

"Un estilo familiar". Creación de manuales, clausura de memorias y prácticas genocidas.

Walter Delrio.

Cita:

Walter Delrio (2008). *"Un estilo familiar". Creación de manuales, clausura de memorias y prácticas genocidas. IX Congreso Argentino de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Misiones, Posadas.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-080/467>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eycN/kzo>



“Un estilo familiar”. Creación de manuales, clausura de memorias y prácticas genocidas.

Walter Delrio UBA/CONICET
wmdelrio@gmail.com

Resumen

Es el objeto de la ponencia analizar las relaciones sociales establecidas a partir del sometimiento de la población indígena de Pampa y Patagonia. En particular se enfoca en la relación entre memoria social y patrimonio entendiéndola como un doble proceso constituido tanto por la clausura de la memoria colectiva como así también por la construcción de un saber legitimado. En dicho proceso la idea de qué es dable a ser preservado en tanto “patrimonio” o “valor cultural” -a través del museo, el monumento, la onomástica, la literatura y la ciencia, p.e.- se constituye en central en la habilitación de prácticas de disciplinamiento y control social. Se analizan para ello los modos en que manuales de lengua, distintos trabajos de “conservación de la cultura” y discursos académicos y políticos demarcan y configuran los nuevos límites de los campos de visión en relación con las prácticas sociales genocidas llevadas a cabo en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX.

Palabras clave: memoria social, Pueblos originarios, genocidio, patrimonio

Introducción

¿De qué forma se relacionan un manual de lengua indígena, una colección folklórica de tradiciones y contadas y un museo de Historia Natural? ¿Es posible sostener que forman parte de un mismo proyecto aún cuando sus “autores” o responsables hayan sido personas con escasa o nula relación entre sí? ¿Cómo se vinculan estos proyectos de “preservación” de “culturas indígenas” con el político hegemónico que ha sido descrito como homogeneizador y que ha operado mecanismos de disolución de la sociedad y cultura indígena?

Me interesa aquí abordar parte de la complejidad del conjunto de relaciones sociales constituidas a partir del hecho histórico del sometimiento militar y subordinación de la población originaria de Pampa y Patagonia a la matriz estado-nación-territorio hacia fines del siglo XIX. Particularmente se enfocará en el proceso de constitución de los campos de visión en relación con las prácticas sociales genocidas llevadas a cabo en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX. Es el objeto identificar diferentes mecanismos que han operado hacia dicha constitución y que han contribuido a la construcción de hegemonía política y cultural en el marco de consolidación de dicha matriz estatal. Para ello se abordan distintos modos de “preservación cultural”: el museo, el manual de lengua y la colección folklórica.

Este trabajo retoma algunas de las conclusiones parciales y preguntas generadas en el marco del proyecto colectivo de investigación sobre el genocidio en la política del estado argentino

hacia los pueblos originarios¹. Especialmente en cuanto a la necesidad de explorar los modos en que el “silencio” y la “memoria” han operado como construcciones fundamentales en relación tanto con las posibilidades de expresión pública de la memoria social como con el establecimiento de un pasado –y un saber sobre el pasado– legitimado.

Construcciones de una “historia familiar”

En trabajos previos hemos venido señalando el papel constitutivo de las prácticas sociales genocidas en el proceso de consolidación de la matriz estado-nación-territorio (Delrio et al. 2007 y Díaz et al. 2007). Se trata, no obstante esta centralidad, de un proceso silenciado e invisibilizado. El debate público en los últimos años en torno a la figura de Julio Roca y la aplicabilidad o no del término genocidio para la descripción histórica de dicho período nos permite visualizar los elementos centrales de la constitución de los campos de visibilidad histórica. En primer lugar, hace evidente el hecho que aquellas prácticas sociales nunca fueron reconocidas o descritas por el relato historiográfico hegemónico; en segundo lugar se observa el reemplazo y englobamiento con el término “exceso” o “excepción” de cualquier tipo de descripción de dichas prácticas conocidas o por conocer. Estos mecanismos de olvido y recuerdo operan sobre y constituyen un artefacto de verosimilitud que al mismo tiempo que establece espacios de lo verosímil e inverosímil separa construcciones del pasado legitimadas de memorias inauténticas o parciales.

Por lo tanto, la tensión con la narrativa historiográfica hegemónica se produce no sólo frente a otras interpretaciones de los “hechos” sino también por la inclusión como “hechos” de episodios negados y sobre los cuales se ha impuesto la sombra de lo “inverosímil”.

Finalmente, si coincidimos en que una nueva descripción histórica conduce a evaluar como significativas a las prácticas sociales genocidas se convierte en un tema central el modo en que dichas prácticas han permanecido oscuras e in-denunciadas. Esto a su vez abre la pregunta sobre cuáles serían los límites temporales de las mismas. En otras palabras, cabría preguntarse ¿cuándo ha finalizado el genocidio?

Nuevas propuestas teóricas para el análisis de las prácticas sociales genocidas identifican y distinguen una fase en que se produce el exterminio físico de una fase simbólica en que se constituye un orden social e ideológico que continúa dicho proceso (véase Feierstein 2000 y 2007). ¿Cuál es el límite entre una y otra fase en este caso? En otro trabajo² hemos sostenido el estado latente de la violencia en cuanto a las políticas destinadas a la población originaria en el estado argentino, que hacen que episodios como Napalpí (1924) y La Bomba (1947) no deban ser comprendidos como masacres o excesos sino como eventos de un mismo tipo de práctica genocida. En distintos momentos y con gobiernos de diferentes partidos el ejercicio de prácticas de exterminio ha constituido no sólo una amenaza sino una práctica, puesta en marcha conjuntamente con renovadas acusaciones de in-civilización, incivilidad y disolución social atribuidas a grupos sociales identificados como pueblos originarios. Una y otra vez, como en los casos de las matanzas mencionadas pero también en diferentes procesos expropiatorios en los que se ha propuesto como objetivo la “disolución” de un determinado colectivo social (a veces identificado como tribu, otras como comunidad o restos de pueblos),

¹ UBACYT F810, “Memorias y archivos sobre el genocidio” y Red de Investigadores sobre Genocidio y Política Indígena. Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

² Delrio et. al 2007.

los pueblos originarios han sido acusados de ser los principales enemigos de la propiedad privada, la nación y la integridad territorial del estado.

Dichas acusaciones han provenido y estado dirigidas tanto desde la sociedad civil como desde las diferentes oficinas estatales, mediante discursos que retoman dos premisas. Por un lado que lo indígena es un elemento del pasado –y en este sentido también dable a ser “preservado” como patrimonio- y por otro que la pervivencia luego del estado –entendida como instancia de un proceso destribalizador o de extinción- debe ser tutelada. Cualquier amenaza a las mismas puede activar mecanismos como las matanzas mencionadas, la expropiación y la disolución familiar. Siendo entonces que la fase de exterminio físico también puede continuar a la simbólica.

Los campos de visión dan cuenta de un determinado aparato de lo verosímil. El relato historiográfico nacionalista, definido aquí ampliamente como cualquier tipo de relato destinado a hacer visible una comunidad imaginada en términos naturalizados de un estado, una nación y un territorio, nos permite analizar el modo en que dicho aparato ha venido operando no sólo sobre la construcción del “pasado a ser preservado” sino también sobre la memoria social, en tanto prácticas de disciplinamiento.

El pasado a ser preservado

Distintos trabajos vienen señalando la importancia de instituciones como el museo en la construcción de relatos hegemónicos de nación. Especialmente el Museo Nacional de Historia Natural de la ciudad de La Plata ha sido analizado como un icono de esta forma de construir - en términos de “resguardo”- una historicidad científica de la ancestralidad de la nación argentina (véase Andermann 2007). Su primera muestra central estaba constituida por la exhibición de 1000 cráneos, muchos de ellos provenientes de la donación de Estanislao Zeballos, y 80 esqueletos encolumnados en una extensa vitrina de dos niveles de altura. La secuencia permitía recorrer con la mirada desde restos neherdentales hasta conocidos y recientemente fallecidos pobladores de las pampas y la Patagonia, pasando por integrantes de distintos pueblos americanos.

Personas contemporáneas estaban allí, en las vitrinas, construidas como “pasado” –piezas patrimoniales del museo- al mismo tiempo que eran explicadas como parte de una lógica de evolución como piezas del patrimonio de una historia natural. Esta naturalización de la diferencia sociocultural ha operado hacia la despolitización³ de las prácticas genocidas y medidas gubernamentales contemporáneas al punto de instalar en el registro histórico y en el sentido común la idea de una ausencia de políticas de estado –por no ser consideradas necesarias- frente a la población originaria.

De forma complementaria el Museo de Historia Nacional de la ciudad de Buenos Aires incluiría sólo en los últimos años un pequeño rincón -próximo a la entrada de un recorrido que es cronológico- destinado a las antigüedades indígenas. Esta especie de “obligación” de incorporar lo indígena como “antecedente” es bastante reciente y hoy está extendida en la mayoría de los museos históricos a lo largo del país. No obstante rara vez aparecerá lo indígena más allá de ese punto inicial de la cronología. La explicación de la desaparición del mundo indígena también encuentra en términos de la historia política su justificación

³ Tomamos esta idea de los trabajos en común y compartidos en el GEAPRONA, Grupo de Estudios en Aborigenidad Provincias y Nación, Inst. Cs. Antropológicas, UBA,

coyuntural. Las hipótesis de la transformación y extinción por la incorporación de elementos europeos han sido dinamizadas por la teoría conspirativa en contra del estado. Así procesos como la llamada “araucanización de las pampas” son explicados en términos de invasión y amenaza extranjera, de otro estado, sobre el desarrollo del estado-nación-territorio argentino⁴, y en esa clave es también que los indígenas pueden “desaparecer” del resto de la cronología como las montoneras del Chacho Peñaloza.

La construcción de los campos disciplinares (la Historia Natural y la Antropología para el pasado de los indígenas y la historia para la matriz estado-nación-territorio) constituye de forma general los principales campos de visión.

Así, lo indígena ha quedado no sólo en las vitrinas en las que se muestra el pasado natural sino también en la cartografía, como parte de la toponimia pero también en nombres de algunas calles o plazas. Una presencia fantasmal (Lazzari 2003) que como tal se convierte en insumo o recurso también en la construcción de identificaciones nacionales en relación con un territorio (véase el trabajo de Escolar 2007 sobre el caso de lo huarpe en Cuyo). En esta dirección encontramos casi como una rareza la no utilización de palabras en lengua indígena para nombrar hosterías, clubes de veraneo, casas-quinta, establecimientos gastronómicos en regiones como la Patagónica. En muchos casos todas estas utilidades giran en torno a la construcción de un valor afectivo hacia un territorio y un pasado, no obstante en todos ellos se refuerza la idea de que lo indígena sólo puede ser considerado en tanto pasado, como un “patrimonio común” a todos los argentinos.

El presente a ser controlado

En 1879, contemporáneo al inicio de las campañas militares de conquista de Pampa y Patagonia, se publica un *Manual o vocabulario de la Lengua Pampa y Del Estilo Familiar* para “el uso de los jefes y oficiales del ejército y de las familias a cuyo cargo están los indígenas.”⁵ El autor del mismo es el Teniente Coronel Federico Barbará quien ya en 1856 había publicado *Usos y Costumbres de los Indios Pampas*. Durante su desempeño como dependiente de una casa de comercio en Tapalqué (1846-48) y luego como militar en la provincia de Buenos Aires, Barbará no sólo se convierte en un conocedor de la lengua sino que establece relación de Juan Manuel Catriel y la gente del cacique Maiká que servía para el gobierno hacia la década de 1850.

La intención expresada por su autor es que el manual de lengua “pampa o querandí” sea una obra didáctica, útil para los indígenas y familias “a cuyo cargo han sido puestos”. Lo describe como “un prontuario o guía de la conservación en estilo familiar”(Manual... 17). Las personas podrían así comprender y hacerse comprender de los indios, a los cuales a lo largo de la obra denomina de diferentes formas utilizando posesivos: “nuestros indígenas” (Manual... 3, 4, 6), “nuestros indios criollos” (Manual... 6), “nuestro indios pampas” (Manual... 10, 75), “indios nuestros” en contraposición con los “indios chilenos” (Manual... 17).

Barbará escribe en un contexto en el cual el ejército ha ocupado el Río Negro y se espera que “los padres misioneros acabarán de reducirlos (a los indios) convirtiéndolos al seno de la

⁴ Estanislao Zaballos es nuevamente un referente de la literatura “científica” en la construcción de este tipo de relato que proviene del discurso político de la época y que deviene en hegemónico a lo largo del siglo XX.

⁵ Federico Barbará 1879. *Manual o Vocabulario de la Lengua Pampa y Del Estilo Familiar* Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo de C. Casavalle. En adelante *Manual*...

Iglesia, y preparándolos a la vida social” (*Manual...10*)⁶. Estos debieran ser “preparados” precisamente por tratarse, según el autor, de “una gente que ha permanecido y permanece sin gozar de los beneficios de la civilización; que no sabe leer ni escribir y que solo cuenta el tiempo por las lunas... De una nación en cuyos dilatados campos no hay señal alguna o manifestación del pensamiento humano; que solo conocen su historia por la tradición verbal de sus ancianos” (*Manual...10*). Así cada “costumbre” o práctica indígena es incluida a través del filtro de la in-civilización atribuida por el autor, quien por ejemplo describe como “una invasión” (*Manual...118-119*) a los preparativos y acciones de un cacique y su gente que deben enfrentar la venida de enemigos.

La obra se compone de cuatro partes. La primera consiste en una descripción general de la lengua en relación con ciertas prácticas culturales e incluye apartados como “de la pronunciación”, “del acento”, “de la declinación”, “de los pronombres”, “de la conjugación”. Para enseñar sobre los partitivos de tiempo se empiezan a incluir algunas frases sugerentes como: ¿Cuánto ha que murió tu padre? ¿Cuánto ha que viniste aquí? (*Manual...20*). La segunda está constituida por los “principios de la doctrina cristiana y el rezo”. La tercera se titula “Ejercicios prácticos; frases y locuciones familiares”. En esta última, el autor traduce frases de uso familiar que considera más frecuentes y de uso cotidiano en la relación entre indígenas y familias que los tienen a cargo. Los diálogos giran en torno a preguntas sobre la edad, padres, hermanos, conocimiento de la casa y utensilios domésticos. Dentro de estas escenas familiares se encuentra la siguiente (*Manual... 115*):

- 1 Buenos días, señora
- 2 ¿Qué quieres, María? (en la versión en mapudungun no se incluye el “María”)
- 3 ¿Por qué lloras, hija?
- 4 por mi Padre, lloro.
- 5 ¿Dónde está tu Padre?
- 6 Está preso, lo han llevado al cuartel del Retiro.
- 7 No llores, hija: mañana iremos al cuartel.
- 8 ¿Sos cristiana, hija?
- 9 ¿No te gusta ser cristiana?
- 10 Sí, señora, es bueno ser cristiana.
- 11 ¿Quién viene hija?
- 12 Es el Padre, que viene.
- 13 Buenos días, Padre.
- 14 Buenos días, hija: cómo estás?
- 15 Estoy buena, Padre.
- 16 Estás desocupada, hija?
- 17 Sí, Padre, estoy desocupada.

La situación presentada por el autor es sin duda cotidiana en aquel momento, y lo será en los siguientes años. El padre-*chao* y la niña forman parte de las miles de personas que hacia 1879 habían sido trasladadas a Buenos Aires. El propio Barbará estima en 10.000 personas deportadas desde 1875 a dicha fecha. Las campañas iniciadas en diciembre del año anterior fueron desalojando las distintas comunidades de la zona pampeana y norpatagónica. Tanto “sometidos” como “presentados” fueron mayormente concentrados y trasladados hacia las

⁶ El autor menciona la existencia, paralela a su obra, de “un pequeño catecismo hispano-indio para la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas que están en casa de particulares” (*Manual...26*) y propone en su vocabulario sólo algunos principios y rezos usuales.

ciudades argentinas. Estos contingentes fueron separados por edad y sexo con el objeto de la utilización como fuerza de trabajo.⁷

El “cuartel de Retiro” constituyó uno de los centros por los cuales pasaron gran parte de la población originaria sometida. Esto es recordado en el presente, como experiencia legada por los abuelos a las siguientes generaciones: “Los tenían en Buenos Aires, encerrados, en un regimiento dice que estaban así en guardia de los milicos los encerraban en el cuartel y los sacaban caminando arriando como animal.” (Mauricio Fermín, poblador de Vuelta del Río, Chubut, enero 2005)

En el manual de lengua la conversación familiar continúa (*Manual...* 115 y 116) con el diálogo entre el otro padre-patiru-paye o sacerdote y la niña:

- 1 Siéntate, hija, quiero enseñarte algunas cosas buenas.
- 2 Gracias, Padre, quiero estar parada.
- 3 No quiero que estés parada: siéntate.
- 4 Ya sos cristiana: Dios te ha recibido por su hija en el Bautismo, ¿no es así?
- 5 Así es, mi Padre.
- 6 ¿Has ido a Misa?
- 7 No, Padre: no he ido a Misa.
- 8 ¿Por qué no has ido a Misa? Un buen cristiano ha de oír Misa todos los domingos, y días de fiesta: esto lo manda Dios Nuestro Señor.
- 9 ¿Sabes rezar?
- 10 ¿Te has confesado alguna vez?
- 11 ¿Cuántas veces?
- 12 ¿Me prometes rezar todos los días por la mañana y por la noche, y de ir a Misa todos los domingos?

En otro dialogo (*Manual...*117-118) un joven y una señora hablan de las condiciones de reclusión domiciliaria y del trabajo del primero:

- 1 ¿Cómo te llamas, hijo?
- 2 Me llamo Antonio
- 3 Quién es tu padre?
- 4 ¿No tengo padre
- 5 ¿Han muerto tus padres?
- 6 Mi padre se ha muerto; mi madre no.
- 7 ¿Dónde está tu madre?
- 8 Está en Bahía Blanca.
- 9 ¿Estás contento en casa?
- 10 Sí, señora: estoy contento.
- 11 Aquí no hay luz; enciende una vela, pues es muy oscuro.
- 12 ¿Te gusta el pan?
- 13 Sí, señora, me gusta el pan.
- 14 ¿Dónde está el perro?
- 15 Delante de la puerta
- 16 Detrás de la puerta
- 17 ¿Dónde están los niños?
- 18 ¿Dónde están las niñas?

⁷ Véase al respecto las descripciones de estos procedimientos y destinos en Mases 2002, Delrio 2005, Lenton 2005

- 19 El niño, ¿está durmiendo?
- 20 ¿Te gusta la comida?
- 21 Sí, señora, me gusta la comida.
- 22 ¿Quieres mucho a los niños?
- 23 Sí, señora; quiero mucho a los niños.

Una consecuencia inmediata al sometimiento, la concentración y deportación fue la división de las familias originarias. Los jóvenes y aún niños eran separados de sus padres y repartidos entre familias *winkas* para el servicio doméstico en calidad de criados.

En cada diálogo se presupone y recrea una experiencia de relación social asimétrica entre hablantes del castellano y de la lengua pampa. Recreando esta experiencia se evoca un marco de interacción en el que el enunciador de las preguntas remite a una persona ajena a los indígenas y en posición de poder. Del mismo modo las respuestas reafirman tal asimetría. En el apartado “En un toldo” (*Manual...* 121-122) se incluye un diálogo que involucra al cacique Pichihuinca “al servicio del Gobierno Nacional. Tiene el título de Mayor honorario; recibe sueldo y raciones y su residencia era en Bahía Blanca”. Aquí, el enunciador demanda la presencia de la mujer de Pichihuinca y de sus hijos y pregunta por la enfermedad de uno de ellos: “¿le duele la cabeza, el pecho, el vientre, tiene fiebre, vómitos, viruela?” Para finalizar diciendo: “No se aflija, amigo: su hijo sanará si Dios quiere. ¿Su hijo es cristiano?”. La respuesta de Pichihuinca es: “Ya es cristiano”.⁸

En sentido literal las preguntas están orientadas al disciplinamiento, pero son también las descripciones de las situaciones de comunicación las que connotan un contexto de disciplinamiento: campos militares, personas recluidas en domicilios particulares, cuarteles y cocinas.

Así, en el apartado “En el hogar” (*Manual...* 123-124) se incluye un diálogo en el cual una “Señora” le indica a Petrona cómo debe denominar a cada elemento de trabajo:

- 1 Petrona, ven acá.
- 2 ¿Qué dice, Señora?
- 3 Quiero enseñarte algunas cosas.
- 4 ¿Sabes como se llama esto? (sal)
- 5 No señora, no se como se llama en español.
- 6 Esto, se llama sal.

De esta forma se enseñan las palabras olla, mate, agua caliente, tibia y fría, fuego, ají, brasa, añil caldo, guiso carbón, comida, clara, huevo cocido, frito y asado.

Distintos diálogos introducen escenas de la vida cotidiana relacionadas con el mercado. En el punto “De la compra, etc.” se incluyen preguntas útiles como ¿tiene buena carne? ¿Cuánto vale esta carne? ¿Cuánto le debo?; y frases convenientes como “esta carne es vieja, podrida, hiede, etc. o “deme carne buena”. “En el campo” se enseña a regatear por el precio de un caballo (*Manual...* 124); “en el almacén” (*Manual...* 132), se enseña a comprar y preguntar por tabaco, yerba, azúcar, pan, calzoncillos; y “en una tienda” (*Manual...* 135) a comprar pañuelos.

⁸ En el texto en mapuzugun mientras que la pregunta fue ¿Zeuma cristiano gey mi piñen? Pichihuinca habría utilizado la palabra huinca: May-huinca gey. El autor aclara que “los indios suponen que todo huincá (español) es cristiano” por lo cual considera cristiano y huincá como sinónimos.

En estos diálogos se incluyen la impaciencia del posible comerciante: “¿Es usted sordo, o zonzos?”, “No se enoje, amigo; tenga paciencia.” También el intento de estafa de vender carne en mal estado y otros posibles inconvenientes de las transacciones en boliches.

El escenario de la catequesis del misionero también aparece en distintos puntos de la obra, pero más concretamente en el punto “El misionero. Plática sobre las obras de Misericordia” (*Manual...* 125):

1 Dios sea con vosotros, ah! Hijos míos. Ya os veo congregados en nuestra Casa de Dios Nuestro Señor.

2 Estais aquí reunidos para aprender las obras de Misericordia.

3 Así, pues, escuchad atentos; las obras de Misericordia son catorce: siete corporales y siete espirituales.

En este contexto cobra un especial significado las enseñanzas de las bienaventuranzas hacia los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los hambrientos y sedientos de justicia, los misericordiosos, los pacíficos y los que padecen persecución. También se incluye el escenario del sermón en “Pláticas dominicales” (*Manual...* 135), donde el sacerdote avanza sobre la muerte y el infierno “cosas ambas que deben causarnos horror, pero no a los buenos”. Recuerda a su audiencia que “muy cierto es nuestra muerte algún día. Así lo dispuso Dios... esto lo vemos diariamente” (*Manual...* 136). Finaliza señalando que los buenos irán al cielo y los malos al infierno y que ambos no acabarán nunca.

El autor también incluye una “introducción a la confesión general por preguntas breves” elaborada para que el manual de lengua pampa pueda ser consultado por los sacerdotes misioneros para “reducir los indios al cristianismo”. En las preguntas la destinataria es una joven mujer: “Vaya, hija mía –está bien: ánimo sin temor y descúbreme tus pecados, tus faltas, ¿qué acaso no somos pecadores? Descúbremelos todos –sin ocultar uno siquiera, pues uno solo que calles no te valdrá la confesión, y cometerás otro pecado mayor: te iré preguntando y no os de vergüenza que el Padre nada dirá.” (*Manual...* 140)

El manual propone una serie de preguntas por cada uno de los diez mandamientos. Del primero se destacan: ¿Has adorado al Sol o suplicado a la Luna u otras cosas como si fuesen Dios? ¿Has creído de todo corazón en los brujos? ¿Les has pedido ayuda? ¿Sos hechicera, bruja o adivina? ¿Has deseado serlo? ¿Cuántas veces? Del sexto al noveno mandamiento sólo aparece la versión en dialecto pampa a fin de evitar ofender al pudor de aquellos lectores del castellano.

Finalmente, también el campo de concentración bajo el control militar aparece como escenario de los diálogos incluidos en el punto “En el Río Negro” (*Manual...* 128 y ss). Se trata de dos encuentros entre un Coronel y una persona anónima. En el primero el Coronel invita a bajarse del caballo y sentarse al segundo, le ofrece un cigarro. Pregunta por el tiempo y luego le ofrece comida. Este no acepta argumentando estar enfermo pero a cambio solicita: “Por favor hágame dar un poco de agua”. El Coronel le ordena ponerse el sombrero y le responde “Sí; mejor es agua que aguardiente”. La sedienta persona finalmente le pregunta al Coronel ¿Está contento de su Gobierno?. Luego de responder afirmativamente el Coronel pregunta cuándo irían a las boleadas y si se reunirían luego.

El siguiente diálogo transcurre en lo que parece ser una tienda de campaña o edificio de comandancia. El coronel, invita a la persona a entrar y sentarse: ¿Quiere que hablemos,

verdad? A continuación le expresa: “Bueno; escuche bien lo que quiero decir. Mi gobierno quiere que uds. no roben, y sean amigos leales; que no peleen con nosotros... que no quemen nuestras casas; que no roben; por último; que vivan del trabajo como hacen los hombres buenos. Escuche, bien, la palabra del Gobierno; lo que el gobierno manda. ¿Comprende ud. bien que yo le hablo por el bien de uds. solamente y por ningún otro motivo particular?”

Frente a una respuesta afirmativa, el Coronel vuelve a preguntar: “¿Y por qué nos invaden?” La respuesta es “Somos muy pobres y no tenemos con que comer... no tenemos trabajo, conforme manda tu gobierno que trabajemos.”

La conversación continúa al día siguiente:

3 Cosa muy buena me parece lo que has dicho, Coronel: has hablado como un hombre sabio y de experiencia.

4 ¿Oiga amigo: me promete ser buen amigo de hoy en adelante?

5 Sí, Coronel: lo prometo *palabra de indio*.

6 De este modo el Gobierno estará satisfecho de ustedes y yo también.

7 Déme un poquito de ginebra Coronel.

8 Tome, pero no se emborrache, por que es cosa fea ver a un hombre en ese estado.

9 Coronel esta ginebra alegra el corazón.

10 Bueno: ya basta, acabe esa ginebra.

En “Diálogo entre un Cacique prisionero y el Gefe del Cuartel” (*Manual...* 137), Pincén y un comandante anónimo se preguntan por cómo están ellos, sus mujeres y sus familias. El comandante ofrece un consejo y comida: “Un buen consejo le he de dar, amigo Pincen: oiga bien: ya está Ud. entre los cristianos: que son hermanos de todos los hombres de la tierra. Nos has de mirar, pues, como a hermanos y nosotros te miraremos como hermano”. Pincen no come y pide solo un caldo y agua por estar enfermo, pero pide se le de un poco de pan a un niño.

Barbará dedica la cuarta y última parte de su obra a “los usos y costumbres de los Indios pampas” señalando que era muy probable que “dentro de cincuenta años, las familias indijenas hayan desaparecido de los territorios pampeanos que durante 350 años han ocupado. Esta estinsion, aunque operada con lentitud, tiene que producirse” ya que eso, argumentaba, fue lo que sucedió en América del Norte y con los guaraníes del alto Paraná.

La descripción detallada de distintas prácticas de la cultura pampa que el autor incluye en este último capítulo es el resultado de décadas de observación realizada en el marco de su desempeño en la frontera bonaerense. Algunas escenas son incluidas con detalles muy pequeños y el propio autor encuentra matices a su mirada etnocéntrica en ciertos puntos. No obstante, toda esta información, alguna también publicada en su anterior obra de 1856, ya carece de la importancia que tuvo años atrás cuando la frontera era concebida entre dos entidades políticas soberanas. Se trata de una descripción de un mundo extinto o en vías de serlo pronto al ser conquistado. El proceso de sometimiento y disciplinamiento puesto en marcha requieren ahora de un “manual de la lengua” como elemento útil. Las observaciones realizadas como obtención de información estratégica por parte de un militar devienen ahora en parte del “recuerdo” institucionalizado del pasado, como forma de preservación de un patrimonio cultural, entendido como conocimiento etnográfico.

Para 1879 sostenía que “los restos, pues, de nuestras tribus pampas, -raleadas por la guerra, las pestes y otras circunstancias- se hallan actualmente reducidos a algunos centenares de

individuos que andan vagando en las escabrosidades de las cordilleras –capitaneados por Namuncura y otros caciques huiliches.”

¿A qué “otras circunstancias” hacía referencia? Al hecho concreto de que “Más de diez mil indios de ambos sexos han sido capturados por las fuerzas nacionales desde 1875 al presente. Su mayor parte ha sido distribuida en esta capital y en algunas provincias”. Esta cifra duplica estimaciones realizadas para el período 1878-1885 por Mases (2002: 88). En otro fragmento el mismo autor señala que desde 1875 “los indios han ido perdiendo sus mejores Cacique y Capitanes a más de diez mil y tantos mocetones que hoy están de cocineros, mucamos y soldados, con más provecho para ello que antes, que se morían de hambre” (*Manual...* 160)

Barbará comenta que los caciques Catriel, Pincen Epumer Rosas, Maniqueo y otros estaban “en poder del gobierno”, pero que éste disponía de pocos fondos para lo cual se contaba con el apoyo del sector privado: “damas de caridad y familias que alimentan y visten a los indios” (*Manual...* 146).

“No hace todavía un año que numerosos wagones conducían hasta la plaza de “25 de Mayo”, centenares de infelices en un estado lamentable, debido a la miseria y desaseo que son proverbiales a nuestros indios. Las criaturas eran momias o algo con forma humana” (*Manual...* 147)

El aspecto de estas personas ha cambiado, señala Barbará:

“Hoy –han perdido hasta la fisonomía salvaje. La reacción se ha operado en el físico de los indios: las mujeres visten a la usanza del país: van calzadas y limpias. Los niños –han dejado su chamal o chiripá y visten pantalón, saco y gorra. ¡Honor al Gobierno y al pueblo Argentino por esta hermosa conquista de la humanidad y civilización” (147)

Lo que se describe a continuación son las características físicas –estas con lujo de detalles- y culturales de los distintos pueblos: Pehuenche, Tehuelches, Ranquilches, Huiliches y Pampas. Se mencionan aspectos de vestimentas, pinturas corporales. También incluye el autor comentarios sobre su propio proyecto de investigación: “Preguntándoles a Mariano Maycá – en el Azul, por qué se pintaban la cara- nos contestó que lo hacían para parecer mejor, y que no le hiciera más preguntas- porque los indios podían creer que era por burlarse de ellos” (*Manual...* 148). Se describen también el carácter de los “indios”, al que califica como desconfiado, malicioso, felón y pedigüeño: “mediante cualquier regalo se obtiene de ellos lo que se quiera”. No obstante en otros párrafos señala que “usan de toda su astucia y doblez para sacar ventajas en sus tratos y contratos con las gentes o con los jefes de Frontera” (*Manual...* 150). También menciona prácticas curativas, modos de saludo, concepciones del cacicazgo en paz y en guerra.

En un párrafo Barbará reflexiona sobre el valor de las prendas de plata para los indígenas y de cómo el contexto de empobrecimiento los ha llevado a decisiones muy penosas:

“En los toldos de Cachua –conocimos una china cuyo *quepigué* valía más de un mil pesos m/c. Cuando están necesitadas lo empeñan en las casas de negocio, pero en el acto que obtienen dinero o venden algún tejido lo desemeñan. Es una afrenta para una china joven –empeñar sus prendas: lo hacen a más no poder... Es una justicia que les hacemos.” (*Manual...* 152)

El pasado a ser recordado desde el presente

Situémonos ahora unas décadas después a las campañas de conquista, cuando a pesar que los procesos de disciplinamiento continuaban vigentes, la desaparición de la organización sociopolítica indígena y su existencia autónoma eran visualizadas como episodios del pasado, instalándose la idea de “quiebre” por sobre la de “proceso de sometimiento”. Al mismo tiempo, despolitizándose y naturalizándose la interpretación hegemónica del proceso de civilización o pérdida cultural. Informar sobre este tipo de procesos era, ahora más que nunca, visualizada como una tarea del científico antes que del militar o del político.

Desde principios del siglo XX se llevaron adelante distintos y muy diferentes proyectos orientados al “rescate”, entendido como descripción, de las culturas indígenas consideradas en proceso de extinción. Esta tarea se basó en gran medida en el trabajo con informantes clave, exponentes vivos de pueblos y culturas desaparecidas o en vías de serlo. Esta clase de proyectos estaba sustentada sobre los supuestos de: la existencia efectiva de un “desierto” inmediatamente previo a la presencia del estado, la extinción física (por muerte o huida) de la población indígena con la conquista y la incorporación plena a la comunidad nacional de los supervivientes. Esto habilitaba que las personas fuesen consideradas como “descendientes” y las comunidades como “restos de tribus.” En Patagonia por ejemplo, la extinción inmediata de los “tehuelches” empezó a ser anunciada en 1884 y hacia 1914 el gobierno sostenía que ya no existían indígenas en aquellos territorios al haberse fusionado con la población criolla (Delrio 2005). El elemento central para invisibilizar a la población originaria era la consideración de que aquellos sobrevivientes y descendientes se encontraban ya incorporados en las relaciones laborales, como peones rurales y servicio doméstico.

Esta mirada contribuyó no sólo a reforzar el avance de las relaciones capitalistas sino también al proceso de cosificación de la cultura como algo escindible, reconocible y registrable por fuera de las personas y los grupos sociales. Así las “culturas indígenas” devienen en parte del patrimonio cultural de un territorio nacional, en consecuencia algo digno, de ser preservado para las siguientes generaciones de argentinos.

En particular, me referiré al trabajo de rescate folklórico llevado adelante por Bertha Koessler-Ilg⁹. Quien describió su trabajo de toda una vida (vivió en San Martín de los Andes desde 1920 hasta su muerte en 1965) como la tarea de un “coleccionista” ocupado en la preservación de la tradición indígena. La autora no se proponía crear normas de clasificación folklórica sino compilar con fines comparativos entre distintas culturas (*Cuenta...* 182). En efecto, su experiencia previa consistía en la realización de similar trabajo en la isla de Malta donde vivió de joven basada en su conocimiento de los trabajos de compilación folklórica alemana, su lugar de origen. Al mismo tiempo la autora también se preguntaba por las causas que motivaban “tanta indiferencia de las gentes por el capital folklórico de la raza mapuche, considerado por la generalidad, en el mejor de los casos, como invenciones de los narradores”. Esta idea de “invención” es una consecuencia del concepto de cambio cultural como pérdida que instalaba tanto la noción de ilegitimidad de los “descendientes” como “verdaderos indígenas” como negaba a la memoria social como forma de preservación de tradiciones históricas y culturales.

Koessler-Ilg describe que a lo largo de los años trató de “penetrar lo que yo intuía como el alma grande de Arauco, buscándola a través del cuerpo de su nutrido acervo legendario. No

⁹ Bertha Koessler-Ilg 2006. *Cuenta el Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Mare Nostrum. En adelante *Cuenta...*

imaginé, en un principio, lo dilatado de ese campo” (*Cuenta...31*). Su intención es que aflorara un “pretérito vivir heroico” y define a los conocimientos recibidos por sus informantes como “un tesoro que, de otra manera, estaría hoy perdido sin esperanzas de recuperación” (*Cuenta...37*).

Su trabajo se inició con entrevistas a ancianos mapuche que eran atendidos en el consultorio médico de su marido, para luego encarar una búsqueda de contadas sobre las costumbres tradicionales, desde adivinanzas, canciones, rezos, prácticas mágicas, refranes, pensamientos, juegos infantiles, sucedidos, brujerías, dioses, fábulas de plantas, y muchos otros rubros identificados por ella. Koessle-Ilg, no obstante su declaración, sí operaba categorías propias para identificar y catalogar, por ejemplo, las narrativas mapuche en sucedidos, tradiciones, leyendas o mitos.

En su tarea de recopilar distintas variantes de los mismos mitos su trabajo deviene de colección en registro etnográfico de una tradición cultural en un momento específico de un proceso. En cada relato estalla la historia en experiencias sociales de corta, mediana y larga duración y está presente la relación histórica con el *winka*. Encontramos historias contadas desde otras perspectivas. En ellas aparecen los misioneros de Huechulafquen del siglo XVIII, Orellie Antoine, Quilapan, Kalfucura o Francisco Moreno como personajes secundarios o en roles desconocidos por los relatos historiográficos.

Así en el relato que explica “por qué don Francisco (Moreno) debía haber muerto” el narrador señalaba que en la discusión sobre qué hacer con Moreno por parte del parlamento reunido en Las Manzanas se había advertido: “Almas quiere robar ¿Para qué junta tanta víbora, tanta lagartija, tanto sapo, el intruso...? ¿Y qué vamos a hacer cuando nos robe las almas y las meta en frascos, en papeles? ¿Cuando vacíe nuestro cuerpo, lo parta en dos...?” (*Cuenta...241*)

El proyecto de Moreno era bien conocido y no pasaba desapercibido por los habitantes de las Manzanas. Chakaial habría dicho según el narrador que también había estado presente en dicho parlamento:

“Yo pregunto ¿saben que ya no queda chenke, con huesos o no, que no los haya revuelto, que no lo haya saqueado, robado los huesos y todo? ¿Saben que en Buenos Aires hay cientos y cientos de cabezas y esqueletos que ha mandado, y que todavía hay muchos más, que tiene escondidos para mandarlos después?” (*Cuenta...242*)

El narrador y testigo de dicho episodio concluye advirtiendo que ha dado su testimonio pero que solicita permanecer en el anonimato, debido al temor a cualquier represalia del *winka*:

“Lo que sabemos es que al indio se le quita su tierra donde Dios lo ha puesto; el indio es pobre hoy; melingué (cuatro ojos, es decir Moreno) habrá hablado muy mal del indio y seguro que sus patrones le creen todavía. Era un gusto contarle a usted toda la historia, pero no diga que yo la conté: siempre se enoja el huinka contra el araucano y puede hacerle daño. Tengo un pedacito de tierra y pocos animales. ¿De qué iba a vivir?” (*Cuenta...246*)

Los patrones de Moreno “le creen todavía”; se trata de una historia cuyas consecuencias condicionan el presente y por lo tanto el narrador debe ser cuidadoso y permanecer en el anonimato. En muchos relatos está presente el contexto de sometimiento experimentado como en el caso de la “canción del adiós a la vida del condenado”, en la que se narra la actitud del

apoulmen Kurüpillañ frente al pelotón de fusilamiento del ejército chileno. Pero también, es entre las “adivinanzas” donde podemos encontrar por ejemplo una explicación de los procesos posteriores al enfrentamiento militar y que hacen a la llamada “pérdida cultural”. Así, Kolüpan decía: “¿Qué supera a la influencia, a los consejos de los antepasados? El hambre” (*Cuenta...* 184).

En la tarea de recoger el pasado la autora encuentra interpretación de los procesos de conquista. Ésta no se remite al lamento por la pérdida sino que constituye una reflexión sobre el pasado, el presente y el devenir:

“Desierto llamaron los winka a los lugares no habitados por ellos. Recién cuando vinieron ellos, se transformaron los lugares poblados en desiertos” (Kaiun, *Cuenta...* 179)

“Estando desesperada nuestra nación, decían los sabios: Del todo no nos pueden desarraigar las sanguijuelas: muy abajo han ido nuestras raíces en el regazo de la madre mapu” (Kolupan, *Cuenta...* 179)

Precisamente, esta memoria social tensiona al mismo concepto de “alma” y “cambio cultural” de la autora. Como dice una de las frases proverbiales incluidas por Koessler-Ilg, porque “nuestra vida es el espejo de la vida de nuestros padres y abuelos” (*Cuenta...* 161) es que cada experiencia y contexto es elaborado desde una perspectiva y filosofía propias, y a pesar de dichos sometimiento y condicionamientos el cambio no implica la “perdida” sino todo lo contrario, la vida, el alma: “Toda la mapu es una sola alma, somos parte de ella. No podrán morir nuestras almas. Cambiar si que pueden; pero no apagarse. Una sola alma somos, como hay un solo mundo” (Abel Kürüuinka)

En la realización de su proyecto la autora fue recogiendo otras lecturas y cuestionamientos. Conocer ¿para qué?, le habría preguntado Taifureke un reconocido narrador de *nütran*. Agregando: “Igual seremos olvidados. De mis cuentos, nadie se va a ocupar de retenerlos en la memoria. Y menos todavía, los blancos” (*Cuenta...* 32). Como señalara Nahuelpi: “Mucho interés tiene el uinka sobre nuestros cuentos y leyendas, pero olvida a los mapuche verdaderos... En las escuelas, nuestros niños sirven de burla. De ignorantes y salvajes son tildados por la mayoría” (*Cuenta...* 33)

Con el correr del tiempo las personas entrevistadas por Koessler-Ilg dejaron de ser solo los ancianos. Una vez estos fallecidos, fueron las siguientes generaciones las que toman la palabra. Hacia el final de su trabajo jóvenes adolescentes eran también “informantes” del “alma mapuche”.

Prácticas sociales genocidas y patrimonio cultural

En cuanto al recorte propuesto aquí quedan definidos distintos mecanismos que no sólo hacen a la constitución de campos de visión hegemónicamente sustentados sino también al disciplinamiento de los pueblos originarios en la matriz estado-nación-territorio.

En primer lugar la monumentalidad del museo impuso el silencio no solo sobre quienes formaban parte de sus vitrinas como patrimonio sino que también fueron compulsados a colaborar en su misma construcción. La exposición del museo de Historia Natural, la ausencia

del museo de Historia Nacional y la representación pictórica han contribuido a reemplazar al relato historiográfico para instalar una idea monolítica del indígena del siglo XIX representada por la imagen del malón y la inevitabilidad del proceso “civilizatorio”.

En segundo lugar la disponibilidad y acceso a la lengua a través del manual como instrumento de colonización en un contexto de concentración, deportación y distribución de las personas. Por último, la preservación del patrimonio cultural desde las “supervivencias” que habilita y renueva los campos de visión que restringen las posibilidades y modos de aparición del “otro indígena”, actualizando prácticas expropiatorias y normalizando los espacios para dicho sujeto social.

Al principio del trabajo nos preguntábamos sobre qué elementos en común podríamos encontrar entre estos diferentes tipos de proyectos. Por distintos motivos y con diferentes objetivos Moreno, Barbará y Koessler-Ilg consideraron la cultura indígena como algo dable a ser preservado a través de distintas herramientas. Sus propósitos fueron diversos, pero coincidentes en un punto, ya que sus trabajos demuestran su conocimiento de que la extinción y desaparición de los indígenas anunciada por el discurso político lejos estaba de ser efectiva. Otra coincidencia fue el concepto de “cambio cultural” entendido como pérdida de identidad social.

No obstante, no es sólo el modo en que distintos proyectos son promovidos sino también articulados en la construcción de hegemonía -más allá también de las intenciones y de puntos de vista de sus autores- como opera la legitimación del nuevo orden social surgido a partir de las prácticas sociales genocidas. Orden que no ha sido cuestionado y prácticas que continúan fuera del campo de visión hegemónico hasta hoy día. Por lo tanto siendo que el concepto de preservación ha estado vinculado a dichas prácticas sociales, como proyecto político, económico, religioso y científico, cabe preguntarse en que medida se diferencian las actuales construcciones del rescate/preservación de la cultura indígena como patrimonio y valor afectivo del moderno discurso multicultural en tanto no denuncien dichas prácticas genocidas. En primer lugar considerando que tal tarea de preservación ha sido históricamente definida por sus objetivos y operadores como un proyecto de intervención desde el exterior hacia los pueblos originarios. En otras palabras mediante la constitución de un campo y agentes de saber legitimado que permanentemente han operado en el recorte o silenciamiento de la memoria social.

Frente a su preocupación por dar cuenta del “alma” de un pueblo, de sus relatos orales, mediante la herramienta de la escritura occidental, antes de que los ancianos mueran, Bertha Koessler-Ilg escucha y transcribe una adivinanza que le transmite Kinchauala:

“¿Cómo se hace perdurar para siempre una tradición mapuche; escrita o contada?
-Solamente una nüttram o una epeu no se va a perder. Las cosas escritas se pierden, la palabra escuchada queda para siempre.” (187)

Bibliografía

Andermann, Jens. “The Museo de La Plata, 1877-1906.” <http://www.bbk.ac.uk/ibamuseum/texts/Andermann04.htm>. (Consultado el 10 de marzo de 2007)

Barbará, Federico 1879. *Manual o vocabulario de la Lengua Pampa y Del Estilo Familiar para el uso de los jefes y oficiales del ejército y de las familias a cuyo cargo están los indígenas*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo de C. Casavalle.

Barbará, Federico 1930 (1856). *Usos y costumbres de los indios pampas y algunos apuntes históricos sobre la guerra de la frontera*. Revista Azul.

Delrio, Walter; Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian Y Gerardo Raschcovsky 2007. "Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios". *Segundo Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 20 al 22 de noviembre de 2007.

Díaz, Sergio; Diana Lenton, Mariano Nagy, Alexis Papazian, Pilar Pérez y Walter Delrio 2007b. "Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en Argentina". *I Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos*, Universidad Nacional de Rosario, 11-13 de abril. Publicada también en: *ISociología, Revista electrónica de Ciencias Sociales* [http:// www.isociologia.com.ar](http://www.isociologia.com.ar) 46-61.

Delrio Walter 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Escolar, Diego 2007. *Los dones étnicos de la nación*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Feierstein, Daniel 2000. *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*. Buenos Aires, EUDEBA.

_____ 2007. *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Koessler-Ilg, Bertha 2006. *Cuenta el Pueblo Mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum.

Lazzari, Axel 2003. "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa". *Journal of Latin American Anthropology*, 2003, Vol. 8, No. 3, pp. 59-83.

Lenton Diana 2005 *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

Mases, Enrique 2002. *Estado y Cuestión Indígena. El Destino final de los indios sometidos. 1878-1885*. Buenos Aires, Ed. Prometeo.