mundo mapuche y su acceso a la educación. Esta vinculación lo llevó a participar en la iniciativa de fundación de un partido político: el Partido Mapuche de Chile (PAMACHI):

> Cuando yo llegué acá a Santiago, si bien hubiese terminado eso, yo quise seguir estudiando […]. Y así, en ese andar y estudiar, me encontraba con muchos jóvenes, amigos, mapuche que eran también profesionales recién recibidos, otros que eran estudiantes, otros eléctricos, y otro que tenían otro tipo de trabajo que eran mapuche. [Entre todos] nació la idea de crear un partido político.

Munizaga atribuye a esta nueva élite un papel central en la reconfiguración de la sociedad mapuche, especialmente a través de "su participación en asociaciones voluntarias, culturales y políticas". Según él, "estas categorías de letrados indígenas tienen una importancia significativa en el funcionamiento de estos grupos organizados que poseen planes de 'lucha'" (Ibid., p. 62). El antropólogo señala que muchas de estas agrupaciones políticas y culturales actuaban ""resistiendo" […] a la disolución de las comunidades indígenas, defendiendo la conservación de los

valores de la cultura mapuche, buscando la unificación política de los indígenas. Pero todos ellos, luchaban también para la educación de los indios, y deseaban para ellos el progreso técnico que la sociedad chilena les podría dar." (*Ibid.*, p. 12).

La composición y la trayectoria de los miembros de PAMACHI también determinaban su forma de socialización política, la cual, según relata don Miguel, se construyó al margen de los partidos políticos y los sindicatos:

> Ninguno de ellos era militante, militantes de otro partido. La mayoría eran jóvenes, profesionales… La verdad es que no tenían ninguna militancia. Ideas, habían muchas ideas de izquierda, ¿no cierto? De socialdemocracia, me acuerdo, radicales, y algunos también del partido comunista. Yo era, digamos, aspirante quizás del partido comunista o simpatizante. Pero como inscritos en un partido no teníamos.

La mayoría de sus miembros eran jóvenes profesionales mapuche alejados de los círculos militantes y, aunque influenciados por las tendencias de la época (comunistas, socialdemócratas, etc.), no habían vivido un proceso de politización al entrar en contacto, por ejemplo, con los sindicatos o con los partidos de izquierda basados en la clase obrera, como era el caso de muchos migrantes mapuche que trabajaban en el sector de la panadería o participaban en el movimiento de los pobladores. Estos colectivos ocupaban terrenos para exigir al Estado la construcción de viviendas y obtener el derecho a condiciones de vida digna (Imilán y Álvarez, 2008; Cabrera Llancaqueo, 2013; Curin Gutiérrez, 2015). La mayoría de los migrantes mapuche que se instalaron en Santiago formaban parte, desde mediados de los años 50, de estas distintas redes, sindicatos y organizaciones populares, donde la influencia de las fuerzas políticas de izquierda de la época estaba especialmente presente (Curivil Bravo, 2006; Curin Gutiérrez, 2015).

En la lectura común, la década de los 60 fue un período de fuerte radicalización política, donde las fuerzas políticas de izquierda en Chile aparecen como los depositarios privilegiados de las demandas indígenas. Aunque nunca hubo una posición partidista unívoca y homogénea dentro del mundo organizado mapuche, según Joanna Crow, "*es razonable decir que una tendencia de izquierda se hizo dominante en 1960*" (Crow, 2013, p. 120). Con la elección de Salvador Allende en 1970, esto se marcó aún más. Su programa ya había anunciado cambios radicales para la población indígena. La promulgación de una ley indígena en 1972, la Ley 17.729, concretó muchos de estos compromisos: una importante reforma agraria que restituyó muchas de las tierras usurpadas a las familias mapuche, la creación de internados y becas universitarias para los indígenas y la creación del Instituto de Desarrollo Indígena.

Sin embargo, los miembros del PAMACHI se mantuvieron alejados de la propuesta de Allende y de la Unidad Popular. Según explica don Miguel, el reto del PAMACHI fue defender una posición de autonomía frente a cualquier partido político:

> En un principio habían muchas ideas así de… uno por aquí, otro por allá, hasta que nos unificamos. Por qué no faltaban los que [decían que] nosotros teníamos que estar en bloque con la Unidad Popular en ese tiempo, u otro partido. No, mayoritariamente dijimos: no. Nosotros no queremos participar ni a la derecha, ni a la izquierda, ni en el centro, con ningún partido políti-

> co. […] Seamos independientes realmente. Con una filosofía mapuche, pensamiento mapuche, no tenemos por qué adoptar otra idea porqué nosotros tenemos todo, decíamos.

La visión del PAMACHI se oponía a los marcos analíticos de la época, que interpretaban el mundo social en clave de lucha de clases, donde los indígenas también estaban incluidos, pero solamente a partir de sus características como campesinos explotados. La intención era, al contrario, recuperar una identidad unitaria de los Mapuche como pueblo, más allá de las divisiones sociales y políticas que los atravesaban:

> Nosotros queríamos unir el mundo mapuche, el pueblo mapuche. Con los trabajadores, con las dueñas de casa, con las señoras, las niñas que vienen del campo, vienen a trabajar a Santiago que todas son asesoras del hogar en ese tiempo, puerta adentro, empleadas domésticas les decían… Con los estudiantes universitarios, los estudiantes secundarios, con los campesinos que trabajan la tierra, con los trabajadores obreros de la construcción, con los panaderos que llegaban también, muchos Mapuche que llegaban acá a trabajar en las panaderías… Los niños mapuche… Vamos a trabajar con ellos y vamos a formar este partido a nivel nacional

La idea de participar en la vida política sin estar afiliado a un partido político, incluso de izquierda, para llevar las demandas del mundo mapuche, fue una opción a contracorriente en un momento en que el contexto político nacional era de los más abiertos a sus demandas. En este sentido, la posición del PAMACHI fue interpretada como "una iniciativa "derechista", "una ruptura del vínculo entre el movimiento mapuche y la izquierda chilena" (Ruiz Rodríguez, 2011, p. 43). El PAMACHI no fue el único ejemplo en el panorama de las organizaciones políticas mapuche de la época que se posicionó desde una visión crítica y alternativa del proyecto de la UP. Sergio Caniuqueo, historiador mapuche que ha estudiado la relación entre el Estado y los Mapuche durante el gobierno de Allende y la dictadura, señala el ejemplo del dirigente Juan Huichalaf, quien participó y dirigió varios movimientos y federaciones mapuche entre 1956 y 1969 y era cercano a los planteamientos expresados por el PAMACHI: una posición antipartidista y de integración de toda la población mapuche por encima de las ideologías. De manera general, Caniuqueo muestra a lo largo de su obra que las posiciones políticas de los dirigentes mapuche de la época de Allende siguieron estrategias que, si bien los llevaron a colaborar con sectores de la izquierda chilena, no significaron una adhesión total y definitiva a un partido o a una ideología, excepto de manera estratégica y circunstancial. (Caniuqueo Huircapán, 2013, p. 94)

Según don Miguel, la desconfianza hacia la incorporación de las demandas mapuche dentro de programas de partidos chilenos viene también de una memoria política que había reconocido los límites de la participación mapuche en las estructuras partidarias para avanzar en las demandas de este pueblo:

> Anteriormente habíamos tenido Mapuche que fueron diputados mapuche, [como] Venancio Coñueapan, […], que fue también ministro de tierra y colonización, y no hizo nada por los Mapuche, porqué obviamente nos dimos cuenta que no podía hacer nada, aunque quisiera, porqué

> él tenía que obedecer lo que el partido le indicaba. Entonces nosotros dijimos: vamos a tener una idea propia.

Venancio Coñuepan fue, durante los años 50, el líder mapuche más destacado de Chile (Crow, 2013). Era el líder de la principal organización política mapuche que se formó después del proceso de radicación, y fue particularmente influyente entre los años 30 y 50: la Corporación Araucana. Tras su apoyo al gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, y su adhesión al Partido Conservador, fue elegido como diputado, y nombrado Ministro de Tierras y Colonización en 1952 (Vergara, Foerster y Gundermann, 2005).

Al referirse a esta figura emblemática y controvertida, el relato de don Miguel muestra la existencia de múltiples memorias que determinan sensibilidades y estrategias políticas distintas adentro del mundo indígena. En un momento histórico, el gobierno de la Unidad Popular, donde las demandas mapuche se consideraban completamente y naturalmente abarcadas por el proyecto político socialista de Allende, persistía también una memoria más profunda, de negociaciones y compromisos fallidos con el Estado, que en esos años seguía generando desconfianza y desilusión en la política chilena.

El PAMACHI fue un experimento político, el resultado de las transformaciones sociales que sus miembros "letrados" estaban experimentando y muestra que la iniciativa política mapuche no se realiza solamente bajo el umbral de los partidos que dominan la escena política de esta época. Además, a contracorriente de las lecturas que uniformizan los movimientos indígenas como un conjunto sociopolítico compacto, el caso del PAMACHI testimonia de la heterogeneidad de las identificaciones y estrategias políticas indígenas y de sus relaciones al Estado y a la memoria de la relación colonial (Jackson y Warren 2005, p. 566).

No sabemos hasta qué punto este proyecto podría haber constituido una alternativa real en el escenario político chileno, porque, como muchas otras iniciativas políticas existentes o surgidas en torno a 1973, nunca llegó a ver la luz:

> Y estábamos en eso cuando llega el golpe de Estado. Viene la revolución de esto de los milicos, [que] abolió todo lo que es partido político, todo lo que es congreso. No quedó nada, ningún partido político ningún nada, todo se anuló. Y menos nosotros que estábamos en formación. […] Nunca más nos reunimos, no. Después nos dispersamos. También hubo un poco de miedo ¿no cierto? Algunos se arrancaron, se exiliaron.

Podemos ver cómo la represión militar tuvo éxito en su objetivo de disolver los colectivos y grupos politizados, pero también tuvo un efecto disuasorio en la reactivación de nuevos proyectos políticos. A diferencia de otros ex militantes mapuche de grupos o partidos de izquierda quienes, a partir de 1978, y bajo la protección de la Iglesia católica, reconstituirían redes organizativas de resistencia a la dictadura en organizaciones que tomaron el nombre de Centros Culturales Mapuche (después Ad-Mapu) (Crow, 2013; Reuque Paillalef y Mallon, 2002), el grupo del PAMACHI, cuyos miembros no se insertaron desde el principio en las redes institucionales de partidos, no persiguió ningún otro compromiso político durante la dictadura, ni después.

Mientras tanto, fue en torno a estos años de "despolitización" y repliegue, y cuando su vida

familiar y su situación profesional estaban ya consolidadas, que don Miguel empezó a asumir su llamada a ser machi.

"Tenía que asumir quien era yo": ser machi en Santiago

La continuación de sus estudios no fue la única razón por la que don Miguel dejó su comunidad. Desde su infancia recibía en sueños mensajes que le indicaban su destino y la responsabilidad que tenía que asumir, hasta que, a finales de los años 70, al llegar a sus 30 años, don Miguel inició el proceso de aceptación de su "don" y comenzó a ejercer como machi. Durante una conversación con su esposa, Teresa, que quedó registrada en mis notas de campo, ella me cuenta hasta qué punto este proceso fue complejo de asumir y acompañar, y como se entrelazó con las distintas etapas de la vida de don Miguel:

> Miguel aún no era machi cuando se casaron. Había recibido el don cuando era niño, pero no había querido aceptarlo. Por eso se alejó de su comunidad, fue a estudiar al internado, a la ciudad, y luego se fue a Santiago. Pero el don no lo abandonaba. Ya sus tres hijos habían nacido cuando cayó enfermo, y durante mucho tiempo no entendían qué tenía. Teresa tampoco quería que Miguel fuera machi. Ella enfermó solo de pensarlo, hasta le dio una úlcera. Pero luego le dijo que la familia lo apoyaría, que estarían a su lado, y así fue como empezó.
> No fue de un día para otro. Tuvo sueños en los que los espíritus le explicaban qué debía hacer, tuvo momentos de trance. Y luego empezó a ejercer en la casa. Al principio lo hacía junto con su otro trabajo. Tenía 30 años en ese entonces y era contador.[4]

El recelo a "aceptar su don", explica don Miguel, derivaba de las grandes responsabilidades y la exposición social que conlleva este rol en la sociedad mapuche:

> Bueno, el ser machi [te convierte en] una persona pública […]. Entonces, al ser público, tú vas a estar frente de todo el mundo que te va a estar evaluando continuamente […].Entonces ese es el temor del porqué la gente no quiere tener machi en la familia o el mismo machi no… Yo por lo menos lo eludí mucho tiempo, busqué por otro lado. Pero al final tuve que asumir quien era yo, asumir mi don. De otra forma me iba a enfermar y me iba a morir.

Inicialmente, don Miguel empezó a recibir personas en su casa, los fines de semana y las tardes después del trabajo, llevando en paralelo su vida de "normal", su trabajo y su familia.

> Entonces yo, cuando me hice machi, de repente hay gente que llegaron allá [a la casa]. "Oye, dicen que hay un machi acá. Yo quería que me viera, traje la orina, que estoy mal, que este otro".

4 Extracto de diario de campo, mayo 2014.

> Entonces yo así medio sorprendido, "¿qué hago?". Entonces, claro, la gente llegaba con toda su fe, su esperanza también de que el machi lo ayudara. Bueno, dije, veamos qué puedo hacer acá.

Hasta el final de los años 90, don Miguel mantuvo su condición de machi como algo reservado a una esfera privada, en un contexto donde las prácticas curativas y espirituales mapuche en la ciudad se realizaban dentro de espacios íntimos e informales, insospechados por la gran mayoría de los habitantes de los centros urbanos.

Reconocimiento multicultural y memorias silenciadas

Con la inauguración de políticas multiculturales a principios de los 90 y el desarrollo de asociaciones indígenas reconocidas legalmente, la vida de don Miguel dio otro giro. En 2001, don Miguel fue contactado por una municipalidad de la periferia de Santiago, con alta concentración de población mapuche, para participar en la implementación de uno de los primeros proyectos de salud intercultural:

> Y cuando se ganó [el proyecto], la gente de la municipalidad se reunió y dijo "¿Y machi acá de dónde sacamos?" Entonces ahí es cuando fueron a mi casa: "¿Usted estaría dispuesto a trabajar con nosotros aquí en la comuna?". […] Entonces el responsable dijo: "Yapo, yo voy a conversar con el concejo municipal, con el alcalde, y nosotros […] vamos también a poner recursos para comprar las hierbas, ofrecerle medicamentos a los pacientes".[5]

El contexto institucional y político en el que don Miguel se vio implicado en este proyecto, y en muchos más en los años siguientes, es el del Chile post-dictatorial y multicultural: el proceso de transición democrática llevó, entre otras transformaciones, a la formalización de espacios institucionales y legales diseñados para reconocer un lugar a las poblaciones originarias dentro del Estado, a través de la implementación de nuevas políticas, designadas como interculturales. El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural fue la base sobre la cual se asentó la nueva relación entre Estado y pueblos indígenas y por eso se establecieron, a mediados de la década del 90, programas de desarrollo, como el programa de salud intercultural y él de educación intercultural bilingüe, con el objetivo de rescatar los saberes y las prácticas culturales indígenas, supuestamente en riesgo de perderse (Lavanchy, 2007). La continuidad con una tradición y unos saberes ancestrales por parte de las personas que se reconocen como indígenas, y aun más como autoridades tradicionales, son hoy considerados como marcas de autenticidad.

Desde ese entonces, don Miguel se ha convertido en un machi reconocido en toda la capital, como autoridad espiritual y miembro de una asociación mapuche muy influyente. Hoy día sigue participando en programas de salud intercultural, brindando atención a pacientes, dando charlas

5 Entrevista à don Miguel, 1 de abril 2014.

sobre la cosmovisión mapuche en distintas universidades, siendo invitado a eventos públicos junto a autoridades políticas locales y nacionales.

Para comprender los efectos de los dispositivos de reconocimiento multicultural, es útil comparar la biografía de don Miguel con la de otro mapuche, actualmente también reconocido como machi en Santiago. La trayectoria de Augusto Aillapán Paillafil es reconstruida y presentada por el historiador José Luis Cabrera en la obra *Machi Mogen Tani Santiago Warria Mew. Vida de un machi en la ciudad de Santiago.* Augusto nació en 1948, en la provincia de Temuco, y emigró a Santiago a principios de la década de 1960. A lo largo de su infancia, asistió de manera intermitente a la escuela rural de su comunidad, mientras ayudaba en la economía familiar trabajando en la agricultura y el cuidado del ganado. Su llegada a Santiago se dio en condiciones precarias, similares a las de muchos otros inmigrantes rurales de la época. Sin título ni diploma, se instaló con un familiar y comenzó a trabajar en el centro de la ciudad como panadero y garzón en restaurantes y pastelerías. Estas dificultades económicas lo llevaron a integrarse en colectivos de pobladores, y en ese contexto se convirtió en un firme apoyo de la campaña y del gobierno de la Unidad Popular (Cabrera y Aillapán, 2013).

Poner en perspectiva estas dos trayectorias permite complejizar los perfiles sociales de los mapuche urbanos y sus diferentes modalidades de inscripción en la ciudad a lo largo de distintas configuraciones socio-históricas. Donde estas dos trayectorias se acercan es cuando, en la nueva configuración de los años 1990, se redefinió el valor y el lugar de la presencia mapuche en Santiago. Hoy en día, el reconocimiento atribuido por la retórica multicultural a las autoridades tradicionales en las zonas urbanas borra las diferencias de estos caminos sociales y políticos, y silencia las distintas modalidades de participación de los sujetos indígenas en la historia política y social nacional en nombre del reconocimiento de un saber tradicional estandarizado.

Conclusión

Ser mapuche no remite a una experiencia única, compartida por todos en todo momento. En este recorrido, hemos analizado las variaciones históricas de la cuestión mapuche desde una perspectiva biográfica. La historia de vida de don Miguel muestra que, como mapuche, mantuvo una relación ambigua tanto con los saberes y prácticas comunitarias mapuche, como con las instituciones estatales y sus agentes. Aunque se benefició de las herramientas adquiridas transitando por instituciones chilenas y espacios tradicionales, esto no le impidió criticarlas y desafiarlas, tomando caminos que lo apartaron de los marcos previstos para la alteridad indígena dentro de la Nación.

La producción y el análisis de relatos de vida permiten reconstruir la historia de las producciones nacionales de la indigeneidad, desvelando otras memorias que perturban las narrativas dominantes. En este caso, a contrapelo de los modelos históricos del indígena marginado, del indígena aliado de la izquierda y del indígena "puro", que ha conservado sus saberes tradicionales preservándose de la contaminación con la sociedad moderna, don Miguel encarnó, en un primer momento, un raro ejemplo del mapuche "exitoso" a través de la educación a principios

de la década de 1960. Luego, se mostró como anti-allendista unos años más tarde, antes de ser finalmente reconocido hoy como una autoridad espiritual fuertemente vinculada con el conocimiento ancestral.

Así, esta historia poco convencional revela la complejidad y multiplicidad de los procesos de categorización étnica y sus efectos. Nos permite cuestionar la definición y el lugar de los mapuche dentro de la Nación como un proceso ambivalente, mostrando a la vez cómo estos modelos cambian en el tiempo y cómo pueden declinarse de formas distintas, más allá de los discursos oficiales o de las producciones intelectuales dominantes.

Bibliografía

ANCÁN JARA, José. Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun*, n. 1, p. 5-15, 1994.

ANCÁN JARA, José. Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos. In: *II Congreso Chileno de Antropología*. Valdivia: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., 1995.

ARAVENA REYES, Andrea. Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano. In: AYLWIN OYARZÚN, José (ed.). *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 1995. p. 171-177.

ARAVENA REYES, Andrea. La identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. In: BOCCARA, Guillaume; GALINDO, Sylvia (ed.). *Lógicas mestizas en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

BARKER, Joanne. *Native Acts: Law, Recognition, and Cultural Authenticity*. Durham: Duke University Press, 2011.

BENGOA, José. *Historia del pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)*. s.l.: Lom Ediciones, 2000 [1985].

BENSA, Alban. *La fin de l'exotisme: essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis, 2006.

BOSA, Bastien. Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local*, v. 7, n. 14, p. 141-179, 2015.

CABRERA LLANCAQUEO, José Luis. *Machi mongen tani Santiago warria mew: vida de un machi en la ciudad de Santiago.* Santiago, Chile: Grupo de Trabajo Kuifike, 2013.

CANIUQUEO HUIRCAPÁN, Sergio. Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978: reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, v. 17, n. 1, p. 89-132, 2013.

CROW, Joanna. *The Mapuche in Modern Chile: A Cultural History.* Gainesville: University Press of Florida, 2013.

CURIN GUTIÉRREZ, Felipe. Las prácticas políticas de los jóvenes mapuche en Santiago entre 1998 y 2011. *Temas Sociológicos*, n. 19, p. 133-167, 2015.

CURIVIL BRAVO, Felipe Domingo. *Asociatividad mapuche en el espacio urbano.* Tesis de licenciatura en Historia. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile, 2006.

DÍAZ, Omar Turra. De la ocupación a la aculturación: escuela chilena y pueblo mapuche en los siglos XIX y XX. *Revista de Historia*, v. 18, n. 1-2, p. 213-222, 2008.

FLORES CHÁVEZ, Jaime; AZÓCAR AVENDAÑO, Alonso. Fotografía de capuchinos y anglicanos a principios del siglo XX: la escuela como instrumento de cristianización y chilenización. *Memoria Americana*, n. 14, p. 75-87, 2006.

IMILÁN, Walter; ALVÁREZ, Valentina. El pan mapuche: un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 14, p. 23-49, 2008.

JACKSON, Jean E.; WARREN, Kay B. Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology*, v. 34, p. 549-573, 2005.

LAVANCHY, Anne. *Les langages de l'autochtonie: enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili.* Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

LAVANCHY, Anne. Les mères mapuche: une périphérie incontournable de l'imaginaire national chilien. *Journal des Anthropologues*, p. 157-171, 2007.

LOPEZ CABALLERO, Paula; GIUDICELLI, Christophe (eds.). *Régimes nationaux d'altérité: états-nations et altérités autochtones en Amérique Latine, 1810-1950.* Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016.

MANSILLA SEPÚLVEDA, Juan Guillermo; HUAIQUIÁN BILLEKE, Claudia Andrea; POZO MENARES, Gabriel Alfonso de Dios. Infancia mapuche encerrada: internados de las escuelas-misiones en la Araucanía, Chile (1900-1935). *Revista Brasileira de Educação,* v. 23, 2018.

MUNIZAGA A., Carlos. *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Universitaria, 1961.

MUNIZAGA AGUIRRE, Carlos. *Vida de un araucano: el estudiante mapuche L. A. en Santiago de Chile, en 1959*. s.l.: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, 1960.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Exterminio y tutela: proceso de formación de alteridades en el Brasil*. Argentina: Universidad Nacional de San Martín, 2019.

PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía. *Revista Complutense de Historia de América,* n. 19, p. 109-147, 1993.

REUQUE PAILLALEF, Rosa Isolde; MALLON, Florencia E. *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2002.

RUIZ RODRÍGUEZ, Carlos. Autonomismo mapuche (1907-1992): renuevos de un tronco antiguo. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades,* v. 1, n. 11, 2011.

VERGARA, Jorge Iván; FOERSTER, Rolf; GUNDERMANN, Hans. Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). *Atenea*, v. 1, n. 491, p. 71-85, 2005.

WITTERSHEIM, Éric; BOSA, Bastien (eds.). *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales: Amériques, Pacifique*. Paris: Karthala, 2009.

Fetichismo, testimonio, anacronismo: una lectura del escrito Rankülche “Un largo camino de regreso a casa”

AXEL LAZZARI

CONICET, CESIA-EIDAES-UNSAM

Resumen

El artículo examina “Un largo camino de regreso a casa”, texto escrito por el líder rankülche Germán Canhué. Tras esquematizar los regímenes de reconocimiento (*Indio Fantasma* y *Vuelta del Indio Fantasma*) que subtienden la reemergencia rankülche y reconstruir la trayectoria social del autor, se profundiza en el análisis de los argumentos del texto. Se destaca el modo en que el escrito critica la “historia oficial” de desindianización, intentando “darle vueltas” al registro historiográfico y así posibilitar una resubjetivación fundada en la verdad propia de los retornantes.

Palabras Clave

Historiografía
Memoria
Rankülche
Argentina

Resumo

O artigo examina “Un largo camino de regreso a casa”, texto escrito pelo líder rankülche, Germán Canhué. Após delinear os regimes de reconhecimento (*Indio Fantasma* e *Volta do Indio Fantasma*) que subjazem a remergencia dos rankülche e reconstruir a trajetória social do autor, aprofunda-se a análise dos argumentos do texto. Destaca-se o modo em que o escrito critica a “história oficial” da desindianização, tentando “virar” o registro historiográfico e assim posibilitar uma resubjetivação baseada na verdade dos retornantes.

Palavras Chave

Historiografía
Memoria
Rankülche
Argentina

Introducion

Este trabajo[1] aborda el análisis e interpretación de "Un largo camino de regreso a casa", escrito del líder rankülche Germán Canhué, cuya primera versión data del año 1998. Cabe aproximarse al texto como el croquis de un proceso de resubjetivación personal y colectivo, en el que la "reescritura de la historia" se combina con el manifiesto político en una apuesta por desandar las memorias de desindianización. En primer lugar, reconstruimos las condiciones de producción del texto, ligadas a la sedimentación de un nuevo régimen de reconocimiento indígena a nivel provincial y al recorrido biográfico del autor. Seguidamente, nos abocamos a destacar sus principales argumentos, señalando el modo en que el "autor de estas líneas" (sic) (Canhué, 1998) articula una memoria que le permite "autoidentificarse como indio" (ibídem), al tiempo que indaga en las causas de la invisibilización de los rankülche y establece las condiciones ideales de su reemergencia en la provincia de La Pampa.

La reemergencia rankülche entre los dispositivos del Indio Fantasma y de la Vuelta del Indio Fantasma

Durante cien años, entre la llamada "conquista del desierto" y la década de 1990, predominó en la provincia de La Pampa el régimen del *Indio Fantasma*. Entendemos por tal un mecanismo generador de prácticas, infraestructuras, discursos y subjetivaciones que alcanzaba al conjunto de la población. Para los indígenas, el régimen del Indio Fantasma se expresó fundamentalmente en técnicas de reclusión y dispersión de personas y grupos, expropiación territorial, violencia física, explotación laboral y reconfiguración de imaginarios y memorias. Estas prácticas pivoteaban en torno a un enunciado implícito: "ya casi no hay indios en La Pampa". Los rankülche (junto con otros indígenas de la provincia) fueron proyectados a un futuro de desaparición inminente que, sin embargo, nunca podía (ni debía) llegar. La astucia histórica de esta configuración reside en la preposición "casi". En efecto, el fantasma de "lo indio" trabaja incansablemente desde "antes" y "en torno" al statu-quo que lo reprime, pero nunca se disipa. De ahí la necesidad perenne de exorcizar los restos indígenas, de montar guardia frente a un espectro que amenaza con asolar el espacio simbólico y material que reclama como propio la civilización.[2]

Este régimen comienza a transformarse hacia mediados de los años ochenta del pasado siglo

1 Este texto reconoce versiones previas en Lazzari (2003, 2007, 2024) y en sendas presentaciones enviadas a las Jornadas de Trabajo "Historias insurgentes-formas de producción de alteridades y regímenes de memorias", organizadas por UFPB/UFSB/UFRJ (7 a l 9 de agosto de 2023), y al Simposio 70 "Memorias insurgentes: relecturas de la historia desde el protagonismo indígena", en el VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, organizada por la UNR (Rosario, 11 a l 15 de marzo de 2024).

2 La dialéctica civilización-barbarie excede en su ubicuidad el caso que nos ocupa, pero apostamos con nuestra terminología a denunciar el tono finalista que suele esconderse en términos como criollización, blanqueamiento, pampeanización, argentinización, etc. En el límite, cabría preguntarse si la dialéctica civilización-indio no está ella misma asolada e incluso interrumpida por otra fuerza cuyo nombre se desconoce.

cuando algunas personas inician su tránsito en la esfera pública de la provincia de La Pampa demandando el reconocimiento de su pertenencia al pueblo rankülche. Desde entonces, "volver", "resurgir", "reaparecer", "recuperar" son algunos de los verbos que suelen conjugarse toda vez que se visibiliza la "presencia indígena" contemporánea. ¿Pero esta presencia alcanza? ¿Ha cesado con ella el fantasma indio? ¿Qué nuevo régimen se despliega al exhibirse a plena luz a lo rankülche que otrora estaba "casi" desaparecido? Mientras el dispositivo del Indio Fantasma operaba en base al postulado del resto indígena persistente, ahora se articula un mecanismo que sitúa la falta en el carácter imperfecto del regreso de lo indígena. Hemos denominado a este régimen la *Vuelta del Indio Fantasma*. Su enunciado maestro afirma que "lo indio es aquello que no puede regresar del todo". Aquí el "casi" no refiere a la inexistencia en el presente -recordemos que los rankülche estaban invisibilizados- sino al déficit de autenticidad que dicha presencia implicaría. En torno a este ideologema, justificado en el discurso de la "reparación histórica" y validado constitucionalmente como reconocimiento de la "diversidad étnica y cultural" de la nación[3], se fue organizando el movimiento indígena. Dos son los contrastes principales con el régimen anterior: el fomento oficial de la presencia de lo indígena y el protagonismo acordado a los propios indígenas en dicha tarea. A pesar de esto, los estándares culturo-raciales de indigeneidad no dejan de estar vivos y activan evaluaciones externas y autopercepciones de inautenticidad. Así se comprenden que, lado a lado con actitudes afirmativas y reivindicatorias, aparezcan dudas y sentimientos de incomodidad e inadecuación en los propios interesados, tanto como en aquellos que los apoyan y, aún más, en la opinión pública. La sospecha toma la forma de interrogantes tales como: ¿son (somos) verdaderos rankülche?, ¿pueden (podemos) recuperar la cultura, la lengua, la espiritualidad, el territorio rankülche tal como existían antes de la conquista y la pampeanización? Como puede observarse, los procesos de reemergencia de los rankülche *qua* rankülche (cualquiera sea su contenido) tienden a quedar atrapados entre el viejo régimen del *Indio Fantasma*, de generalizada intención represiva, y el nuevo de la *Vuelta del Indio Fantasma*, de cariz regulatorio y abierto a la participación de los rankülche. Si en el primer caso, se busca borronear las marcas indígenas sin que desaparezcan del todo, en el segundo, se fomenta que los fantasmas indios se disipen, pero articulando al mismo tiempo la sospecha de que los "retornantes" no son del todo auténticos, pues carecen de verdadera "cultura indígena". Se plantean dos polos de identificaciones disponibles frente a la reemergencia rankülche: la subjetivación melancólica que enarbola "antepasados" indígenas y que permite acompañar al movimiento como "descendiente" (asumiendo el "ya casi no hay indios"), y la subjetividad afirmativa que se "autoidentifica como indio", pero que al mismo tiempo es objeto de desconfianza y está obligada a una constante lucha contra el discurso "ya no hay indios auténticos". La reemergencia de los rankülche puede entenderse como un efecto estructural del

3 El discurso de la "reparación histórica" de los indígenas es de antigua prosapia y, en rigor, ya está presente en clave religiosa en las denuncias de Bartolomé de Las Casas. En referencia a los rankülche, se hace evidente en el llamamiento de Mansilla a la "civilización clemente" (Lazzari 2012), una década antes de la conquista militar. El indigenismo provincial orbita en torno a él y la antropología tampoco está exenta de su influjo. En el plano jurídico, la "reparación histórica" impulsó la creación del corpus legislativo nacional y provincial y, sobre todo, la incorporación de los derechos indígenas en la Constitución Nacional de 1994.

desplazamiento entre estos dispositivos de producción de la indigeneidad.[4]

Pero también es algo más. El despliegue práctico de los reclamos de reconocimiento y la organización política inaugura arenas en las que se someten a prueba los regímenes mencionados y los parámetros y subjetivaciones en los que se basan. Por lo general, los reclamos siguen el cauce de la indigeneidad permitida que, en La Pampa, resulta acotada a performances "culturales" y a cierto estilo de educación "intercultural", siendo postergados aquellos otros ligados a cuestiones territoriales, ambientales y económicas. Pero aun dentro de ese mismo horizonte de demandas habilitadas se revelan situaciones inesperadas que lo ponen en entredicho, inaugurándose posibilidades de autonomía, aprendizaje político y trabajos de resubjetivación.

"Un largo camino de regreso a casa" es, precisamente, un experimento de resubjetivación que se juega al interior de los regímenes de indigeneidad. Se trata de una tentativa de "reescribir la historia" que va de la mano de una reinscripción del sujeto rankülche en el campo político. Esta economía textual no es ajena al campo social y a la trayectoria de su autor. De tal manera, es necesario reconstruir el itinerario de Germán Canhué en busca de algunas claves que, junto a los regímenes ya presentados, permitan fundamentar nuestra lectura.

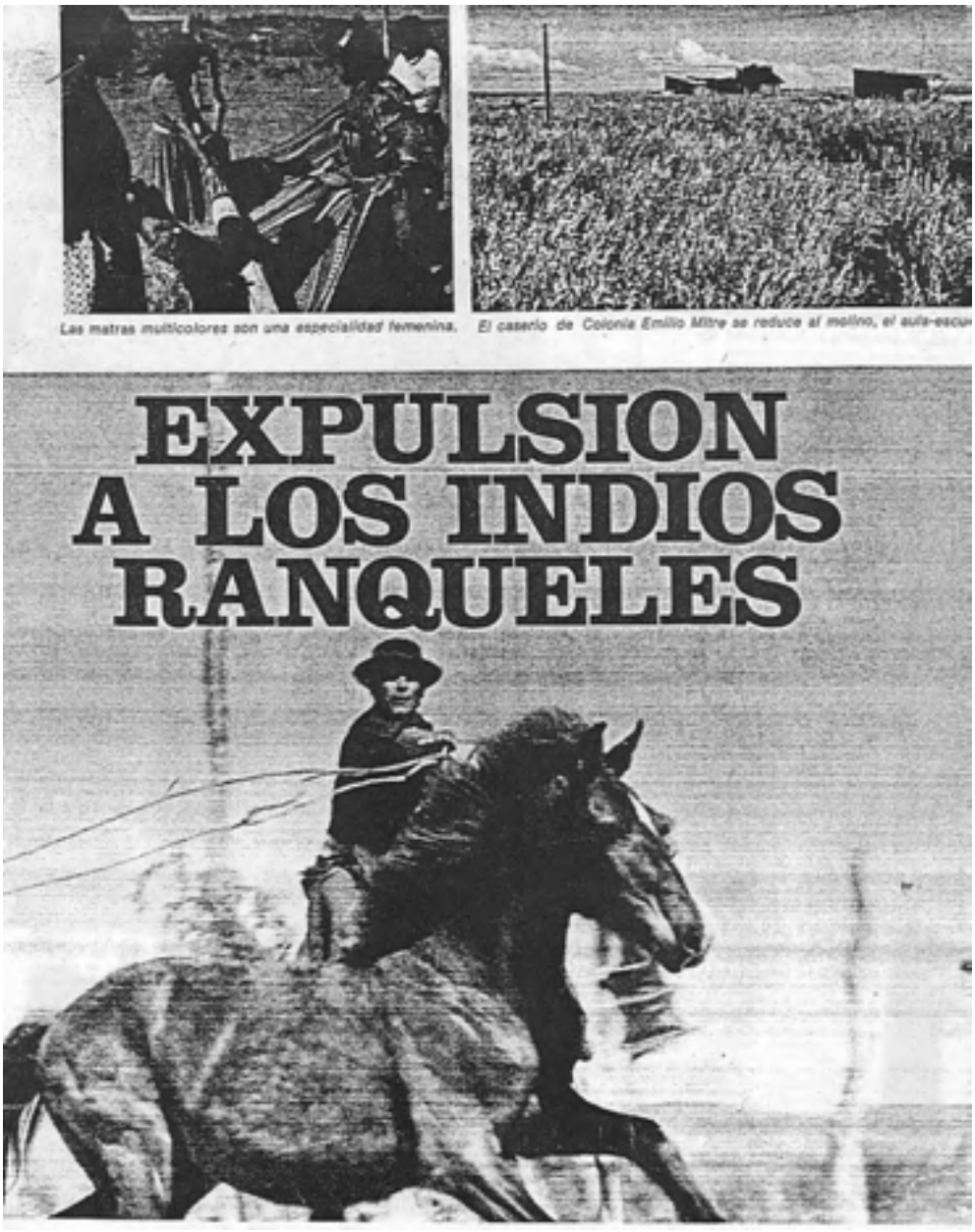
La trayectoria social de Germán Canhué: partir, volver, organizar, entablar alianzas

¿Qué experiencias y aprendizajes ayudaron a Germán Canhué a convertirse en el principal impulsor de la reemergencia rankülche? Canhué (1932-2011) nació en el Oeste de La Pampa. Su parentela había arribado a esas tierras marginales hacia comienzos del siglo XX y estaba relacionada con la "tribu" Cabral, cuyo territorio antes de la conquista se encontraba al sur de la actual provincia de Córdoba. Durante su adolescencia, Canhué emigró a Buenos Aires y estudió como suboficial en la Escuela de Mecánica de la Armada durante los años cincuenta, en pleno peronismo. Pasó luego a formar parte de la marina mercante y en sus barcos navegó por rutas internacionales. Al tiempo, se asentaba en la zona oeste del Gran Buenos Aires, casándose con una mujer "gringa", oriunda como él del Oeste pampeano, con quien formó una familia de varios hijos e hijas de cabellos "rubios" y de "ojos azules". Una de ellas sigue los pasos de su padre como dirigente rankülche. Mientras vivía en las afueras de Buenos Aires, Canhué trabajó en el rubro metalúrgico y comenzó su actividad gremial en la Unión Obrera Metalúrgica, uno de los sindicatos peronistas más poderosos. Llegando a sus cuarenta años, Germán Canhué era un ejemplar más del éxito de borronamiento de la huella indígena. Pero todo comenzó a cambiar un día de enero de 1969 cuando se topó con una nota en una revista de actualidad titulada "Expulsión a los indios ranqueles".[5] Allí se denunciaba a los bolicheros de Colonia Mitre, quienes, en complicidad con las autoridades, endeudaban y buscaban desalojar a los paisanos. Al leer los

4 Para un estudio amplio y pormenorizado de la reemergencia rankülche, ver: Lazzari, 2024.

5 En obvia alusión a *Una Excusión a los Indios Ranqueles*, de Lucio V. Mansilla, obra canónica de la literatura argentina, publicada en 1870. Ver: Lazzari, 2012.

nombres de sus parientes y ver las fotografías de la zona donde se había criado, Canhué sintió que todos esos mundos que se le estaban volviendo ajenos, lo reclamaban nuevamente.[6]



PORTADA DE LA REVISTA *SIETE DÍAS*

6 "Yo estaba acá [en Buenos Aires], era uno más de los tantos que habíamos decidido no ser más indio, esa era la consigna que habíamos recibido de nuestros padres y nuestros abuelos, no ser indios, ¿no? […] Me enteré por la revista *Siete Días*. Entonces ahí fue cuando dije, primero, nosotros queremos ser blancos pero el blanco nos sigue viendo indios, segundo, quieren seguir pretendiendo que desaparezcamos, y sobre todo, lo que más me decidió es que el derecho todavía existía, el derecho es nuestro, nosotros teníamos razón y si es una herramienta que sirvió para parar este desalojo, tiene que servir para nuestro retorno" (Roca, 2008).

La "toma de conciencia" de Canhué no era otra cosa que una instancia del régimen del *Indio Fantasma*, pero en este caso el retorno espectral de lo indígena se encontraba subjetivado no como vergüenza, ocultamiento, dolor o nostalgia, sino como un deseo de reivindicación y justicia. No sabríamos ponderar qué de su actividad gremial incidió en esta actitud, pero sin duda es un factor no desdeñable.

A partir de esta circunstancia, Canhué se acercó a la naciente Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y comenzó a interiorizarse de los reclamos indígenas. Al poco tiempo, decidió regresar con su familia a La Pampa. Se instaló en Victorica donde, a través de contactos con funcionarios locales, fue contratado en un programa de capacitación laboral. A inicios de la década de 1980, ya en tiempos democráticos, Germán participó en la política local de Victorica trabajando en una línea del Partido Justicialista. Tras algunas desavenencias, dejó la ciudad y se mudó a Toay, localidad vecina a Santa Rosa, la capital provincial. Allí se unió al sindicato de maestros.

En 1983 Canhué comenzó a dar los primeros pasos organizativos de lo que más tarde sería el movimiento indígena en La Pampa. Sus múltiples actividades lo vincularon a intelectuales, profesores universitarios, artistas y activistas de derechos humanos en La Pampa con quienes poco a poco fue trabando alianzas. Los círculos intelectuales de Santa Rosa vieron en Germán Canhué a un interlocutor válido que les acercaba el mundo rankülche en (des)aparición, localizado en el lejano Oeste, reservorio mítico alrededor del cual giraba su proyecto de construcción de la identidad provincial.[7] Por otra parte, Canhué entablaba un nuevo tipo de relación con los indígenas del Oeste. Anteriormente, los "paisanos de Mitre" habían sido representados y defendidos por el abogado indigenista Fernández Acevedo en ocasión de un conflicto de tierras, pero esta vez una persona que se autoidentificaba como rankülche se ofrecía para representarlos ante las autoridades políticas e intelectuales. Esto era posible porque Canhué procedía de la misma zona, había circulado por el mundo, contaba con experiencia de militancia partidaria y sindical, pero, además, manejaba la palabra hablada y gustaba de la lectura y la escritura en clave política e histórica, rasgos éstos que lo aproximaban al mundo de la cultura santarroseña.

Recapitulemos esquemáticamente los hitos claves de la trayectoria de Canhué: 1) migración desde un espacio rural marginal a Buenos Aires, capital del país; 2) educación formal en las fuerzas armadas (¿incluyendo alfabetización?); 3) experiencia de primera mano de otros países proporcionada por sus viajes en la marina mercante; 4) participación sindical y partidaria en el peronismo; 5) contactos con liderazgos y organizaciones indígenas de nivel nacional; 6) movimiento de reconexión con la región donde nació y vivían sus parientes; 7) participación en la política local de un pueblo del interior pampeano; y finalmente, 8) capacidad de participar en los círculos intelectuales de La Pampa en virtud de sus habilidades de lectura y escritura. En conjunto, esta trayectoria otorgaba a Canhué una triple perspectiva de la cuestión rankülche: "desde arriba", es decir, desde las organizaciones partidarias y sindicales; "desde afuera", básí-

7 La alianza clave se establece entre Germán Canhué y el historiador indigenista José Carlos Depetris. Para una reconstrucción de los distintos actores involucrados en el "rescate de las raíces indígenas" de la identidad pampeana, ver: Salomón Tarquini y Abbona, 2018.

camente desde Buenos Aires y Santa Rosa; "desde adentro/abajo", o sea, desde Colonia Mitre y el Oeste en general. La carrera de Canhué como líder indígena debía mucho a su capacidad de alterar la primacía de los ejes de esta topología y así adaptarse a situaciones y campos de interlocución diversos.[8] Esta misma ductilidad era plenamente consciente para Canhué y se expresa en el siguiente comentario:

> Una vez [Adolfo Rosas] me aconsejó: "nunca te enfrentes a la autoridad. Tenés que darle vueltas, como al toro. Si te escapás, te corre. Si te quedás quieto, te atropella. Dale vueltas hasta que se descuide. Entonces lo maniás". [Cierta vez] vino un funcionario y me dijo: saque ese molino chico […] que le vamos a dar un molino grande para los animales. Así lo hice, nunca más aparecieron, ahora trabajo el triple sacando agua para los animales. [Tiempo después] era convencional una funcionaria del área social. "Bueno, venga a verme a mi despacho que lo vamos a solucionar". Nada que ver con el tema para el que habíamos sido convocados. Pero Adolfo aprovechó el descuido y los manió. (Canhué, 2003)

Esta anécdota, cuyo contexto inmediato refiere a los modos de negociar con las autoridades de gobierno, puede extrapolarse al estilo de práctica política que, de acuerdo con Canhué, reclamaba la reemergencia rankülche en los marcos del régimen de la *Vuelta del Indio Fantasma*. Nunca hay que embestir directamente contra la autoridad ("toro"), sino perseverar, simular, disimular y ejercer la memoria, esperando el momento oportuno ("dar vueltas") en que aquella se descuida y así neutralizar ("maniar") su poder y obtener lo que se pretende.

El trabajo de resubjetivación que adivinamos en "Un largo viaje de regreso a casa" bien puede ser una prolongación escrituraria de este repertorio de habilidades que se requiere para "no enfrentar" directamente a ese "toro", que aquí se encarna en la triple autoridad de la "historia oficial", el discurso historiográfico y los académicos. ¿Qué "vueltas" ensaya el texto? ¿Logra "distraer" a los dispositivos hegemónicos? ¿Consigue "maniarlos"?

8 Germán Canuhé no fue el único interlocutor rankülche validado en los diferentes foros culturales, indigenistas y políticos vinculados a la reemergencia indígena. Entre los iniciadores del movimiento, cabe mencionar a Juana Vila Rosas, de la misma generación que Canhué. Ambos coincidían en residir en el centro político de la provincia, contar con una historia laboral como empleados públicos, tener contactos con intelectuales indigenistas locales, iniciando, inclusive, sus carreras respectivas fundando asociaciones indígenas hacia fines de la década de 1980. Pero los atributos que, según nuestro parecer, ponían en desventaja a Juana Vila frente a Germán Canhué derivaban de su condición femenina, una conexión genealógica más distante con el mundo rural, una red de relaciones más acotada y cierto desinterés por la investigación histórica y los libros en general, factor no menor a la hora de entablar alianzas con el mundo de los intelectuales pampeanos. Estas diferencias también se expresaban en el distinto énfasis que ponían Juana y Germán en el papel de los mapuche en la historia de los rankülche, siendo que, para la primera, era fundamental y, para el segundo, meramente superficial.

Un largo camino de regreso a casa

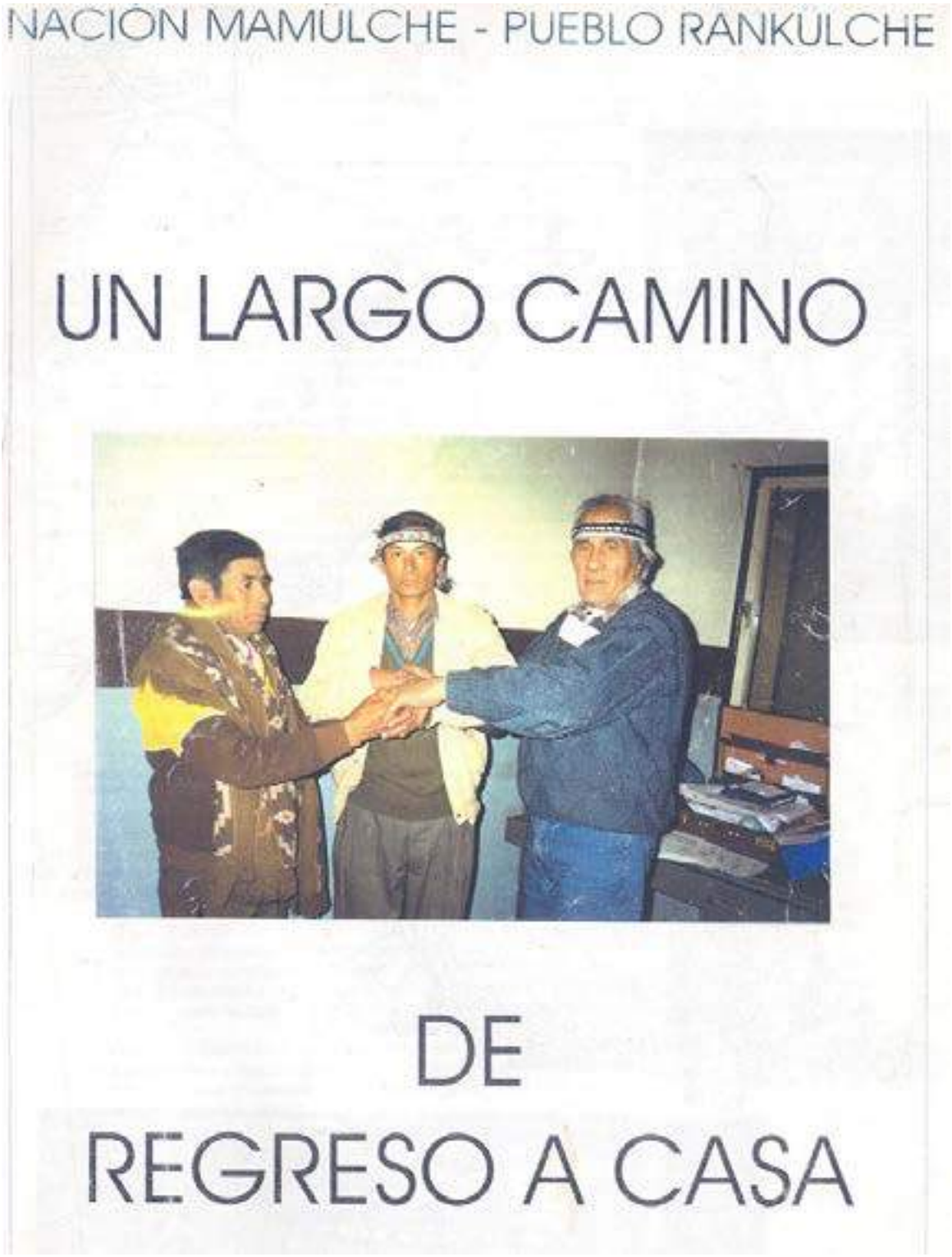
Años de lectura de libros de historia argentina en clave revisionista, en vínculo con sus actividades políticas, proporcionaron a Canhué una visión del valor estratégico de "la historia" para ensayar la crítica de la ideología. Esta apuesta se reforzaba, como vimos, con la circulación del autor por el ámbito cultural de La Pampa. Según Abbona, cabría pensar la actividad de Canhué como la de un "productor cultural", modalidad de "intelectual otro", con capital cultural restringido, pero con sensible "incidencia en la conformación del campo cultural" local (Abbona, 2020, p. 212). La paulatina construcción de esta posición habilitó a Canhué a dialogar y debatir con la palabra autorizada de los "ólogos" -término paródico acuñado por él mismo-, esto es: los arqueólogos, historiadores, antropólogos y lingüistas profesionales interesados en los rankülche (Endere y Curtoni, 2006).[9] Resultado, y a la vez carta de presentación en este campo relacional, es el escrito que aquí analizamos.[10]

Ya la misma aparición del texto quiebra el silenciamiento de lo rankülche producido por el dispositivo del *Indio Fantasma*. Se establece performativamente una voz que articula interpretaciones, tonos y agenda política en un *reconocible* desafío a la "historia oficial", desde una perspectiva rankülche que le "da vueltas" al discurso historiográfico. El destinario es múltiple, pero apunta preferencialmente a los propios activistas, los funcionarios de gobierno, los intelectuales indigenistas y los referidos "ólogos". Sin pretender agotar el texto, comentamos tres temas: la etnogénesis del pueblo rankülche, la concepción de Colonia Mitre como hogar y las ideas de Pueblo Indígena, frontera interna y tratado de paz.

9 Se trata de investigadores procedentes de las universidades de Buenos Aires, Rosario, Río Cuarto y Centro de la Provincia de Buenos Aires. Para una reconstrucción de la densa red de intelectuales y universitarios en torno a Canhué, ver: Abbona, 2000.

10 El texto, que originalmente tiene el formato de un panfleto fotocopiado de 16 páginas, fue mutando a lo largo de los años, registrando agregados y sustracciones, pero sin alterar el núcleo central del argumento. Tomando el conjunto de las versiones como una única serie podría seguirse el proceso de adaptación del discurso del "regreso a casa" a distintos contextos y situaciones enunciativas. Estas variaciones son también huellas del aprendizaje político del autor y muestran la capacidad de incorporar otras voces y datos, inclusive colectivizando la autoría. Ver, por ejemplo, Canhué (2000), Confederación Rankülche 2010.

Cabe señalar, por otra parte, que el texto de Canhué no es la primera obra histórica de autoría rankülche. Josefa Poncela, "descendiente femenina de Ranquel" autopublicó en 1942, con sólo 18 años, "La Cumbre de Nuestra Raza". La obra está motivada por el recuerdo de los relatos de su abuela, insertados incómodamente en los parámetros del *Indio Fantasma*. Esta tensión ha llevado a los pocos comentaristas contemporáneos a enfatizar que el texto, por un lado, deja "a cada santo en su nicho" (Cazenave, 1988), pero por otro, desafía el "paradigma hegemónico imperante en su época" (García, 2017).



CARÁTULA DE LA VERSIÓN DEL AÑO 1998 (CANHUÉ A LA DERECHA)

Los Rankülche son Mamülche

Germán Canhué argumenta que los rankülche habitan las pampas desde tiempos inmemoriales y por lo tanto preceden a los araucanos/mapuche de quienes solamente han adoptado su lengua y otras costumbres. Esta afirmación endosa el discurso hegemónico de la araucanización de las pampas, sin criticar su trasfondo de ideología nacionalista que pretende establecer derechos históricos diferenciados para los "indios argentinos" y los "indios chilenos" (categoría con la que se identificaba a los mapuche) que "invadieron" las pampas (Lazzari y Lenton, 2020). El autor justifica la precedencia en la pampa de los rankülche sobre los mapuche en el hecho de que el término "ranquel" aparece en la documentación antes que el etnónimo "mapuche". La fuente consultada es el "Diario de Viaje" de Luis de la Cruz (1910), donde se relatan las peripecias vividas por este funcionario colonial en su jornada desde Concepción (Chile) a Melincué (Santa Fe) durante el año de 1806 (Cazenave, 1998). Leyendo este documento, Canhué infiere la existencia de una "nación mamülche", en cuyo seno se encuentra el pueblo rankülche, habitando la pampa mucho antes del arribo de los mapuche. El argumento contiene pormenores destacables.

> Recién en 1806, cuando el viajero chileno Don Luis de la Cruz viajó por nuestra tierra y describió lo que vio, escuchó y vivió, comienza nuestra historia. Antes de esa fecha, solo hay hipótesis, ninguna de ellas seriamente documentada. Por lo tanto, podemos decir con autoridad que antes de 1806 todo es prehistoria. Podemos asegurar, precisamente por el testimonio de De La Cruz, que los mamülche fueron los habitantes del Mamül Mapu (los montes) desde el tiempo inmemorial. (Canhué, 1998, p. 1)

El texto enfatiza el "comienzo de nuestra historia" a partir del testimonio del funcionario colonial que deja constancia de que los mamülche fueron "habitantes del Mamüll Mapu (los montes) desde el tiempo inmemorial".[11] A la autoridad colonial se le atribuye el poder de producir la "historia documentada", entendiendo el autor por tal a la historia verdadera, que distingue de la conjetural, por no escrita, y que denomina "prehistoria". Este hiato es marcado por la frase "antes de 1806". A partir de esa fecha se producen tres entrecruzamientos críticos: Luis de la Cruz se reúne con Carripilún, el gran cacique de la nación mamülche; más tarde su apodo -"el Ranquilino"- pasa a connotar a todos los mamülche; por último, el cacique Carripilún ofrece al virrey español mil guerreros indígenas para ayudar a repeler las tropas británicas, oferta que

11 En una versión posterior del texto se lee: "La *historia escrita* de la Nación Mamülche, habitante desde tiempos inmemoriales del Centro de la actual Argentina, comienza en 1806, cuando un viajero chileno nacido en Concepción, don Luis de La Cruz, encomendado por ambos gobiernos, Buenos Aires y Chile, decide cruzar nuestro hábitat dejándonos un Diario de Viaje que es un testimonio invalorable de lo que vio y vivió. Antes que él, Don Justo Molina había cruzado nuestro territorio hacia Chile, volviendo con de La Cruz, dejando también algunos escritos de singular valor, dado de que se trata de *documentos de primera mano.* Nuestra historia comienza en 1805/6 con De La Cruz y Molina, continúa con Baigorria, Mansilla, Zeballos, Donati, Rosas, Burela, Barbará, De Angelis, y otros, que en más o en menos, coinciden con De La Cruz (Canhué s.d., nuestras cursivas). El agregado clave es "historia escrita", es decir, la distinción entre historiografía y proceso histórico que quedaba implícita en la versión previa. También se han añadido otros "documentos de primera mano".

éste, sin embargo, rechaza. El resultado de esta operación entremezcla al testigo colonial con el cacique, al nombre del cacique con los mamülche, y a los rankülche con el protonacionalismo argentino y antibritánico.

Este procedimiento resultaría objetable para el historiador profesional. Y de hecho fue así. Abbona reconstruye un incidente clave en el que fuimos protagonistas que, si bien refiere a otro texto del que aquí analizamos, resulta pertinente. En el Encuentro Intercultural de Pueblos Originarios, celebrado en la Universidad Nacional de La Pampa en 2006,

> quedaron expuestas las distintas posturas acerca del origen de los ranqueles. En la comisión 4 "Historia, memoria" expusieron Daniel Villar, Germán Canhué y Héctor Ossola. La pregunta que puso en evidencia las diferencias irreconciliables entre ambos discursos fue la realizada por Axel Lazzari […] "Hay una disparidad entre los abordajes de la historia. El del profesor Villar que sigue las reglas de la historiografía académica y el de Germán y el profesor Ossola […], que es un tipo de historia que está ligada a otros fines que no necesariamente van en contra de la historiografía académica pero que, por supuesto, tiene su propia especificidad. […] La pregunta es así ¿qué piensa él [por Canhué] de ese discurso historiográfico? y a su vez, ¿qué piensa el profesor Villar de un tipo de práctica histórica donde la cuestión está más ligada a la justificación de intereses del presente? [...] ¿Qué opinan los unos y los otros de los diferentes abordajes a la historia y en qué términos se podría colaborar y qué términos no son negociables?" Germán Canhué responde que sus medios y las fuentes a las que pudo acceder son diferentes a las del profesor Villar y que éstas le indican que los ranqueles no tienen componentes araucanos, y que para el siglo XVIII, cuando Villar ubica el origen de este grupo, ya constituían una etnia importante, por lo que su formación fue previa. Y tras otros comentarios y preguntas, Villar afirma: "ustedes me dirán que quedé encorsetado por lo que las fuentes dicen. Sí, quedé encorsetado por lo que las fuentes dicen porque soy un historiador profesional, si yo no lo fuera yo podría crear una historia de los ranqueles, y eso sería igualmente legítimo, pero estaría haciendo uso de otro tipo de registros que no son los registros de los que se vale un historiador profesional, y yo tengo la pretensión de ser un historiador profesional". (Abbona, 2020, p. 390-391)

De este intercambio, forzado por nuestra pregunta, resulta que el discurso historiográfico no es cuestionado por ninguno de los participantes. Tanto Canhué como Villar se atienen a las "fuentes", pero el primero, a los ojos del historiador profesional, "crea" una historia "haciendo uso de otro tipo de registros". A nuestro entender, Canhué, más que acudir a otro registro, "da vueltas" en torno al mismo, torciéndolo para sus propios fines. La hipóstasis del "Diario" como una única fuente y una interpretación no filológica tensionan las convenciones de la historiografía (crítica documental, puesta en serie, compulsa de interpretaciones, etc.). Vista en sí misma, estas supuestas unilateralidad y literalidad delimitan una práctica "a caballo" de la historiografía, que conlleva un potente efecto fetichista. En efecto, no se trata de otro registro, pues la máscara del historiador sigue ahí, y desde allí se desprende la interrupción del circuito legítimo de producción de la verdad histórica. La alternativa a la "historia oficial" (los rankülche son mamülche) y el parcial desmontaje de la "escritura de la historia" configuran los dos extremos

de una suerte de invocación mágica a la inmemorial presencia rankülche/mamülche, disimulándola con "fuentes" y "archivo". Aquello que en la toma de la palabra por parte de Canhué resulta difícil de reconocer, inclusive para él mismo, y por ende bordea el dispositivo de la *Vuelta del Indio Fantasma* y la historiografía, es la afirmación de un deseo de justicia.

Colonia Mitre como hogar

Canhué dio forma a una nueva narrativa histórica sobre la Colonia que también "da vueltas" al dispositivo de desaparición. Aquello que en la "historia oficial" aparecía como un vehículo de amputación cultural, amnesia y criollización se redefine como una estrategia de supervivencia y resistencia. Los rankülche del grupo Cabral, al momento de su desalojo de La Blanca en 1897,

> encomendaron a sus jefes Santos Catrenao Morales, Caleu Cabral y Curunao Cabral pedir otras tierras donde pudieran vivir en paz. Eligieron la famosa y temida Travesía, donde ni siquiera las lagartijas podían vivir. El presidente Roca pensó que había tenido éxito. Ahora anunciaría el fin de la guerra contra los primeros habitantes de La Pampa Central [...]. Los indios no aguantarían mucho en ese lugar; las familias se separarían, abandonando el lugar y poniendo fin a la vida comunitaria, el idioma, la cultura, la cosmología y la filosofía indígenas […]. *Pero un indio con tierra no desaparece tan fácilmente.* Esas 80.000 hectáreas, bautizadas como Colonia Indígena Emilio Mitre, fueron testigos del *renacimiento de nuestro Pueblo, nuestra Nación, guiada por líderes inteligentes que hicieron de este desierto un lugar floreciente. [...] Teníamos una oficina de correo, telégrafo, escuela, comisaría, caminos e incluso transporte público.* (Canhué, 1998, p. 6, mis cursivas)

La Colonia aparece aquí como el lugar y la ocasión de un renacimiento. La razón parece fincar en la autonomía relativa en que se desarrolló la vida en la Colonia durante algunas décadas, autonomía cuyo fundamento es la habitación de un territorio, aunque fuese inhóspito. Aprovechando el error del conquistador, los primeros caciques alteran desde dentro del dispositivo que estaba destinado a hacerlos desaparecer en tanto que indígenas, convirtiendo "el desierto en un lugar floreciente". Si el prístino Mamüll Mapu del tiempo inmemorial (que opera contra la idea de araucanización) es el primer origen del pueblo mamülche-rankülche, el espacio-tiempo de la Colonia Mitre se torna el origen de la regeneración rankülche. Es la cifra secreta de una resistencia latente contra la desindianización.

A diferencia del argumento anterior, apoyado en una torsión fetichista del archivo oficial, Canhué inscribe aquí la memoria transmitida oralmente y, más concretamente, sus propios recuerdos. La verdad del testimonio es validada como un discurso que demarca diacríticamente un "nosotros". Es el testimonio de los nuestros, tanto más porque son los resistentes.[12]

12 Esta actitud se difundió entre algunos *lonkos* que pasaron a descreer, como plantea dos Santos Montangie (2014), de la "historia de los historiadores" o de la "bibliografía" para confiar en el relato que "me contaba mi abuela".

Pueblo Indígena y tratados

La idea de los rankülche como un pueblo indígena se presenta en el contexto de una discusión sobre los tratados celebrados entre los rankülche y las autoridades coloniales y republicanas. La conclusión de esta historia de "tratativas pacíficas" durante los siglos XVIII y XIX muestra

> [que] nuestra nación mamülche fue anexionada violentamente por el Estado argentino. Lo hizo sin pedir nuestro *consentimiento libre e informad*o y sin honrar los tratados y su propia Constitución que exigía "tratos pacíficos con los indios". *Lo mínimo que puede hacer el Estado argentino es reconocernos como "Pueblos" preexistentes a la Argentina como nación.* (Canhué 1998: 9, nuestras cursivas)

Según este argumento, el reconocimiento de la soberanía mamülche en los tratados crea un precedente jurídico; todavía más, la violación de dichos pactos obliga moralmente al Estado argentino a reconocer a los rankülche como parte de una reparación histórica. Se desprende de este planteo que las relaciones políticas entre los rankülche y las autoridades argentinas en el presente no deben estructurarse en la línea de un Estado tratando con un "sector de su población" nacional (ibídem), sino sobre la base del modelo de diplomacia entre naciones de los siglos XVIII y XIX. En un texto complementario, Canhué sostiene

> [que] todos los tratados firmados por nuestra Nación Mamülche o Rankülche dejan en claro que: 1) Ninguno de nuestros jefes y/o representantes firma por sí, sino en nombre y con la aprobación del pueblo que integran; 2) En todos los tratados firmados por nuestra Nación se da por sentado que son *dueños del territorio* que ocupan, no se acotan límites; 3) En los tratados firmados se establecen como *enemigos comunes a potencias extranjeras o a indígenas no argentinos*; 4) Otro tema a destacar es que el *concepto de frontera interior* queda bien definido en varios artículos de los acuerdos. (Canhué, 2000, p. 133, nuestras cursivas)

Esta cita precisa el sentido de autodeterminación que Canhué otorga a la categoría "pueblo indígena". No se trata de una figura que propugne la independencia del Estado argentino, sino de un expediente para asegurar un espacio de autonomía jurisdiccional a su interior. Esta propuesta política pone en juego un doble anacronismo: traslada el "consentimiento libre e informado" al siglo XIX y proyecta la "frontera interior" que por entonces separaba dos "naciones" al siglo XXI. Se produce una curvatura en la linealidad temporal que acorta la distancia entre el pasado y el presente y da pie a una demanda política anómala: "honrar los tratados". Al exigir al Estado el cumplimiento del Convenio 169 como compensación de los pactos incumplidos se desafía la teleología histórica argentina y, específicamente, el constitucionalismo argentino que no reconoce a los indígenas como naciones-estado en los tratados celebrados entre ellos y el Estado (Briones y Carrasco, 2000).

Resumamos los argumentos hallados en "Un largo camino de regreso a casa". La nación

mamülche/rankülche habita desde tiempos inmemoriales el "centro de la Argentina"; Colonia Mitre es rescatada de los anales de dominación y concebida como hogar y latencia resistente del retorno; la autonomía de los rankülche como pueblo indígena debe basarse en el modelo histórico de los tratados entre indígenas y blancos previos a la pérdida de soberanía territorial rankülche.

Otros largos caminos por recorrer, otras casas

"Un largo camino de regreso a casa" ha operado al interior del movimiento rankülche como un discurso con pretensiones hegemónicas debido, justamente, a las posiciones de liderazgo provincial y nacional de su autor, su red de contactos con intelectuales y universitarios, su residencia cercana al centro político provincial y su experiencia en "darle vueltas" a la historia oficial y la historiografía. A título de un inventario que merece ampliación y análisis, mencionemos algunas otras memorias rankülche.

Siguen siendo muy frecuentes las versiones de los orígenes rankülche en las que resulta determinante la transculturación producida por la araucanización. Así, lo rankülche queda ligado a lo mapuche en un estrato temporal de media duración, pero con efectos profundos (migración, cambios en la lengua y en algunos patrones culturales). Estas memorias son compatibles con el archivo de la "historia oficial", sólo que, en lugar de otorgarle un carácter negativo a la araucanización, le dan un tono neutro. En cualquier caso, la alternativa entre rankülche/mamülche y rankülche/mapuche no se reduce a una mera disputa historiográfica, pues están en juego dos trayectos de subjetivación con consecuencias al interior de la organización del movimiento indígena provincial.

También es necesario dar cuenta del desinterés que manifiestan muchos rankülche sobre las historias enunciadas por "productores culturales" como Canhué. A sus ojos, no dejan de ser construcciones abstractas que no siempre logran articular con los "nombres", "lugares" y "hechos" de sus memorias familiares. Pero si acaso consiguen hacerlo, la potencia interpelativa del relato queda muy disminuida. Por ejemplo, entre los rankülche con quienes convivimos en Colonia Mitre, los orígenes reconocibles se remontaban al asentamiento posconquista en el paraje La Blanca, la fundación de la Colonia y el "tiempo de los caciques" -etapa que rescata el texto de Canhué-, pero les resultaban muy borrosos los sucesos acaecidos antes de la conquista de 1878, ni que decir de su asombro ante términos como "mamülche".

La selección de Colonia Mitre como el grado cero de la reemergencia tampoco es incontrovertible dentro del movimiento rankülche. Para aquellos líderes y participantes cuya ascendencia no se remonta a los pobladores de la Colonia, sino a individuos y familias dispersas por otros lugares, pueblos y ciudades, e inclusive, para aquellos cuyos ancestros provienen de dicha Colonia, pero se vieron obligados a emigrar debido a disputas internas, Colonia Mitre resulta un espejo bastante artificial y romantizado, por no decir un mal recuerdo. Algunos la consideran llanamente como un gueto, tanto en el pasado como en el presente, y ven en la insistencia en

transformarla en un segundo origen una autoestigmatización de los rankülche. No es casual que muchas de estas voces descontentas procedan de rankülche urbanos.

Conclusión: fetichismo, testimonio y anacronismo

> Decidimos volver. […]. En marzo de 1983, *el autor de estas líneas se autoidentificó como "Indio"* ante una audiencia que, primero curiosa y luego asombrada, se preguntó: "¿Cómo es eso? ¿No era que La Pampa ya no era una provincia atrasada, sin indios?" En ese preciso momento comenzó lo que llamamos un "largo viaje de regreso a casa". *Mantuvimos un silencio estratégico durante cien años.* (Canhué, 1998, mis cursivas)

Cabe repetir como un mantra: "el autor de estas líneas se autoidentificó como ´Indio' ante una audiencia" tras mantener "un silencio estratégico durante cien años". Esta frase clave de este texto igualmente clave inauguró un circuito de iteración que amplificó la autoidentificación del autor al colectivo rankülche. ¿Qué trabajos de la memoria y reelaboración de la subjetividad fueron necesarios para comenzar a desandar el camino de la desaparición identitaria?

"Un largo camino de regreso a casa" ensaya una operación de resubjetivación criticando la "historia oficial" (parte integral del dispositivo del *Indio Fantasma*) desde el propio registro historiográfico. Verdadero campo minado, ya que el archivo y la escritura de la historia construyen una verdad restringiendo las posibilidades de lo decible y exigiendo autoridades, procedimientos de evidencia y crítica, tal como vimos en el intercambio de Germán Canhué con el historiador profesional Daniel Villar.[13] Sin embargo, Canhué insiste en la historiografía. Esto se debe a varias razones: se trata de un género socialmente reconocido, de fácil acceso, casi de sentido común; su autodidactismo hecho de lecturas facilita la alianza con historiadores; y finalmente, el relato cronológico permite reconstruir el proceso de sometimiento y pérdida cultural de los rankülche. En otras palabras, dado que Canhué está imposibilitado de performar su identidad rankülche *en rankülche* debe acudir al registro de los blancos. Y aquí es donde asoma el riesgo.

El relato de la pérdida, aún más cuando está condicionado por las reglas epistémicas y metodológicas de la historiografía, se desliza tendencialmente a reducir la potencia de la voz rankülche a un lamento autovictimizante. En efecto, el archivo/historiografía explica la pérdida, pero no puede justificar la vuelta. ¿De qué manera "Un largo camino a casa" enfrenta este obstáculo? Precisamente, intentando *darle vueltas al toro para maniarlo en un momento de descuido.* Tres veces se distrae el "toro" y es entonces que se cuelan el fetiche del documento único y revelador, la inscripción del testimonio oral de un "nosotros", en nombre del cual se reclama justicia, y el anacronismo jurídico. ¿Estrategia o irrupción involuntaria de una memoria subalterna? Quizá ambas cosas a la vez. En cualquier caso, surge la posibilidad de astillar el historicismo

13 Ver, por ejemplo, de Certeau (1999), Derrida (1997), Foucault (2002), Trouillot (1995) y, especialmente, Rodríguez, San Martín y Nahuelquir (2016), donde se aborda una situación análoga a la que aquí analizamos.

y manifestar políticamente el retorno de los rankülche. En definitiva, hay un doble "momento de peligro" (Benjamin 2008) al que responde con urgencia este escrito. Uno es evidente: seguir agonizando como rankülche (el *Indio Fantasma*), el otro permanece agazapado: aparecer bajo el régimen de la autenticidad (la *Vuelta del Indio Fantasma*). Para sortear ambos riesgos el texto de Canhué instala una afirmación: "decidimos volver".

Bibliografía

ABBONA, Anabella. *¿De quién es el pasado ranquel? La construcción de campos de interlocución en la reemergencia indígena. La Pampa y San Luis, 1970-2014.* Tesis doctoral. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, Pcia. de Buenos Aires, 2020.

BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.* México D. F.: Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

BRIONES, Claudia; CARRASCO, Marta. *Pacta sunt servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878).* Buenos Aires: Vinciguerra-IWGIA, 2000.

CANHUÉ, Guillermo. Comentario de la comunidad del pueblo rankülche. In: BRIONES, Claudia; CARRASCO, Marta (eds.). *Pacta sunt servanda: capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878).* Buenos Aires: IWGIA-Vinciguerra, 2000.

CANHUÉ, Guillermo. Falleció un gran lonko rankül. Cadena de mensajes electrónicos, 2003.

CANHUÉ, Guillermo. *Un largo camino de regreso a casa*. s.d., 2003. Manuscrito.

CANHUÉ, Guillermo. *Un largo camino de regreso a casa*. Santa Rosa, La Pampa, 1998. Manuscrito.

CAZENAVE, Wilfredo. El americanismo y la saga ranquelina en un viejo libro de Josefa Poncela. *Caldenia, suplemento cultural de La Arena*, Santa Rosa, La Pampa, s.d., 1988.

CONFEDERACIÓN RANKÜLCHE. *Los Rankülche sobre la huella de Mansilla: desde la voz*

de descendientes Rankülche. San Luis: Editorial del Gobierno de San Luis, 2010.

DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana-ITESO, 1999 [1975].

DERRIDA, Jacques. *Mal de archivo: una impresión freudiana*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

DOS SANTOS MONTANGIE, Andrea. "Ni los historiadores ni nadie lo tiene en cuenta y, sin embargo, mi abuela me lo contaba…". Narrativas históricas de los ranqueles de La Pampa. *Runa, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL-UBA*, v. 35, n. 2, p. 89-104, 2014.

ENDERE, María Luz; CURTONI, Raúl. Entre lonkos y "ólogos": la participación de la comunidad indígena rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Sudamericana*, v. 2, n. 1, 2006.

FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. México D. F.: Siglo XXI, 2002 [1969].

GARCÍA, Leda. *Josefa Poncela y La Cumbre de Nuestra Raza*. Santa Rosa: Instituto de Estudios Sociohistóricos, FCS-UNLPam; Municipalidad de Santa Rosa, 2017. Disponible en: https://santarosalp125aniversario.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/05/nota-leda-garcc3ada.pdf. Accesso en:

LAZZARI, Axel. "¡Vivan los indios argentinos!": etnización discursiva de los ranqueles en la frontera de guerra del siglo XIX. *Corpus: Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2012. Disponible en: http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus. Accesso en:

LAZZARI, Axel. Aboriginal recognition, freedom, and phantoms: the vanishing of the Ranquel and the return of the Rankülche in La Pampa. *The Journal of Latin American Anthropology*, v. 8, n. 3, p. 59-83, 2003.

LAZZARI, Axel. Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad en el movimiento indígena de La Pampa. *Quinto Sol: Revista de Historia Regional*, Instituto de Estudios Sociohistóricos, FCS-UNLPam, n. 11, p. 91-122, 2007.

LAZZARI, Axel. *La vuelta de los ranqueles: una reemergencia indígena en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Sb, 2024.

LAZZARI, Axel; LENTON, Diana. Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización. In: GUBER, Rosana; FERRERO, Laura. (orgs.). *Antropologías hechas en Argentina. Volumen II*. Popayán: Asociación Latinoamericana de Antropología; Editorial Universidad del Cauca, 2020. p. 53-75.

ROCA, Juan Ignacio. *La construcción de la subjetividad indígena en la disputa por las tierras de Emilio Mitre: ranqueles, agentes estatales, medios de comunicación e intermediarios provinciales, 1966-1972*. In: *Terceras Jornadas de Historia de la Patagonia*. Bariloche, 6 al 8 de noviembre de 2008.

RODRÍGUEZ, Mariela; SAN MARTÍN, Mariana; NAHUELQUIR, Facundo. Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. In: RAMOS, Ana et al. *Memorias en lucha*. Río Negro: Editorial UNRN, 2016.

SALOMÓN TARQUINI, Clara; ABBONA, Anabella. Rescatando las raíces indígenas: investigadores y políticas culturales en la construcción de identidades provinciales (La Pampa, Argentina, 1960-1993). *Tabula Rasa*, n. 28, p. 297-321, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

REALIZAÇÃO

ETNO MUSEU

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

MUSEU NACIONAL UFRJ

UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

SAPIENTIA ÆDIFICAT

PPGA

PPGES

UFSB

PPGAS

APOIO

CAPES

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FAPERJ
Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro