

Tesis para obtener el grado de Magíster en Antropología Social
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

*El poder de inscribir. La 'escritura indígena' en la Araucanía, Pampa y
Norpatagonia (siglos XVII-XIX): diplomacia y prácticas letradas*

Tesista: Prof. Juan Francisco Giordano

Director: Dr. Walter Mario Delrio

Co-Directora: Dra. Susana Elsa Aguirre

RESUMEN

Al menos desde fines del siglo XVI, los líderes indígenas y otros sujetos pertenecientes a grupos mapuches y tehuelches comenzaron a incorporar la escritura, como parte de un dispositivo civilizatorio y disciplinar llevado a cabo por agentes religiosos y laicos pertenecientes a la Monarquía Hispánica. Esta incorporación en un principio fue ignorada y/o rechazada por la mayoría de los sujetos a quienes iban destinados los procesos de alfabetización, pero luego, de forma progresiva y como resultado de las transformaciones en las relaciones políticas hispano-indígenas, comenzó a ser utilizada como un recurso que permitió a estos grupos desarrollar prácticas políticas, administrativas y diplomáticas. La adopción de una tecnología anteriormente desconocida en el mundo indígena no sólo tuvo consecuencias en las relaciones políticas con el exterior sino que, además, generó transformaciones estructurales en las formas de organización política, transmisión de la información y del conocimiento, gestión de los conflictos y formas de registro de la memoria colectiva de sus sociedades. Así pues, esta tesis se propone analizar los efectos y consecuencias de la adopción de la escritura en las sociedades indígenas mapuches y tehuelches hasta fines del siglo XIX, momento en el cual los estados argentino y chileno llevaron a cabo campañas de exterminio sobre la población indígena, poniendo fin a su autonomía política.

Palabras clave: escritura, indígena, mapuche-tehuelche, adopción/incorporación, Monarquía Hispánica, política, memoria.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS [p. 5]

INTRODUCCIÓN

Los secretos del Médano Negro [p. 6]

CAPÍTULO I. La razón gráfica

1.1. Las consecuencias de la escritura [p. 14]

1.2. Los grupos étnicos y el peligro de la culturización [p. 19]

1.3. Propuesta metodológica: una etnografía en formato epistolar..... [p. 24]

CAPÍTULO II. Lenguas de fuego en tierra indígena

2.1. El acto de inscribir [p. 29]

2.2. La difusión del castellano [p. 33]

2.3. Misiones y colegios [p. 36]

2.4. Padres gramáticos [p. 43]

2.5. El libro susurrante [p. 51]

2. 6. Conclusiones [p. 58]

CAPÍTULO III. La escritura de la política

3.1. La cualidad letrada [p. 61]

3.2. El General y el sacerdote [p. 66]

3.3. La escritura como situación social [p. 72]

3.4. La razón letrada y los dos corazones [p. 85]

3.5. Sobre lo propio y lo ajeno [p. 90]

CAPÍTULO IV. Archivos nómades

4.1. Un mensaje a través de la cordillera [p. 94]

4.2. El poder de decir y recordar	[p. 100]
4.3. Papeles, nombres y periódicos	[p. 105]
4.4. Fechas y cálculos	[p. 113]
4.5. El pedido de Zenón	[p. 123]

CAPÍTULO V. Reflexiones finales

5.1. ¿Cuánto hay de ‘indígena’ en la escritura indígena?	[p. 127]
5.2. Caminos inciertos	[p. 132]
5.3. Epílogo: Manuel Aburto y el archivo como <i>corpus</i>	[p. 139]

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	[p. 141]
---	-----------------

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis comenzó, si es viable rastrear sus orígenes, en un seminario de grado sobre pueblos indígenas y Estado nación que cursé en 2017, en el cual me interesé por el tema y escribí mi primera monografía con ideas originales e investigación documental. Desde ese momento hasta hoy considero que cobró mayor relevancia, no sólo por los avances que hasta entonces se han hecho en el campo académico, sino por la proliferación de discursos y distintas situaciones de violencia que en estos últimos años experimentaron y experimentan los pueblos originarios, y que son en gran medida posibles por el tipo de invisibilización y silenciamiento iniciados a fines del siglo XIX. La intolerancia no es más que una forma consumada de ignorancia hacia el otro. Por esa razón, y por creer que la investigación académica es una forma de dialogar y discutir los prejuicios del presente, es que considero que esta tesis tiene algún tipo de valor.

La mayor parte de lo que aquí se lee fue pensado, escrito y conversado durante la pandemia del SARS-CoV-2, a partir de asistencia a seminarios, talleres de tesis y conversaciones con amigos y amigas que tuvieron lugar en el espacio virtual. En un tiempo tan extraño como fue el de la pandemia, asistir a seminarios y poder discutir con colegas fue fundamental no sólo para dar forma a la tesis, sino también para poner en palabras (en clave antropológica) lo que nos estaba ocurriendo de forma colectiva. Por esa razón, agradezco especialmente a mis compañeros y compañeras de FLACSO por su acompañamiento estos años, y especialmente a Ivana, Maira, Renzo y Esteban. También a Rocío y Felipe, mis mejores amigos.

Por otro lado, la elaboración de la tesis hubiera sido imposible sin la guía de mis directores, Walter Delrio y Susana Aguirre, a quienes agradezco por su consejo, motivación y calidez personal. Doy gracias asimismo a los docentes en cuyos talleres y seminarios las ideas fueron tomando forma, especialmente a Gabriel Noel, Gustavo Ludueña y César Ceriani. También a Soledad, Nathalie y Hernán por su acompañamiento institucional, su atención y paciencia.

Finalmente, a mis padres, Liliana y Jorge, por animarme siempre a estudiar, trabajar y perseguir los objetivos que me propuse, sin mayor condición que hacerlo con interés, esfuerzo y dedicación. Ningún agradecimiento será suficiente.

Introducción

«Volví al médano, escarbamos, como el minero busca la veta aurífera para herirla, y sentí un verdadero arrebató del gozo más intenso e inefable. ¡Había allí un archivo, el archivo del gobierno o cacicazgo de Salinas Grandes, confiado en depósito a los médanos por los indios fugitivos, que esperaban, sin duda, volver pronto a sus viejos dominios! He hallado un verdadero manantial de revelaciones históricas, políticas y etnográficas...»

Estanislao S. Zeballos, *Viaje al país de los Araucanos*, 1881.

Los secretos del Médano Negro

A fines del siglo XIX, en las inmediaciones de la laguna de Chihué (Salinas Grandes) podía observarse con relativa facilidad una cadena de médanos. Uno de ellos, sin embargo, se encontraba más bien oculto, ya que recibía la sombra de otras dunas de mayor altura, adquiriendo un aspecto sombrío. Por esa razón, los habitantes de la zona lo llamaban *Currí-loo*, Médano Negro. Este arenal fue para los pueblos indígenas que a lo largo de décadas ocuparon la zona un sitio de inestimable importancia, al punto de ser enterrado allí el *fúta longko*¹ Kallfukurá, quien había garantizado la autonomía política y territorial del pueblo mapuche en la zona de Pampa y Norpatagonia durante la segunda mitad del siglo. No obstante, las comunidades consideran que el cacique, fallecido en 1873, interrumpió su camino hacia la tierra de arriba² en 1878, cuando las tropas del ejército argentino conducidas por el coronel Nicolás Levalle profanaron su tumba en el cementerio del médano.

En los últimos años, esta historia se ha vuelto ampliamente conocida, en gran medida como resultado de las tentativas de restitución del cráneo de Kallfukurá, que aún se encuentra

¹ Traducido generalmente como «cabeza principal» o bien «jefe principal».

² Entre los grupos mapuche, cuando acontece la muerte el destino del alma del difunto es incierto: puede ser, por ejemplo, capturada por brujos y transformada en un *wekufe*. Para ello, se realizan una serie de ritos que tienen como fin asegurar que el alma tenga un viaje sin dificultades a la tierra de arriba (*kulchenmayeu*). Al abandonar la condición humana y acceder definitivamente a la tierra de arriba, el antepasado habita junto a los dioses uniéndose a potencias extrahumanas, pero continúa unido a los hombres por diversos lazos que perduran en la mente de los vivos (Foerster, 1993: 89).

en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata³. Existe, sin embargo, otro «hallazgo» acaecido en aquel sitio, mucho menos conocido pero cuya importancia reviste una magnitud similar. El mismo tuvo lugar al año siguiente de la expedición de escarmiento de Levalle, y tuvo como protagonista a un joven Estanislao Zeballos, entusiasta etnógrafo que hizo las veces de cronista e intelectual orgánico de la llamada Campaña al Desierto.

Ese año Zeballos, con la intención de escribir un libro sobre las regiones que el ejército nacional había arrebatado a las comunidades indígenas, viajó en ferrocarril hasta Azul, para luego continuar a caballo desde Carhué con una pequeña comitiva hacia las regiones de Tierra Adentro. Alentado por el propio Levalle (quien le había enviado, para «enriquecer su colección», los cráneos robados del cementerio), el etnógrafo visitó por su cuenta el Médano Negro. Una vez allí, el baqueano que lo acompañaba divisó un papel en la ladera cuyo contenido sorprendió a Zeballos, al notar que se trataba de un documento oficial que, impreso en letras azules, el Gobernador de la Provincia de Buenos Aires había dirigido a los «caciques araucanos». Al continuar escarbando, encontraron dos cajas de madera que contenían, de igual modo, cartas que los caciques Kallfukurá y Namunkurá (su hijo) habían recibido de distintos funcionarios del gobierno, y también por parte de otros líderes indígenas. Se trataba de los archivos del cacicazgo de Salinas Grandes.

A menudo los documentos, incluso aquellos oficiales, son clasificados en lugares de acceso restringido, o directamente apartados de la mirada de los curiosos. Sin embargo, ¿cómo se explica que dos archivos cuidadosamente ordenados hayan sido enterrados en los médanos? Evidentemente, amenazado por las persecuciones del Ejército Argentino, Manuel Namunkurá —quien había sucedido a Kallfukurá en el liderazgo—, previamente a su fuga hacia el territorio chileno, habría enterrado en aquellas dunas distintos registros (algunos de los cuales quizás nunca hayan sido encontrados) con la esperanza de impedir que los mismos fueran sustraídos por los militares en caso de ser batidas las fuerzas indígenas. Su preocupación estaba bien fundamentada. Después de todo, ese mismo año el *longko*⁴

³ En el año 2020, comunidades originarias de Buenos Aires, La Pampa y Neuquén acordaron en conjunto con el Museo que, al cumplirse 146 años desde la muerte de Kallfukurá, su cráneo fuera restituido por las autoridades de la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata y regrese al territorio pampeano. Sin embargo, debido a la pandemia del COVID-19, este hecho fue pospuesto y todavía no se ha acordado una nueva fecha para su restitución.

⁴ Traducido como cabeza o jefe.

Baigorrita y su familia habían sido apresados y movilizados por el gobierno y, poco después, la correspondencia de este cacique –que se hallaba en manos de su secretario, el cristiano Bucha-José– había sido secuestrada por un grupo militar. Este secuestro de los corpus sería sistemático en el modus operandi del Ejército y continuaría hasta 1885 cuando el último líder autónomo, Don Valentín Sayweke, presentara su rendición ante el gobierno, momento en el cual el coronel Conrado Villegas confiscó los archivos de su *secretaría*.

Cabe preguntarse qué importancia podían tener estos archivos en un contexto donde el Estado nacional argentino, recientemente unificado, se avocaba ahora a la tarea de solucionar el «problema indígena» mediante un avance militar por fuera de la línea de frontera histórica. ¿Por qué los líderes indígenas otorgaban tal importancia al hecho de resguardar estos documentos, al punto de enterrarlos en un sitio considerado sagrado? ¿Cómo se explica el ensañamiento de los propios militares en apropiarse de estos papeles? ¿Qué clase de información contenían? La respuesta la brinda el propio Zeballos en su libro *Viaje al país de los Araucanos*, publicado en 1881:

He hallado un verdadero manantial de revelaciones históricas, políticas y etnográficas, que formarán un extenso capítulo de la obra que especialmente consagraré a los araucanos. Estaban allí (y fue completado después del hallazgo por una donación de documentos que el coronel Levalle tomara antes a los indios), las comunicaciones cambiadas de potencia a potencia entre el gobierno argentino y los caciques araucanos, las cartas de los jefes de frontera, las cuentas de comerciantes que ocultamente servían a los vándalos, las listas de las tribus indígenas y sus jefes, dependientes del cacicazgo de Salinas, los sellos gubernativos grabados en metal, las pruebas de la complicidad de los salvajes en las guerras civiles de la República a favor y en contra alternativamente de los partidos; y en medio de tan curiosos materiales no faltaba un diccionario de lengua castellana, de que se servían los indígenas para interpretar las comunicaciones del gobierno argentino, de los jefes militares, de sus espías (este archivo prueba que eran numerosos) y de los comerciantes, con los que sostenían cuentas corrientes tan religiosamente respetadas (causa tanto asombro) como pueden serlo entre los mercados de París y Buenos Aires (Zeballos, 1881: 212-213).

La exposición no podría ser más clara. Para los indígenas, los archivos eran la prueba de su participación en los procesos políticos, sociales y económicos que permitieron la consolidación del Estado y del actual gobierno, es decir, una forma de registro de las alianzas

políticas, comerciales y parentales que habían mantenido con el *wingka*⁵ durante más de un siglo. Del mismo modo, para los militares y funcionarios estatales, estos documentos constituían una visión de la historia que pretendía dejarse de lado, puesto que las campañas de exterminio eran presentadas como el avance sobre los «bárbaros», «salvajes sin ley» o bien, sobre un «Desierto» que debía ser ocupado por inmigrantes europeos que trabajaran la tierra. Era preciso, por lo tanto, que el relato de la joven nación argentina se asentara sobre el triunfo de la civilización sobre la barbarie. Por esa razón Zeballos, aun señalando el interés etnográfico e historiográfico de los archivos indígenas, publicaría muy poco de estos documentos, a razón de considerar que estos:

No son insignificantes como podría creerse, porque en ellos figuran documentos dignos de la observación de la historia, suscritos por presidentes, ministros y otros altos dignatarios del Estado **en que se trata de igual a igual [a los «salvajes»] rebajando la dignidad del país** (Zeballos, *Diario de Viaje*, citado en Durán, 2006: 52).

En ambos párrafos, el etnógrafo señala el trato «de potencia a potencia» revelando, no una cuestión de poder militar (puesto que, de más está decirlo, la relación en este sentido era claramente asimétrica) sino, fundamentalmente, un momento histórico en el cual el dominio del Estado sobre la totalidad del territorio era aún una posibilidad, y las comunidades indígenas eran todavía política, económica y socialmente autónomas, de forma tal que el gobierno debía negociar con ellas «de igual a igual».

Por demás, la condición de posibilidad de esos documentos, es decir, el hecho de que caciques y distintos sujetos del mundo indígena conocieran y utilizaran la lecto-escritura, desarrollando prácticas administrativas y diplomáticas con «secretarios» y escribanos permanentes, ponía en tela de juicio uno de los fundamentos básicos sobre los que se asentaban las campañas de exterminio: el carácter ágrafo, carente de cultura y políticamente inorgánico de estos pueblos, que justificaba su dominio por parte de una sociedad civilizada. Así pues, a pesar de publicar Zeballos algunas cartas discrecionalmente (más como una curiosidad que como un tema en sí), durante un largo tiempo permaneció el prejuicio acerca del carácter ágrafo de los pueblos indígenas, coincidentemente con lo que hasta el momento

⁵ Vocablo que refiere al «hombre blanco» (es decir, a los sujetos hispano-criollos), pero también puede significar «cristiano», «invasor» o «ladrón».

se conocía de otros grupos sin Estado en África, América y Oceanía.

Estos documentos, su contenido, contextos de producción, significados y consecuencias, además de su relación con otras formas de comunicación e inscripción, son el tema fundamental de esta tesis. La forma en la cual los grupos mapuche, *gunüna kune* y *aonek'enk* (o tehuelches)⁶ aprendieron, utilizaron y enseñaron la escritura para desarrollar prácticas políticas, modificando las dinámicas tradicionales de representación, autoridad y transformando los modos de relacionarse entre sí, con otros grupos (fundamentalmente, hispano-criollos) y con el mundo presente y futuro, serán los principales tópicos de análisis y discusión durante los capítulos siguientes. Empero, para avanzar hacia este objetivo, resulta primordial exponer cuál es el estado actual de conocimiento acerca de estos documentos, qué visiones existen sobre ellos y qué tipo de interrogantes es posible formular a partir de su abordaje.

Lo primero a mencionar es que el silenciamiento inaugurado por Zeballos fue efectivo y extenso. En efecto, la interpretación que señalaba reiteradamente la oralidad «primitiva» de los grupos indígenas persistió durante la mayor parte del siglo XX, a pesar de ser publicados –de afirma asistemática– múltiples documentos que indicaban lo contrario. Claro está, historiadores del conflicto fronterizo como Álvaro Yunque y Clifton Goldney, interesados en el estudio de los «últimos soberanos» de la Pampa (es decir, los Kurá), publicaron algunas cartas de origen mapuche con la intención de reconstruir el contexto histórico de las relaciones políticas mantenidas por los líderes, pero sin generar una reflexión sistemática acerca de sus prácticas de escritura (Vezub y De Jong, 2019). Asimismo, a mediados del siglo XX dos eclesiásticos, el padre Copello y el padre Hux, publicaron algunas cartas, el primero con la intención de reconstruir las gestiones del arzobispo Federico Aneiros, uno de los más importantes diplomáticos en las relaciones con *rankülches* –o ranqueles– y salineros, y el segundo en un intento de reconstruir las biografías de los caciques «amigos» de la frontera bonaerense.

Empero, la primera recopilación sistemática se remonta a la década del 90, cuando Marcela Tamagnini (1996) transcribió y publicó la correspondencia entre líderes *rankülches*, eclesiásticos y funcionarios de la frontera sur cordobesa en la década de 1870. Con

⁶ El nombre tehuelche es un exónimo proveniente del mapuzungun que significa «gente belicosa». Tomás Harrington distinguió, dentro de la población tehuelche, a los septentrionales o bien «*gunüna küne*» (literalmente, *gente del norte*), y a los meridionales o «*aonek'enk*», *gente del sur*.

posterioridad, la lista de publicaciones es extensa, pero cabe mencionar algunas que a mi entender resultan fundamentales en la puesta en valor de los corpus indígenas: 1) en primer lugar, el relevamiento de la correspondencia de Valentín Saygüequé y su secretario José Antonio Longkochino llevadas a cabo por Julio Vezub (2005, 2011), quien se ocupó de reorganizar las cartas de este longko según el criterio archivístico de su propia *secretaría*, teniendo en cuenta que anteriormente se hallaban mezcladas sin entidad propia entre los papeles del general Villegas; 2) en segundo lugar, las transcripciones llevadas a cabo por aquellos interesados en la historia eclesiástica, como los mencionados Copello y Hux y, fundamentalmente, la transcripción de algunas cartas de Namunkurá por parte de monseñor Durán (2006) en un magistral libro que recrea el contexto bajo el cual las mismas fueron apropiadas por Levalle y Zeballos; 3) posteriormente, los trabajos que han reexaminado la correspondencia de Kallfukurá (Pérez, 2007; De Jong, 2014) incluyendo su compilación más acabada (Lobos, 2015) 4) y, finalmente, la publicación de las «cartas mapuche del siglo XIX» por parte de Jorge Pávez Ojeda (2008), cuyo criterio étnico que no distingue las modernas fronteras entre Argentina y Chile permite una visión menos teñida por imaginarios estatistas. Estos y otros trabajos no sólo han cuestionado el carácter ágrafo de los pueblos indígenas del área Arauco-Pampeano-Patagónica, sino que han permitido un avance de la discusión hasta transformar la cuestión de la apropiación de la escritura en un tema en sí mismo (véase, por ejemplo, el volumen 23 de la revista *Quinto Sol*, año 2019), legando además a investigadores futuros una increíble cantidad de material edito, alcanzando hoy en día más de un millar de cartas transcritas. Quedan, claro está, muchas más por conocer.

Empero, mi interés no es –al menos no de forma primordial– el contenido de las misivas y de los documentos atesorados por las sociedades indígenas sino, fundamentalmente, lo que Goody y Watt han llamado, en un popular ensayo, «las consecuencias de la cultura⁷ escrita». La razón de ello es que entre los grupos mapuche y tehuelche la escritura, en tanto tecnología de comunicación, no se desarrolló de manera endógena, sino que fue consecuencia de una relación asimétrica establecida desde la llegada de los europeos al territorio a partir del siglo XVI. Claro está, como veremos en adelante, la incorporación no fue inmediata, y de hecho a su uso creativo y autónomo le precedieron siglos de rechazo y virtual indiferencia. El

⁷ Utilizaré la palabra «cultura» provisoriamente para designar algunas prácticas y representaciones, pero en el transcurso de la tesis se desarrollará una discusión acerca de su pertinencia para el análisis de las sociedades indígenas.

interrogante acerca del *porqué* de su incorporación (teniendo en cuenta que estas sociedades tenían mecanismos eficaces de transmisión de la memoria, comunicación y aprendizaje) reviste entonces una importancia fundamental que inserta esta tesis en un campo de conocimiento que trasciende al estudio de las sociedades indígenas, introduciendo problemáticas como la cuestión del cambio social en sociedades sin Estado, las dinámicas en torno a la incorporación de bienes culturales ajenos, el interrogante acerca de las formas de representación y autoridad, etcétera.

Por supuesto, lo que las cartas *dicen* es también importante, ya que las mismas constituyen una forma en la cual los sujetos sociales nos narran, «de primera mano», las transformaciones que estaban experimentando, y permiten alejarnos de una visión estatalista que parte desde la moderna división entre el territorio argentino y chileno para abordar el estudio de las sociedades indígenas. Desde el punto de vista mapuche-tehuelche, Argentina y Chile son dos problemas o contingencias que ocupan la etapa final de su existencia autónoma, si bien se trata del periodo más traumático, que culminará con lo que los mapuches llaman *Awkan*, es decir, un momento bisagra marcado por la guerra del wingka, que establece un «antes» donde las comunidades gozaban de autonomía, y un «después» marcado por el exilio, la desintegración familiar y la extrema pobreza. Las cartas permiten, entonces, observar la consolidación de los Estados-nacionales del territorio como un hecho externo a las sociedades indígenas, permitiéndonos (al menos hasta cierto punto) abandonar la visión estatalista que, aun inconscientemente, ha caracterizado al quehacer de algunos historiadores. Así pues, los documentos indígenas revelan que el dominio del Estado no estaba determinado de antemano, y que existieron otros proyectos además del exterminio que, sin embargo, no llegaron a cumplirse.

Finalmente, una confesión. Al iniciar mis estudios sobre esta temática, me preocupaba fundamentalmente entender si la incorporación de la escritura había sido para los indígenas parte de una «coerción» generada por los dispositivos de disciplinamiento sobre la frontera, la cual se habían visto obligados a utilizar para sobrevivir, o bien una forma de «resistencia» que, a partir del uso creativo y original, habían logrado resignificar de acuerdo con lógicas propias. Hoy en día (sin pretender adelantar las conclusiones de la tesis) considero que esta dicotomía no es especialmente importante. Es al menos complicado, cuando no imposible, intentar separar hasta qué punto –aplicando una conocida fórmula de Marx– las personas

hacen la historia, y hasta qué punto se ven atrapadas en circunstancias que no han elegido, y que les han sido legadas del pasado. Por esta razón, no tengo una respuesta al interrogante de si la escritura fue una adopción voluntaria o una obligación necesaria. Probablemente, sea un tanto de ambas. Me interesa, empero, comprender qué tipo de orden querían conservar los grandes líderes como Kallfucurá, Sayweke y Casimiro, y de qué manera la incorporación de la escritura se convirtió en un recurso disponible para conservar la autonomía política y cultural de sus sociedades, aún al costo de transformarlas profundamente.

CAPÍTULO I

La razón gráfica

«Creo en efecto que quienes poseen la escritura la han usado con fines de dominación y de conquista, exigiendo actas escritas de la propiedad de la tierra, haciendo prevalecer la idea de que lo escrito es la prueba más sólida ante la justicia. Es innegable que han oprimido a los iletrados de muy diversos modos. Al mismo tiempo, la escritura es la base de nuestra civilización, la base misma del libro que estamos haciendo en este momento. Ver en ella sólo un aspecto secundario de la revolución de las comunicaciones es subestimar su papel absolutamente decisivo en la creación de nuestra civilización».

Jack Goody, *El hombre, la escritura y la muerte. Conversaciones con Pierre-Emmanuel Dauzat*, 1996.

1.1. Las consecuencias de la escritura

Los papeles que Namunkurá resguardó en el médano tuvieron efectos en su ausencia. Estos no fueron, claro está, los esperados, a razón de que fue Zeballos quien los interceptó primero, luego de ser alertado por el coronel Levalle. Es por ese motivo que, al fin y al cabo, desconocemos las verdaderas intenciones del longko al ocultar su archivo, aun cuando es factible suponer que guardaba la esperanza de utilizarlos como prueba de sus alianzas e intercambios (y los de su padre) con los diferentes gobiernos durante la última mitad del siglo. Resulta de ello que, si bien las cartas son, para quienes investigamos la historia de los pueblos originarios, la fuente más valiosa y directa para acceder a sus «intenciones», nos enfrentamos con el principal problema de la escritura, tal como lo enunciara Platón en su diálogo con Fedro: la separación entre palabra y contexto, la descontextualización o bien, la pérdida de control del enunciado por parte de quien escribe. Comentaré brevemente esta y otras cuestiones para comenzar a desarrollar qué implicó, para las sociedades indígenas, la irrupción de la palabra escrita.

El principal efecto de la escritura, tal como argumentó el semiólogo Walter Ong, es el separar las declaraciones de su contexto inmediato de acción, situación ampliamente problemática para sociedades de cuño oral. Por esa razón, mientras quien habla solamente debe tener en cuenta la situación inmediata en la cual sus mensajes son recibidos, quien

escribe debe prevenir escenarios múltiples. Es por ello que, como también se comenta en *Fedro*, los ciudadanos más poderosos y los más honrados o bien, los hombres más libres de la Grecia antigua, sentían vergüenza por escribir discursos, al temer el juicio que la posteridad podía generar hacia ellos (Derrida, 1975: 99). Cabe preguntarse: ¿fue este un peligro enunciado y experimentado por las sociedades indígenas? Sin lugar a duda. Como veremos en los capítulos siguientes, el principal temor que la escritura generó entre las comunidades mapuches y tehuelches se relaciona con los efectos de la representación, sea mágica o política, es decir, la posibilidad de un tercero de utilizar lo escrito por una persona para fines que escapan de su control, o bien para provocarle algún daño. Claro está, ello no implica considerar a la escritura únicamente un recurso de la violencia (como señalara Derrida en *De la Gramatología*), en tanto la posibilidad de explorar nuevas formas de representación mediante la comunicación diferida se convirtió para los líderes indígenas en una ventaja que utilizarían a su favor en el contexto de la dominación hispano-criolla.

Un segundo efecto se relaciona con las formas de registro y la transmisión intergeneracional de la cultura. Goody y Watt han mencionado que los elementos más significativos de toda cultura humana son canalizados a través de las palabras «y residen en la particular gama de significados y actitudes que los miembros de cada sociedad asignan a sus símbolos verbales» (Goody, 1987: 40). A través de las palabras se transmiten no solamente las conductas, sino también lo que Durkheim llama representaciones colectivas, es decir, la acumulación del saber de generaciones enteras como resultado de la cooperación en el tiempo. Las ideas acerca del tiempo y el espacio, el futuro y el pasado, lo deseable y lo moralmente aceptable o inaceptable, las metas y aspiraciones generales, se transmiten de manera intergeneracional fundamentalmente a partir del lenguaje, que es la expresión más directa de la experiencia social del grupo. Las formas de transmisión presentes en las sociedades orales, empero, difieren radicalmente de aquellas que caracterizan a las sociedades con escritura. Esto es así porque en las sociedades orales primarias (es decir, aquellas que no han tenido contacto con la escritura), la falta de registro en fuentes externas a la memoria de los seres humanos genera que la percepción del pasado, en lugar de acumularse en capas sucesivas de significados, sea reformulada en función del presente. En otras palabras: en cada generación, los recuerdos individuales se convierten en mediadores de la herencia cultural, de tal modo que los «nuevos» componentes aprendidos se ajustan a

los viejos, y las partes que pierden importancia en el presente tienden a ser eliminadas a partir de su olvido. En palabras de Goody y Watt: «El lenguaje –sobre todo el vocabulario– es el medio efectivo de este proceso de digestión y eliminación social, que se puede ver como análogo a la organización homeostática del cuerpo humano por la que éste mantiene su condición vital presente» (Ibid., 42-43). Así pues, el resultado de ello es que las sociedades sin escritura tienden a «anular la historia» (por utilizar la terminología de Lévi-Strauss), remodelando los acontecimientos como si fueran meras repeticiones de un patrón establecido circular (Kuper, 2001: 204).

Como resultado, tradicionalmente se ha relacionado a la capacidad de escribir con la posibilidad de registrar la historia, en contraposición al relato mítico transmitido mediante la memoria oral, que sería típico de las sociedades sin escritura. Esto se explica, fundamentalmente, porque la escritura permitiría un registro no sólo acumulativo, sino también susceptible de ser sometido a una medición constructiva, es decir, de ser inspeccionado con mayor detalle y contrastado con otros registros, posibilitando un tipo de escrutinio y de crítica diferente al posible en una comunicación puramente verbal. Es por ello que Heródoto caracterizó a los egipcios como los mejores historiadores que había conocido, a razón de su práctica de conservar registros del pasado. Esta división, presente al menos desde la antigüedad clásica, se institucionalizó durante el siglo XIX, cuando la naciente disciplina histórica, para afirmar su lugar dentro del campo científico, adoptó como metodología específica el análisis de documentación escrita (Shryock y Smail, 2011). La intención explícita de esta metodología era vislumbrar las intenciones humanas tal como aparecían reveladas en la evidencia textual, descartando aquellas sociedades y etapas de la historia que carecían de este tipo de documentación. Como resultado, los estudios acerca de los pueblos originarios quedaron relegados a la antropología y la arqueología, entendidos como parte de un pasado primitivo que debía abordarse según los métodos y técnicas de las ciencias naturales.

Por otro lado, existe una relación entre la escritura y la complejidad que adquiere una sociedad en términos de su aparato burocrático (es decir, la producción de registros, contabilidad, el dominio de las relaciones exteriores, etc.), pero ello no implica, necesariamente, que exista una correlación entre escritura y organización política y/o económica. Tradicionalmente, se ha relacionado el surgimiento de la escritura con la

conformación de una organización de tipo estatal, dado que la acumulación de un excedente, el mantenimiento de especialistas y el sostenimiento de una burocracia requieren, al menos en teoría, de algún tipo de sistema de notación y registro. Esta relación entre escritura y organización estatal se reforzó durante los años sesenta, cuando mexicanistas y otros indigenistas obraron para que se reconocieran las prácticas de escritura de sociedades colonizadas que poseían estructuras estatales. A partir de allí comenzaron a considerarse los textos provenientes de Estados prehispánicos, aunque ello implicó el reforzamiento de las tesis que vinculaban la escritura con la organización estatal (Pávez Ojeda, 2008: 28). Claro está, esta correlación no se comprueba en todos los casos.

Diferentes estudios etnográficos han demostrado que sociedades sin Estado como los LoDagaa de Ghana, o los pastores somalíes del Cuerno de África, han incorporado la escritura. La mayoría de las veces, en estos casos la introducción de algún tipo de sistema de escritura fue precedido por la existencia de un conjunto de textos religiosos u otro tipo de textos, que encerraban un saber construido de las sociedades con las cuales estos grupos mantenían contacto. Como consecuencia, no requirieron desarrollar un sistema de escritura propio, porque los alfabetos de sus «vecinos» sedentarios les permitieron transcribir fonéticamente sus lenguas (Deleuze y Guattari, 1988). En América del Sur, como veremos más adelante, esto ocurrió con los guaraníes, al utilizar los franciscanos el alfabeto latino para sistematizar y transcribir la lengua nativa. Nuestro caso de estudio, relativo a las sociedades mapuches y tehuelches, constituye en este sentido una anomalía, porque estos grupos aprendieron la escritura exclusivamente en español, es decir, a partir de una lengua extranjera. Sólo algunos siglos después (a fines del siglo XIX) se comenzó a transcribir el mapuzungun, es decir, la lengua franca del pueblo mapuche. Asimismo, existen sociedades como los vai de África o los cherokee americanos, donde determinados sujetos inventaron sus propios sistemas de escritura (en ambos casos, fonéticos pero silábicos) y los transmitieron a sus comunidades, logrando su aceptación (Goody, 1996). Así pues, se ha demostrado etnográficamente la existencia de múltiples sociedades sin Estado que utilizaron y desarrollaron la escritura, aun cuando es indudable que su incorporación se encontró relacionada con la presencia de estructuras estatales.

Contrariamente, existen sociedades con sistemas estatales muy avanzados y de alta complejidad política, social y tecnológica, que no poseen sistemas de escritura alfabéticos,

silábicos ni logográficos. El Tawantinsiyu (es decir, el «imperio» de los incas, el más extenso y desarrollado de la América prehispánica) tuvo una organización de tipo estatal con una compleja burocracia sin que existiera ningún tipo de escritura. Sus sistemas de notación y registro, los quipus, consistían en cuerdas de lana de distintos colores, de las cuales se desprendían otras cuerdas generalmente anudadas de distintos colores, tamaños y formas. Los colores y la forma de trenzado de las cuerdas indicaban, con toda probabilidad, los objetos a los que se hacía referencia, mientras que los nudos expresaban cantidades, incluyendo el número cero (Pease y Tegel, 2011: 93). La presencia de otros sistemas de inscripción de significados, diferentes de la escritura en su acepción tradicional, lleva a preguntarnos si deberíamos entenderlos como sistemas de escritura o, por el contrario, corresponde reservar esta caracterización únicamente para las formas alfabéticas, silábicas y logográficas. Jacques Derrida ha respondido de forma afirmativa a este interrogante, asegurando que la gramatología de los textos no se reduce a una expresión alfabética, criticando el logo-fonocentrismo en las definiciones sobre la escritura. En este sentido, la orfebrería, el arte rupestre, los tatuajes y la onomástica (por nombrar sólo algunos ejemplos) podrían ser considerados sistemas de escritura. Claro está, identificar en estas formas de transmisión un tipo de escritura no implica, por otro lado, desconocer los efectos que la modalidad alfabética produce en sociedades que anteriormente carecían de ella, como he comentado hasta el momento.

Por otro lado, reconocer en la escritura una forma de transformación fundamental de las dinámicas políticas, sociales y económicas de las sociedades indígenas, con consecuencias estructurales, no implica adherir a tesis universalistas como la defendida por W. Ong, bajo el argumento de que las culturas orales «razonan» de forma concreta, circunstancial y vinculada al presente, modificándose a partir de la escritura para transformarse en una lógica abstracta, universal y vinculada al pasado o al futuro. No estoy seguro de que la escritura transforme, en palabras de Ong, la «consciencia», ni de que algo como la consciencia pueda ser aprehensible. Creo que, en todo caso, la introducción de la escritura produce efectos que nos habilitan a conocer estructuras y tensiones en torno a los grupos estudiados y asimismo permitió, para ellos, una gama de opciones culturalmente disponibles que en gran medida modificaron esas estructuras.

1.2. Los grupos étnicos y el peligro de la culturización

Los temas y problemáticas discutidos en esta tesis tienen como protagonistas a los pueblos originarios del área Arauco-Pampeano-Patagónica. En la mayoría de las fuentes primarias, ya sea coloniales o del periodo republicano, estos grupos aparecen mencionados con una infinidad de categorías, tales como «pampas», «araucanos», «mapuches», «patagones», «puelches», «ranqueles», «pehuenches», «tehuelches», «tsóneka», «gennaken», «reches», las cuales responden, generalmente, a identificaciones laxas que los distintos observadores foráneos han establecido a partir de relacionar ciertos grupos con ubicaciones relativas, además de una serie de sub-categorías más específicas que aluden a las parcialidades de determinados líderes indígenas, como «catrieleros», «indios del cacique Negro», por nombrar sólo algunas. Sin embargo, tal como ha afirmado Lidia Nacuzzi, estos rótulos son en gran medida producto de imaginarios impuestos por observadores pertenecientes al poder colonial, que a menudo utilizaron apelativos iguales o similares para diferentes grupos, o asignaron diferentes nombres a un mismo grupo,

[...] ignorando o minimizando las diferenciaciones cronológicas y presentando algunas someras indagaciones acerca de la auto percepción de los individuos que se identificaban a sí mismos como integrantes o descendientes de los grupos implicados (Nacuzzi, 2014: 51).

Sin embargo, al observar estas categorías en los documentos, no debe interpretarse por ello la existencia de grupos «étnicamente» singulares y diferenciados entre sí, que se distinguirían, *necesariamente*, por una lengua y una «cultura» propias. El principal motivo de ello es que, en sus más de 14.000 años de historia –según los estudios acerca de la ocupación temprana de la zona (véase, para una síntesis, Messineo y Pal, 2020)–, los pueblos que han habitado el territorio se han mantenido en constante movimiento y transformación, fusionándose y fisionándose como estrategia para sobrevivir, y ocupando el mismo de forma discontinua. De ello se desprende que, si entendemos a los grupos étnicos de acuerdo con la definición de Frederick Barth, es decir, como «categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos» (Barth, 1976), podemos concluir que las formas de identificarse, así como el conjunto de valores y criterios que, manifestados en «formas

culturales», estos grupos compartieron, se han transformado con el tiempo. Los límites entre las sociedades que habitaron el territorio, por tanto, fueron constantemente redefinidos, sometidos a momentos de agregación y separación y, por supuesto, a procesos de etnogénesis. Por otro lado, si un componente fundamental para definir a un grupo étnico es, como señala Barth, la adscripción e identificación que los propios actores utilizan, de ello se desprende que los grupos étnicos no se modifican, necesariamente, como resultado de los intercambios y contactos generados por las relaciones interétnicas. En el marco de esta investigación, utilizaremos los etnónimos «mapuche» y «tehuelche» (o bien, dentro de ésta última, «gunüna küne» y «aonek'enk» para referirnos a dos sub-grupos lingüísticos y territoriales) como categorías de adscripción macro que nos permitirán identificar a los grupos que habitaron y habitan el territorio, aceptando su contingencia y el hecho de que no resumen la amplia gama de identidades históricamente definidas por estos sujetos. En breve justificaré los motivos de esta elección.

Claro está, mapuche y tehuelche son, en gran medida, categorías modernas, que los actores sólo han movilizado a partir de tiempos recientes. Mientras que, como afirma el prestigioso etnohistoriador Guillaume Boccara, «en los siglos XVI y XVII, la palabra mapuche no aparece ni una sola vez en los documentos [y, por lo tanto] demuestra una férrea voluntad de hablar de algo que no existe o de no hablar de algo que quizá nunca existió» (Boccara, 1996: 661), el nombre «tehuelche» es un exónimo proveniente del mapuzungun que se traduce como «gente belicosa», y que en líneas generales tampoco abunda en los documentos de la época colonial. A pesar de ello, al utilizar estos etnónimos en el presente estudio, mi pretensión no es la de transpolar acríticamente aquellas categorías al pasado sino, fundamentalmente, dar cuenta de la posible continuidad histórica entre los pueblos prehispánicos que habitaron el territorio, al menos, desde el Holoceno tardío (últimos dos mil años), los grupos étnicos que aparecen en las fuentes etnohistóricas desde el siglo XVI y los actuales pueblos originarios. Esto ocurre, claro está, independientemente de las categorías de adscripción y autoadscripción que, como hemos afirmado, se han modificado y transformado con el tiempo.

Los argumentos a favor de esta continuidad, si bien adquieren un carácter especulativo, pueden fundamentarse a partir del diálogo entre la evidencia arqueológica, la etnohistórica y la etnográfica. En primer lugar, tal como ha afirmado la arqueóloga Mónica Berón, entre los

actuales territorios de Argentina y Chile existió, al menos desde el Holoceno tardío, un corredor bioceánico de interacción, movilidad y fuerte dinámica social que atraviesa lo que en la cosmología mapuche se ha llamado Wall-Mapu o Waj-Mapu, y que puede traducirse como país mapuche. Dichas interacciones, que en el registro arqueológico aparecen en forma de rastrilladas, puntas de lanza, piezas de cerámica y enterramientos, incluyeron relaciones de parentesco, alianzas político-sociales y conflictos, en escenarios geográficos con características diversas (Berón, 2016). Por demás, en 2016 fueron hallados en San Martín de los Andes (Argentina) los restos de una mujer adulta a la cual llamaron «doncella de los siete manzanos», y que habría sido enterrada hace 900 años. Según análisis genéticos realizados sobre los restos, la doncella pertenecería al grupo mitocondrial A, que se transmite por línea materna y que se corresponde con antepasados de las poblaciones que hoy conocemos como mapuches, diferenciándose del grupo mitocondrial D correspondiente a descendientes de tehuelches (Pérez et. al. 2016). Asimismo, en 2022 se publicó en la revista Plos One un hallazgo de restos de una mujer enterrada en una canoa hace 880 años en Newen Antug, con un ajuar de cerámica bícroma (Pérez et. al. 2022). Lo interesante es que este tipo de enterramientos con un *wampo* (canoa) están muy bien documentados en la etnohistoria mapuche, y por ello sabemos que son entendidos como medios para pasar a la otra vida. Por otro lado, al sur de la provincia de Santa Cruz (Argentina) se han realizado también estudios utilizando ADN mitocondrial en tres individuos del Holoceno tardío, dando por resultado que los haplotipos de la Patagonia Austral difieren de los del resto de la Argentina (Motti et. al. 2019). Así pues, la comprobación de la existencia de asentamientos mapuches y tehuelches de la misma antigüedad en amplias zonas de la Patagonia confirma la hipótesis de que ambos (nuevamente, sugiriendo una continuidad hipotética) coexistieron en un mismo periodo histórico, llevando a cabo intercambios, conflictos y alianzas. No se trata, empero, de utilizar estas evidencias para sugerir una supuesta unidad biológica y cultural que se habría mantenido con el pasar de los siglos, sino, contrariamente, de plantear la posibilidad de una continuidad de ciertos grupos que, si bien poseen múltiples registros que los conectan con las poblaciones que habitaron el territorio hace al menos dos milenios, lograron sobrevivir, en palabras de Zavala Cepeda (2011), como resultado de «su capacidad de cambiar, de metamorfosearse, de adaptarse, incorporando elementos culturales de diferente origen [contribuyendo a] reafirmar su identidad, otorgándoles medios de subsistencia y perpetuando

su identidad frente a otros» (citado en Berón, 2016, s.p.).

Así pues, al momento de llegada de los españoles, mapuches y tehuelches se reconocían como grupos diferentes, pero habían mantenido relaciones que los volvían mutuamente dependientes del intercambio (económico, político, cultural) entre sí. Por esa razón, el modelo de «araucanización» propuesto por Salvador Canals Frau en 1946, según el cual grupos invasores provenientes de Chile (mapuches) habían, desde el siglo XVIII, cruzado la cordillera para dominar a pueblos indefensos (tehuelches) no se respalda en evidencia empírica, y lo que realmente se observa es el efecto homogeneizador de una serie de relaciones interétnicas que venían gestándose desde hacía siglos. Como resultado, podemos coincidir con Martha Bechis (1989) en la existencia de una suerte de unidad cultural y social en el área Arauco-Pampeano-Patagónica al menos desde el siglo XIX, caracterizada por unidades políticas o parcialidades que, en el territorio de lo que hoy es Argentina, ocupaban zonas exclusivas de una sola característica ecológica (la zona semi-árida de los ranqueles, las Salinas ocupadas en primer lugar por los boroganos, la Pampa húmeda del sudoeste de Buenos Aires, la interfluvial de los ríos Negro y Colorado, la lacustre de Neuquén y la cordillerana de Neuquén), mientras que el territorio que hoy pertenece a Chile albergaba una mayor diversidad de grupos en áreas geográficas similares (Nacuzzi, 1998: 20). A esto debemos sumar el territorio del río Santa Cruz, al norte del cual se extendían los tehuelches septentrionales o bien «gunüna küne» (literalmente, *gente del norte*), mientras que quienes vivían al sur se denominaban «aonek'enk», *gente del sur* (Rodríguez y Delrio, 2000).

Tanto los grupos mapuches como tehuelches se caracterizaron por poseer una organización política en forma de jefaturas competitivas sin Estado, regidas por las reglas que atañen a las sociedades segmentarias y vinculadas entre sí por relaciones parentales y de alianza adquiriendo, en momentos de mayor centralización, la forma de confederaciones (por ejemplo, la «Confederación Indígena» de Kallfukurá, 1830-1870) o bien alianzas político-militares bajo la figura de un *toki* como fue el caso de Magnil Wenu, representante de los cuatro *Huitral Mapus*⁸ hasta 1860. Estas alianzas podían incluir parcialidades de ambos grupos étnicos, como fue el caso de aquella constituida entre el líder kune Casimiro Biguá y el «gobernador indígena» mapuche Valentín Saygüequé a partir de 1871. La estructura

⁸ Esta expresión fue utilizada por el propio longko en una carta enviada al general argentino Urquiza, y se traduce como «telares de la tierra»

segmentaria de estas jefaturas se mantenía como resultado de un delicado y complejo sistema de relaciones entre las partes con recursos para la guerra y la paz. Por ello, existían periodos de estabilidad, de aumento de prestigio y autoridad y de decadencia, sobre todo a partir de fines del siglo XVIII, cuando la crisis del sistema colonial español llevó a aumentar la participación de los grupos indígenas en las disputas entre grupos hispano-criollos.

En relación con esto último, resta formular una aclaración. Esta tesis, como comenté anteriormente, tiene por protagonistas a los pueblos originarios, pero también a aquellos foráneos (cautivos, renegados, extranjeros, etc.) que formaron parte del «sistema social» hispano-indígena. Con sistema social me refiero, retomando la definición de Max Gluckman (1958), a una pluralidad de personas que actúan entre sí de acuerdo con normas y significados culturales compartidos, y en los cuales las interacciones que se producen no sólo comprenden las de carácter interno, sino también las relaciones con el mundo exterior. En efecto, personajes que van desde el cautivo Santiago Avendaño, quien convivió con los grupos indígenas desde su temprana infancia, el renegado unitario Manuel Baigorria, refugiado en la toltería ranquel durante la hegemonía del federalismo en Argentina o, mismamente, el propio gobernador Juan Manuel de Rosas, activo partícipe de los parlamentos hispano-indígenas de la primera mitad del siglo XIX, todos ellos permitieron la articulación entre distintos sistemas y lógicas políticas actuando como mediadores, y favoreciendo las transferencias y diálogos entre universos sólo en apariencia incompatibles. Las relaciones que estos sujetos establecieron con los grupos indígenas no se limitan al terreno económico y político, sino que en ocasiones incluyeron la esfera parental, habida cuenta de su rol en la concepción indígena de las alianzas políticas. Por esa razón y las demás mencionadas anteriormente, la argumentación que guía a esta investigación pretende problematizar la pertinencia de los criterios étnicos y la relación entre éstos y el concepto de «cultura», con la intención de evitar esquemas rígidos y vetustos que profundicen la exotización y «culturización» de los pueblos indígenas que es, precisamente, lo que la historia y la antropología deberían perseguir como objetivo.

1.3. Propuesta metodológica: una etnografía en formato epistolar

La lengua franca del pueblo mapuche, el mapuzungun, distingue entre la acción de escribir

«en sí» (*chillcatun*) y el «escribir a alguien» (*chillcaln*), de forma tal que ambas palabras aparecen diferenciadas. Esta distinción llama la atención, puesto que no es común a otras lenguas como el castellano o el inglés y, según considero, puede explicarse por las circunstancias históricas en las cuales la escritura fue adoptada por estas sociedades. En efecto, como veremos más adelante, mucho antes de que la escritura fuese utilizada como una forma de registro, panfleto o crónica (si se quiere, de una forma más bien «literaria»), los grupos indígenas la utilizaron a través de un género particular: el epistolar, es decir, para escribir cartas «a amigos y funcionarios», como comentará el escribano de un cacique en uno de sus textos. Estas cartas son, como mencioné anteriormente, las principales fuentes que utilizaré para describir y analizar las prácticas de escritura que constituyen el tema fundamental de esta tesis.

Así pues, la metodología propuesta implica un trabajo sistemático de análisis de esta correspondencia, buscando reponer no sólo el contenido de las misivas, sino también su contexto de producción y discusión (que, como analizaré en el capítulo III, en las comunidades mapuches y tehuelches adquiere un carácter colectivo y se relaciona con otras instituciones deliberativas), los conceptos movilizados en las mismas por los sujetos indígenas y sus implicancias. Empero, para construir los datos etnográficos que vuelven posible recrear este contexto, será necesario remitirnos a una serie de fuentes secundarias que incluyen: 1) relatos de viajeros, extranjeros, cautivos y funcionarios que ingresaron «tierra adentro» y mantuvieron distintos contactos e intercambios con las sociedades indígenas; 2) documentos y crónicas de miembros de distintas órdenes religiosas que buscaron llevar a cabo tareas de evangelización en el territorio; 3) análisis de folkloristas que, fundamentalmente entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, intentaron «reconstruir» la cultura de los pueblos originarios, considerada en vías de desaparición. No obstante, sobre las fuentes primarias propiamente dichas (es decir, las misivas escritas por líderes y agentes letrados indígenas) resulta necesario, antes de avanzar hacia el análisis del material, formular algunas indicaciones sobre su naturaleza.

Desde un principio los documentos escritos por indígenas han sido clasificados según criterios completamente ajenos a su historia debido a que, como mencioné en el primer apartado, la gran mayoría de ellos fueron secuestrados por los distintos oficiales que batieron a los líderes indígenas durante las campañas de exterminio. El resultado de ello fue que las

cartas y otros archivos (por ejemplo, libros y periódicos) conservados por los líderes en sus toldos fueron resguardados sin entidad propia en los archivos nacionales, confundidos entre los papeles de los oficiales que los capturaron. En este sentido, la construcción de una «historia indígena» se ve en parte dificultada por «la preservación arbitraria de los documentos, el ordenamiento impuesto por los repositorios (que responde a lógicas ajenas a nuestro quehacer), el carácter fragmentario de la información, el discurso explícito y los silencios de los escritos» (Lucaioli y Nacuzzi, 2011: 51). La principal consecuencia de ello es que desconocemos sus criterios originales de clasificación, y estos llegan a nosotros luego de más de un siglo de reordenamientos en el marco de la burocracia estatal, constituyendo lo que la investigadora Pilar Pérez llama un «archivo estallado», es decir, un grupo de materiales que al no conformar un fondo propio o una serie pierden jerarquía en relación a otros corpus o impiden, a simple vista, la reconstrucción del sentido con el que se originaron (Pérez, 2015). Afortunadamente, muchos de estos archivos hoy se encuentran publicados y editados, y en las últimas décadas historiadores y antropólogos han contribuido a su re-organización según criterios más cercanos a las categorías propias con las cuales estos pueblos se identifican, como por ejemplo las «Cartas mapuche» compiladas por Jorge Pavez Ojeda o la «Secretaría de Valentín Saygüequé» organizada por Julio Vezub.

Por otro lado, la disciplina histórica, tal como han dicho Shryock y Smail (2011) ha jerarquizado el análisis de documentos escritos como método fundamental de trabajo, pretendiendo vislumbrar las intenciones humanas según aparecen reveladas en la evidencia textual. Ahora bien, para el abordaje de las sociedades mapuche y tehuelche, resulta necesario recordar que la escritura fue incorporada sólo en sus últimos siglos de existencia como comunidades independientes, razón por la cual se trató de una tecnología ajena a sus formas históricas de memoria, aprendizaje, comunicación y modos de relacionarse políticamente. En este sentido, es menester tener en cuenta que esta forma de comunicación, si bien resulta ser una fuente privilegiada para acceder a testimonios de primera mano, es también un formato para el cual los actores sociales indígenas no estaban históricamente habituados. A ello se le suma, como veremos en el capítulo II, que los grupos indígenas debieron adquirir la escritura por medio de una lengua extraña: el castellano. En este sentido, podríamos preguntarnos hasta qué punto podemos interpretar como representativos los discursos de caciques o secretarios letrados indígenas, siendo que, teniendo en cuenta la dificultad de acceder a los saberes lecto-

escriturales, constituían una minoría en sus propias sociedades. Claro está, esto no debe llevarnos a señalarlos como agentes atrapados en procesos de «occidentalización» a razón de que incorporaron habilidades de la sociedad mayoritaria, pero sí a pensarlos como parte de un universo que era para muchos de sus comunes completamente ajeno.

Al mismo tiempo, sería un error presuponer, por tratarse estas fuentes de textos pertenecientes al género epistolar, que se trata de meras comunicaciones entre individuos, con todo lo que ello implica. Esto es así porque entre los grupos indígenas la escritura estaba supeditada a las decisiones de la parcialidad en su conjunto. Al mismo tiempo, resulta importante considerar lo argumentado por Walter Delrio, al decir este autor que entre los líderes indígenas «el prestigio y el poder personal nunca aparecen como elementos aislados de este ‘hacer’ como miembros de un colectivo que va más allá del mundo de los vivos y que los vincula con aquello que han podido recibir, en forma de consejo, enseñanza y experiencia, de sus antepasados» (Delrio, 2012: 155). En este sentido, se debe considerar que en las cartas no sólo están presentes las estrategias y formas de argumentación de los caciques y sus secretarios, sino también la voz de la comunidad, la cual no se limita al mundo de los vivos sino a los muertos y su legado. Lo argumentado Lucaioli y Nacuzzi al respecto de los registros parroquiales es muy apropiado para lo que aquí se comenta:

Los registros parroquiales nos presentan a los individuos en cuanto que individuos que nacen o mueren, o que son padres e hijos; los registros catastrales, los presentan en su calidad de propietarios o usufructuarios; las actas criminales, en tanto que actores o testigos de un proceso. Pero de este modo se corre el riesgo de no captar la complejidad de las relaciones que ligan un individuo a una sociedad determinada (Lucaioli y Nacuzzi, 2011: 53).

El principal desafío es, entonces, contribuir a la formulación de una historia propiamente indígena, menos teñida por pretensiones de estatalidad, es decir, por la influencia de las fronteras nacionales modernas y sus implicancias epistemológicas. Claro está, al realizar trabajo de campo etnográfico se procura reconstruir de forma sistemática las categorías nativas, realizando una operación de desplazamiento epistemológico que permite, al menos en teoría, acercarnos al punto de vista de los sujetos estudiados. Empero, ¿es posible realizar ese desplazamiento sin llevar a cabo una observación sistemática en el presente, es decir, utilizando documentación escrita? Mi respuesta es afirmativa, y la condición de posibilidad de esta tesis reside justamente en la reivindicación de una antropología histórica, o bien, de

una antropología en el tiempo.

La práctica etnográfica se ha caracterizado, tradicionalmente, por el desplazamiento espacial del investigador, generalmente a un lugar no urbano (Wright, 2008: 48). La historia, por el contrario, se ocupa de individuos y grupos de tiempos remotos, a cuyas vidas se accede a partir de restos y evidencias materiales, entre los cuales la disciplina ha otorgado una importancia primordial a los documentos escritos. A pesar de esta diferencia, la disciplina histórica se constituye también como un campo de estudio en el cual puede desarrollarse el trabajo etnográfico, sólo que, a decir de Wright, la diferencia reside en que aquí:

[...] en lugar del espacio como locus clave transformado en lugar o sitio etnográfico por la práctica de investigación, lo sería el tiempo, transformado en historia *latu sensu* por la práctica de investigación y por la agencia de los actores sociales del pasado (Wright, 2012: 175).

En este sentido, el género antropológico de la historia tiene su propia especificidad, que resulta de comprender el sentido de los documentos relacionándolos con mundo circundante de los significados. Después de todo, de acuerdo con lo argumentado por Rebecka Lennartsson (2012), la etnografía y el trabajo con material histórico poseen muchas cuestiones en común: el primer lugar, tanto la etnografía como el análisis de archivo tienen un carácter interpretativo; en segundo lugar, en ambos casos el objetivo es definir y representar los flujos del discurso social en su contexto y; finalmente, se trata de abordajes a nivel micro, es decir, no desde el nivel de las teorías generales, sino a través de aproximaciones empíricas a sus respectivos campos de estudio.

Así pues, el desafío de una etnografía realizada a partir de documentos escritos reside en encontrar puntos de diálogo intersubjetivo con sujetos sociales del pasado, es decir, con los cuales el contacto «de primera mano» es imposible. En este sentido, las cartas y documentos escritos por indígenas se convierten en objetos culturales que median la relación entre el investigador y sus interlocutores remotos (Wright, 2012: 175). Esta última, producto del desplazamiento ontológico del investigador, es lo que permite la construcción de un lugar etnográfico histórico. Si en el trabajo de campo tradicional este desplazamiento permite distinguir un sitio geográfico de un «lugar etnográfico», en el trabajo de campo con documentos escritos, se transforma un recurso documental en una posibilidad de comunicación, es decir, en un mensaje cargado de sentido. Para que esto suceda, aquellos

que deseen contribuir a una historia de los pueblos mapuche y tehuelche deberán tener en cuenta la singularidad del material y su contexto de producción. El grado de sofisticación al que llegaron muchos caciques y escribanos indígenas en su escritura, además del uso del idioma español, no debe generarnos una ilusión de transparencia. El formato escrito era para muchos de ellos un sacrificio que debían hacer en pos de adaptarse a las exigencias de la comunicación interétnica, razón por la cual su uso se inscribió en un «habitus» de comunicación predominantemente oral, cuyas marcas características salen a la luz en las cartas. Por ello, resulta fundamental buscar identificar qué significados le otorgan los propios actores sociales a ciertas palabras, expresiones o silencios que aparecen en los documentos, para lo cual es necesario poner en diálogo las propias producciones textuales indígenas con otro tipo de fuentes, ya sean etnohistóricas o fuentes orales. Las diferencias culturales, espaciales y temporales influyen en una semántica siempre inestable.

CAPÍTULO II

Lenguas de fuego en tierra indígena

«Y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, que se asentaron sobre cada uno de ellos. Y todos fueron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen»

Hechos 2: 3-4.

2.1. *El acto de inscribir*

La palabra en mapuzungun⁹ para designar a la escritura es *chillka*, sinónimo a su vez de papel. Se trata de un préstamo del quechua, resultado del contacto entre el incario y los grupos indígenas del sur durante la época prehispánica. De allí sus términos derivados para designar prácticas relacionadas: *chillkatun* (escribir), *chilladuguln* (leer), *chillcaln* (escribir a alguien).¹⁰ Para los incas, la palabra hacía referencia a la hoja de un arbusto (*baccharis latifolia*) utilizado para teñir, crear ungüentos y extraer leña debido a su tronco maderable. Por alguna razón, los grupos mapuche modificaron el significado de la palabra para referir tanto a las acciones de leer y escribir, como al soporte y modalidad utilizados para ello (papel, carta, etc.), lo cual llama la atención porque los incas carecían de escritura en este sentido.¹¹ Quizás en esta variación hayan influido los españoles, quienes en un primer momento utilizaron el quechua para establecer contacto con los indígenas del sur. Según otra interpretación, la palabra *chillka* hace referencia al corte con el que se marca en la oreja al ganado, y es similar a *wirin* que significa dibujar, y también arar. Asimismo, en *günuna yájich*, la lengua de los

⁹ Lengua franca del pueblo mapuche.

¹⁰ Esta traducción es retomada de Febrés, Andrés, 1764.

¹¹ Los pueblos andinos tuvieron sustitutos satisfactorios de la escritura en los quipus (cuerdas de lana de distintos colores), que son un complejo sistema de registros de información. “El quipu consta de una cuerda principal — sin nudos— de la cual se desprenden otras, generalmente anudadas, y de diversos colores, formas y tamaños; puede haber cuerdas sin nudos, así como también cuerdas que no se desprenden de la principal sino de una secundaria. Se entiende actualmente que los colores y quizá la forma de trenzado de las cuerdas indican el o los objetos a que se refieren, mientras que los nudos expresan las cantidades de los mismos, incluyendo el número cero” (Pease, 2009: 93).

tehuelches (o *gününa kune*) del norte de la Patagonia, la palabra «escribir» (*yáutatrr* o *yautatrrúietrr*) significa al mismo tiempo pintar, marcar y escribir.

Estas actividades, que a primera vista parecieran muy diferenciadas, adquieren sentido en relación sólo si las entendemos como acciones de inscripción de significado, que representan prácticas muy documentadas para la región, como pinturas de arte rupestre y tatuajes «marcados» con fines rituales. Empero, estos sinónimos pueden parecerse inexactos. Sin embargo, con toda probabilidad, si nos avocáramos a la tarea de explicar el significado que en nuestras propias sociedades recibe la palabra escribir, terminaríamos por recurrir a equivalentes terminológicos igualmente ambiguos. Según comentó Lévi-Strauss, los nambikwara denominaron al acto de escribir –desconocido antes de la llegada de los europeos– *iekariukedjutu*, es decir, «hacer rayas». En cada caso, las traducciones que las diferentes sociedades movilizan a partir de conceptos equivalentes reflejan, necesariamente, la forma específica en la cual las ideas o acciones son entendidas dentro de sus categorías de percepción.

Así pues, los significados y variaciones gramaticales que la palabra escritura adquirió en las sociedades indígenas son testimonios de su propia historia, una historia en la cual las prácticas de inscripción (de las cuales la escritura alfabética representa sólo una forma) adquirieron múltiples variables, se vieron implicadas en diferentes préstamos e incorporaciones y conocieron la intervención de agentes variados. El resultado de ello fue, en cada caso, una elaboración original y específica de los usos de la escritura en todas sus variables. Sólo de esta forma se explica, por ejemplo, que los mapuches del sur combinaran un elemento similar al «quipu» incaico con la escritura alfabética castellana. Debemos, por lo tanto, entender las prácticas indígenas de escritura como un proceso de larga conversación, donde distintas formas de tecnología, lenguaje y comunicación circularon por el territorio, siendo apropiadas y re-significadas en cada caso por las poblaciones que las adoptaron de acuerdo con lógicas y estrategias propias.

El periodo de tiempo abarcado en este estudio se limita, sin embargo, a los efectos de la introducción de la escritura a partir del contacto con los europeos, aun cuando ello requiere, necesariamente, abordar las formas indígenas de registro y comunicación. Así pues, fundamentalmente a partir del siglo XVI, los grupos indígenas de la Araucanía, Pampa y Patagonia, a partir del encuentro con los españoles, entraron en contacto con una serie de

elementos culturales ajenos. Uno de ellos fue el idioma castellano, cuyo dominio por parte de los indígenas reportaba amplios beneficios para el comercio o cualquier tipo de actividad que implicara relacionarse con hispano-criollos. En gran medida, el idioma de Castilla fue aprendido por aquellos sujetos que circularon por estancias locales, dependencias o establecimientos fronterizos y, en el caso específico de las mujeres, también sitios de reclusión.

A este primer contacto ocasional le siguió un periodo de aprendizaje formal, destinado en su mayoría –aunque no exclusivamente– a las élites indígenas. Me refiero, claro está, a las misiones y escuelas establecidas por las órdenes religiosas en el continente, y a los padres franciscanos y jesuitas que fueron los principales maestros de indígenas. Para ellos, la enseñanza de la lengua constituía una tarea fundamental para la conversión a la fe católica, y al menos desde los siglos XVI y XVII desplegaron una gran variedad de estrategias para llevar a cabo aquel fin. Además de su carácter institucional y religioso, esta nueva modalidad de enseñanza hizo especial énfasis en inculcar la práctica de la escritura, particularmente en su variable alfabética. Alentados en gran medida por el espíritu contrarreformista del Concilio de Trento, los padres religiosos vieron en la escritura un vehículo civilizatorio, y en los indígenas grupos aún no influenciados por el «pecado original» que podían, por medio de las letras, convertirse en receptores y futuros impulsores de la palabra de Dios.

De este modo, el objetivo propuesto en este capítulo es abordar aquel primer momento de aprendizaje del castellano y de la escritura por parte de los indígenas, tanto en su variante informal (a través de contacto con españoles debido al trabajo en estancias o estadías en centros de recogimiento) como en su forma institucional ocupada por las órdenes religiosas. Este primer acercamiento reviste especial interés, ya que se trata de un contacto de los indígenas con una tecnología y forma de conocimiento anteriormente desconocida. Asimismo, considero necesario poner el foco en este periodo de presencia franciscana y jesuita y, muy especialmente, en la forma en la cual los métodos y estrategias planteados por los evangelizadores se articularon con la agencia indígena. La razón de ello es dar cuenta de la complejidad del proceso de alfabetización y los distintos actores que intervinieron en el mismo –órdenes religiosas, agentes de la monarquía hispánica, funcionarios pertenecientes a los Estados nacionales y los propios indígenas–, ya que sólo así es posible comprender cómo se articularon los distintos discursos con la práctica efectiva, y la forma en la cual estos fueron

tensionados, discutidos y negociados por aquellos a quienes esta instrucción estaba dirigida en primer lugar.

De este modo, surgen algunos interrogantes que intentaré resolver a lo largo del capítulo. En primer lugar, cabe preguntarse por qué, si los franciscanos y jesuitas sistemáticamente utilizaron las lenguas nativas para enseñar y difundir la lecto-escritura (tales como el quechua, aymará, nahuátl, guaraní, entre otros), esto no se comprueba en el territorio mapuche-tehuelche, donde –a pesar de que existieron intentos de traducción de las lenguas vernáculas para enseñar la fe católica– la enseñanza se realizó casi exclusivamente en el idioma de Castilla. Se trata, pues, de una anomalía en la dinámica tradicional de la enseñanza religiosa, y como tal puede revelarnos cuestiones que aporten a la comprensión del proceso general. El segundo interrogante surge a partir de analizar el caso mapuche-tehuelche a la luz de otro proceso de alfabetización llevado a cabo por las mismas órdenes religiosas: el caso guaraní. Para mediados del siglo XVIII, la Provincia Jesuítica del Paraguay contaba con aproximadamente 30 pueblos de indígenas cristianizados (Neumann, 2005: 30) en los cuáles no sólo «había un número muy grande de Indios muy hábiles en escribir, y leer español» (según informa una Cédula enviada a la Corona española en 1743, citada en Hernández, 1913: 203) sino que en muchos casos, a decir del padre jesuita Hernández, las reducciones contaban con sus propios maestros indígenas, los cuales gozaban de gran destreza y «[leían] la lengua extraña mejor que nosotros» (Ibid, p. 557). Más aún, estudios sobre la transmisión del capital humano han argumentado que, en áreas de poblaciones guaraníes donde existió presencia jesuita, el nivel educativo fue más alto y sus efectos continúan incluso hoy en día (Valencia Caicedo, 2018: 507). Atendiendo a ello, cabe formularse el siguiente interrogante: si efectivamente las órdenes religiosas fueron las principales transmisoras de los saberes lecto-escriturales entre la población indígena, ¿cómo se explica la disparidad entre la alfabetizada sociedad guaraní, donde la escritura adquirió un carácter masivo entre la población, y la dimensión restringida de la misma entre los grupos indígenas del sur?

Intentaré dar respuesta a estas cuestiones, así sea parcialmente, a partir de los registros de algunos observadores (religiosos o no) que dieron cuenta de los efectos de los procesos de enseñanza entre los mapuches y tehuelches, además de pasar revista por la obra de uno de los más importantes evangelizadores del territorio: el padre jesuita Joseph Sánchez Labrador.

2.2. La difusión del castellano

El temprano aprendizaje de la lengua castellana por parte de los indígenas se explica, fundamentalmente, por los hechos ocurridos a partir de la llegada de los europeos al extremo sur del continente. Cabe recordar que la expansión iniciada por los españoles en 1534 encontró una férrea resistencia, siendo los mapuches el pueblo indígena que resistió más vigorosamente. Para inicios del siglo XVI en territorio chileno se dispondría la frontera del río Bío-Bío (a 450 kilómetros de Santiago de Chile) como límite entre el «reyno» y el territorio indígena. Con posterioridad, el virrey Vértiz establecería, para el territorio bonaerense, la frontera del río Salado, a 250 kilómetros de Buenos Aires. Alrededor de estos enclaves fronterizos se disponía un sinfín de ganado cimarrón –especialmente en la llanura pampeana– que garantizaba una fuente de alimentos tanto para indígenas como para los sectores hispano-criollos que comenzaban a instalarse a ambos lados de la frontera. La presencia de este ganado vacuno tendría como consecuencia la proliferación de estancias y otros enclaves económicos a ambos lados de la Cordillera, ya que los animales eran llevados (mayormente por indígenas) a través de los pasos fronterizos hasta el territorio chileno para ser vendidos. Así pues, en este contexto se extendieron las relaciones interétnicas entre españoles e indígenas, indispensables para la pervivencia de estos circuitos económicos, además de su rol para la construcción y abastecimiento de ciudades fronterizas y puestos de frontera, formación de milicias, entre otras. En estos sectores, a menudo el límite entre lo legítimo e ilegítimo se redefinía, dando lugar a múltiples relaciones dispuestas según la conveniencia de los terratenientes. En palabras de Bechis:

En esa región, hasta un tanto más al sur, también estaban instalados señores terratenientes no reconocidos ni controlados en forma alguna por el estado, como lo era, por ejemplo, Ramos Mejía. Algunas de estas tierras se habían comprado, literalmente, a los indígenas en tratos convenientes para ambas partes, sin ninguna intervención del estado. El indígena tenía tratos directos con esos... ¿ocupantes?, ¿ciudadanos?... mientras ellos tenían... ¿adquirían?, ¿vendían? Tierras o materia prima para producir libremente lo que comerciaban en el territorio del estado de Buenos Aires (Bechis, 2010: 192).

En este contexto, el aprendizaje del español por parte de los indígenas fue, por un lado, la consecuencia lógica de la proliferación de estas relaciones políticas y comerciales y al mismo tiempo un beneficio que a menudo era aprovechado por estos agentes. Las situaciones de contacto mediante las cuales se produjeron estas interacciones lingüísticas fueron muy variadas. En muchos casos, el aprendizaje se producía mediante una estadía prolongada en casas de hispano-criollos. Así, por ejemplo, como señalaron Villar, Jiménez y Alioto (2015) los indígenas acusados de brujería y sus parientes próximos eran frecuentemente entregados a comerciantes hispánicos a cambio de abonar un rescate, situación que ocurría con frecuencia en Valdivia. Una vez «rescatados», los comerciantes podían valerse de sus servicios como criados durante diez años con la condición de alimentarlos e instruirlos en la religión. Como resultado, cuando los indígenas ladinizados lograban fugarse o eran reclamados por sus parientes «reasumían en su tierra las antiguas costumbres, pero hallándose ahora en la ventajosa posición de una segunda lengua» (p. 87). Lo mismo ocurrió, con toda probabilidad, con las cautivas indígenas obligadas a desempeñar tareas domésticas en casas de españoles, o a acompañar a milicianos, fortineros y soldados en los cuarteles, fuertes y vivaques. Al mismo tiempo, sin requerir necesariamente el marco legal de la venta a usanza, era normal que indígenas ingresaran a trabajar en tareas rurales a partir del conchabo, adquiriendo de esa forma la lengua castellana. El explorador Basilio Villarino aseguró, al respecto, haber entablado contacto con un «muchacho como de unos 16 años de edad, que hablaba mejor el castellano que cuantos indios hasta ahora he visto desde que estoy empleado en la Costa Patagónica», comentando que:

Este muchacho dice que en su tierra no hay indios ladinos, y que el motivo de haber él aprendido el castellano fue por un perulero llamado Prieto, que por el trato con el ganado había tenido recíproca amistad con su padre, lo llevó a Valdivia para enseñarlo [...] y dice que habrá poco más de un año que volvió a su tierra (Villarino, 1 de enero de 1783).

El territorio de Pampa y Patagonia fue, de esta manera, prolífero en la existencia de espacios abiertos para la circulación de personas, bienes materiales e información entre campamentos indígenas, dependencias y establecimientos fronterizos, donde el bilingüismo adquirido por muchos agentes se encuentra bien documentado. Otro tanto corresponde a lo que Aguirre (2012) ha llamado «ámbitos multiétnicos», es decir, no sólo sitios de trabajo, sino también

pulperías y lugares de alojamiento, donde los indígenas forasteros interactuaban de forma cotidiana con españoles, negros e individuos de castas. Transitando por estos espacios ajenos a sus comunidades de origen «una herramienta básica para la acción comunicativa fue el conocimiento de la lengua oficial» (p. 8) que era, fundamentalmente, aquella utilizada en los distintos ámbitos judiciales donde estos individuos se veían a menudo involucrados.

Claro está, los contactos producidos no fueron únicamente desde la sociedad indígena hacia afuera, sino que la documentación revela múltiples casos de desertores del ejército, prófugos de la justicia y toda clase de individuos que por voluntad personal elegían instalarse en las tolderías indígenas. Estos personajes generalmente no sólo eran bien recibidos sino también altamente valorados debido a la información que podían brindar acerca de las costumbres, intenciones y movimientos del wingka. Muchos de estos renegados, podemos suponerlo, cumplieron el rol de difusores de la lengua castellana para aquellos indígenas interesados en adquirirla, y no fueron pocos los casos de cautivos o renegados –como mencionaremos en el capítulo siguiente– que actuaron como lenguaraces para los caciques principales.

Disponemos, también, de referencias al rol ejercido por las mujeres indígenas en la difusión del castellano y en la intermediación lingüística para las parcialidades indígenas. Además del rol ocupado por las cautivas en esta área, Villar, Jiménez y Alioto han señalado un sitio de inestimable valor para la adquisición del bilingüismo, favorecido –tal vez de forma involuntaria– por las autoridades coloniales: la casa de reclusión o recogimiento. Según los autores, se trataba de

[...] un lugar de depósito o confinamiento de mujeres en el que la concentración de personas de diversa pertenencia étnica y condición social convertía su obligada convivencia en una especie de laboratorio disponible para que cualquiera de las pupilas indias interesada en hacerlo iniciara su aprendizaje de la lengua de los cristianos y (o) se ejercitara en su manejo. Las restricciones que en otra oportunidad se hubiesen impuesto por razones de seguridad cedían frente al mandato de adoctrinarlas para incorporar almas nuevas y la necesidad de que cumplieran obligatoriamente tareas domésticas (Villar, Jiménez y Alioto, 2015: 84).

Estos centros de reclusión, destinados a mujeres de «vida airada y escandalosa» (Aguirre, 2006: s.p.), reunían a personas de diversa pertenencia étnica y condición social con el

objetivo de promover el abandono de las conductas de sus modos de vida anteriores y la adquisición de «sanas costumbres». Las mujeres indígenas (que eran recluidas allí exclusivamente por su condición de cautivas) encontraron allí una forma importante de adquirir el habla castellana, tanto en la interacción cotidiana con otras mujeres como en el contacto constante con las autoridades de la Casa. Por demás, sus salidas diarias para cumplir con tareas de provisión les permitían una interacción continua con sectores urbanos y, al mismo tiempo, frecuentemente eran entregadas a oficiales y familias de la ciudad, razón por la cual es posible pensar que la adquisición del español habría sido un incentivo para la comunicación en este contexto de labor forzada.

De este modo, al arribar los padres franciscanos y jesuitas a territorio indígena, hallaron grupos que no sólo presentaban una gran hostilidad hacia los españoles –a razón del trato que, incluso después de las avanzadas militares, continuaban recibiendo por su parte– sino también un contacto y familiarización previa con el idioma castellano a partir de una infinidad de situaciones cotidianas. Este conocimiento del idioma se convirtió, como veremos en adelante, en una desventaja para los ordenados modelos propuestos por los religiosos y sus intenciones de lograr una interiorización de la doctrina cristiana que hiciera sentido en las mentes de los indígenas.

2.3. Misiones y colegios

En tierra mapuche, la práctica misional se remonta a fines del siglo XVI. La presencia de las órdenes religiosas en el territorio fue parte de una estrategia persuasiva de los españoles desplegada tras el fracaso del sometimiento de los indígenas por las armas. En efecto, el periodo 1545-1641 de presencia española en la Araucanía estuvo caracterizado por guerras ineficaces y paces esporádicas entre españoles y mapuches, lo cual llevó a los primeros a adoptar políticas de «pacificación», es decir, estrategias de politización e integración forzada de los grupos indígenas mediante el control de sus cuerpos y mentes, a través de pactos políticos y la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús (Valenzuela, 2011: 255). Así, en 1608 se fundó la primera misión jesuita en Arauco (Chile), sitio estratégico en tanto constituía un lugar de encuentro y de comunicación con los indígenas. En este momento, la acción pastoral se limitó a las cercanías de los principales asentamientos, y debido a la imposibilidad

de generar un plan de reducciones se optó por el modelo itinerante –consistente en misiones ambulantes– propuesto por José de Acosta, que se ajustaba más a la realidad de la Araucanía, signada por la fragmentación política y la dispersión idiomática, debido a la existencia de múltiples variantes de una misma lengua. Acosta había sido uno de los principales predicadores del Perú, habiendo redactado *Doctrina Christiana* (escrito fundamental de la teología jesuita), texto en el que se proponían diferentes modelos de catecismos que pudieran adaptarse a los variados sistemas políticos indígenas y tuvieran en mente distintos tipos de interlocutores. En este contexto, los jesuitas no sólo debieron insertarse en un espacio donde el imperio español no había logrado imponerse, sino donde además la aceptación de la doctrina dependía de la buena voluntad de los indígenas, requiriendo de una gran flexibilidad estratégica y simbólica (Ibid, p. 268) Al mismo tiempo, muchos indígenas eran separados de las tolderías por misioneros y agentes de la Corona, y destinados a colegios hispano-criollos en Valdivia, Concepción, Chillán y Santiago (Poblete Segú, 2009). Como contraprestación por ingresar en estas escuelas, a los padres de los indígenas se les entregaban regalos y se les prometía enseñanza, comida y vestuario para sus hijos.

Luego de este episodio inicial siguió una nueva etapa en la evangelización –posterior a 1640–, durante la cual los padres jesuitas pudieron afianzar el modelo misional, ingresando en tierra mapuche y fundando misiones entre población anteriormente considerada ingobernable. Empero, esta nueva etapa estuvo cargada de tensiones, manteniéndose la paz sólo a partir de una serie de parlamentos¹² –una forma de reunión y deliberación propia del pueblo mapuche, a la cual rápidamente se integraron los españoles– que continuaron llevándose a cabo hasta mediados del siglo XIX. Esta nueva política permitió que a las dos misiones fundadas inicialmente (Arauco y Buena Esperanza) se le agregaran nuevas, tanto en la frontera del río Bío Bío, como en Valdivia, Toltén y otros territorios.

Si bien en estas misiones la enseñanza de la escritura fue parte del programa civilizatorio, el principal centro de transmisión de la lecto-escritura parece haber sido la escuela para hijos de caciques, fundada en Concepción en 1699. El propósito enunciado por esta escuela era el

¹² El más importante fue el parlamento de Quillín llevado a cabo en 1641, ya que marcó el inicio de la gestión de parlamentos generales que persistiría hasta mediados del siglo XIX. En aquella ocasión el marqués de Baides acordó las paces con las parcialidades presentes, captando nuevos aliados al sur del río Bio Bio. Las parcialidades ausentes en el tratado fueron catalogadas como enemigas, pudiendo como consecuencia sufrir la destrucción de sus casas y ser capturados y vendidos como esclavos.

de educar a los herederos de los líderes indígenas a fin de prepararlos como interlocutores válidos en las distintas jurisdicciones de la Monarquía. Sin embargo, Foerster (1996) ha asegurado que la intención no explícita de este colegio fue la de mantener a los jóvenes indígenas como rehenes, garantizando el cumplimiento de lo acordado en los parlamentos. Esta estrategia sería defendida por muchos funcionarios de la Corona, convirtiéndose luego en un requisito formal solicitado a los caciques. Para fines del siglo XVIII, el aprendizaje del castellano y de la escritura se había convertido en una obligación ineludible para los hijos de caciques «amigos», al punto de incluirse como cláusula en el Parlamento de Tapihue llevado a cabo en 1774 (Durán, 1987). La insistencia en esta práctica tenía por objetivo lograr una verdadera transformación en las costumbres de las nuevas generaciones indígenas, de forma tal que los pactos acordados fueran respetados. Este razonamiento puede explicarse teniendo en cuenta el avance de las ideas de civilización por parte de intelectuales ilustrados, y su impacto en las prácticas del cristianismo, como señalara oportunamente el Padre La Salle:

Es sorprendente que la mayoría de los cristianos no consideran a la educación y a la urbanidad más que como una cualidad puramente humana y mundana; no piensa en que elevará un poco más su espíritu, si las consideran como virtudes que se relaciona con Dios, con el prójimo y con nosotros mismos. Esto nos permite ver qué poco cristianismo hay en el mundo (citado en Elías, 1939: 146).

Es lógico suponer que detrás de esta decisión se encontraba un común precepto que no sólo relacionaba la escritura con el aprendizaje religioso, sino también con la adquisición de la «razón». Cornelio Saavedra, principal artífice de esta nueva modalidad de negociación en territorio chileno, argumentó que esta decisión estaba inspirada en la «poca fe en las promesas de remisión que puedan hacerme los indios» (citado en Durán, op. cit.), y llegó a apadrinar él mismo al hijo del cacique Lorenzo Colipí.

Estas obligaciones iniciadas durante el periodo colonial continuarían hasta bien entrado el siglo XIX, tal como se deduce de la correspondencia entre el longko mapuche Wentkeo y el Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriaola. En efecto, en 1849 el cacique había solicitado, por medio de una carta enviada al Departamento del Interior, un pago de su sueldo correspondiente de acuerdo con los tratados efectuados durante la época de Prieto, a razón de la alianza que habían establecido. En este contexto, Adriaola respondió imputándole el no cumplimiento del artículo N°5 de un decreto de 1834 referido a la asistencia de pupilos

indígenas a escuelas chilenas. Así pues, tanto la fecha del tratado como el momento en cual es referido por el intendente, señalan larga vigencia de estas estrategias:

[...] debo exponer a US que todos los caciques que proporcionan para las Escuelas el numero de alumnos indígenas que señala el artículo 5° del supremo decreto del año pasado de 1834, se les contribuye con la asignación que en el se dispone, y que tan luego como cumpla el citado Guentequeo con esa condicion, se le atribuirá con dicha asignación, conforme a lo que Us se Sirbe prevenirme en su nota n 9 de fecha 26 de abril ultimo que solo e recibido el dia de ayer.

Dios guarde a Us.

Juan Francisco Adriaola.

Señor ministro de Estado en el departamento del Interior (Archivo Nacional, Santiago de Chile, Ministerio del Interior, vol. 250, ff. 90-91, en Pávez Ojeda, 2008: 260).

En resumen, por parte de los jesuitas podemos identificar varias experiencias evangelizadoras: las misiones itinerantes correspondientes al modelo de Acosta –utilizadas en la etapa previa a la ocupación efectiva–, el modelo misional clásico asentado en el territorio –posterior a 1640–, los colegios hispano-criollos (a los cuales los hijos de caciques asistían en conjunto con pupilos españoles) y, finalmente, la escuelas de letras destinadas a hijos de caciques fundadas en Concepción (1699), Santiago (1786) y Tucapel (1847). Al otro lado de la cordillera, con posterioridad con respecto a los intentos chilenos, fueron fundadas tres misiones de muy breve duración: Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1740), Nuestra Señora de los Serranos (1747) y Nuestra Señora de los Desamparados (1750). La primera en fundarse, Concepción, fue también la que más tiempo se mantuvo en pie con un total de trece años, y allí tuvo lugar la labor evangelizadora de Sánchez Labrador, a quien haré referencia en el apartado siguiente. Estas reducciones habrían sido fundadas en gran medida como resultado de solicitudes de los propios indígenas con el objetivo de adquirir bienes y, según los relatos del padre Furlong, «verse protegidos por los españoles contra ciertos enemigos, que por entonces le perseguían» (citado en Néspolo, 2007). Dado el uso de múltiples gentilicios por parte de los religiosos es difícil establecer la pertenencia étnica de los indígenas que formaron parte de estas reducciones, pero se deduce que habrían sido mayormente *gününa kune*, *aonek'enk* y en menor medida mapuches.

El alcance de estas experiencias hacia ambos lados de la cordillera resulta difícil de cuantificar. Por el momento, interesa recuperar algunas apreciaciones sobre el tema. Teresa Durán ha señalado que en la mayoría de los casos los esfuerzos pedagógicos de estas escuelas fallaron, retornando la mayoría de las veces los indígenas

[...] a su vida natural de la ruca, desesperados acaso por el régimen de internados y por el cansancio de estudios tan estériles e inútiles para ellos como el latín, resultando la enseñanza del idioma y de la escritura un fracaso y [olvidando] pronto los mandamientos y oraciones y sus conocimientos de lectura y escritura (Durán, 1987: 190).

Viajeros como Paul Treutler argumentaron que este rechazo no se debía a diferencias como la capacidad intelectual de los indígenas, sino al hecho de que se mantenían apegados a sus antiguas costumbres. Un cacique mapuche, al negarse a entregar a sus hijos a la escuela, argumentó que «sus hijos [...] por saber leer y escribir habían de dejar aquella piel negra que tenían» y «que sin letras sabían defenderse y guardar su libertad y costumbres» (Foerster, 1996: 295). La mayoría de las fuentes consultadas indican que, para los padres que enviaban a sus hijos a las distintas escuelas, el interés no se encontraría tanto en el aprendizaje en sí (puesto que éste, en sus términos, no representaba ningún beneficio) sino más bien en la oportunidad de recibir distintos dones como comida, vestimenta y vicios (tabaco, pulque, etc.). Observamos una declaración de este tipo en la biografía del hijo de cacique Pascual Coña (registrada por Ernesto Wilhelm de Moesbach). En su relato, se describe a sí mismo como un buen estudiante y con facilidad de aprendizaje, y no deja de señalar el desinterés de aquellos que, después de él, llegaron a «la casa donde se lee y se escribe»:

Al llegar donde el Padre algunos se portaban con mucha torpeza, pedían todo de balde. “Tabaco, Padre”, dijeron; otros pidieron ají, otros sal, cucharas, agujas, paños etc.: todo lo que se les ocurría lo pedían. Algunos se conducían bastante impertinentes; pero el Padre tenía un corazón muy bueno; sin alterarse distribuía no más, ni siquiera hablaba una sola palabra (Wilhelm de Moesbach, 1973: 45)

Al mismo tiempo, parece ser que los indígenas desconfiaban de los ofrecimientos de alfabetización, a razón de creer que la educación podía ser una excusa para separar a sus hijos y enviarlos a servir en el ejército, o a trabajar en casas de españoles. Es posible que la negación a aprender el castellano estuviera relacionada con la necesidad de proteger el propio repertorio lingüístico nativo, razón por la cual muchos niños educados en misiones o escuelas, al retornar a sus parcialidades con ciertos conocimientos del español, pueden haber sido desalentados de utilizarlo. El ex cautivo Deus comenta que a los niños cautivos «les prohibían bajo pena de severos castigos que hablaran el castellano, sino solamente el dialecto indio y hasta su legítimo nombre y apellido civilizados se olvidaban por completo» (Deus,

1985: 80). Este comentario, si bien no refiere a indígenas sino a niños hispano-criollos, permite sugerir que asimismo el conocimiento del castellano entre los indígenas educados podía provocar el rechazo de sus congéneres una vez retornados a las tolderías, razón suficiente para evitar su uso. Del mismo modo, es un hecho que cualquier aprendizaje requiere una práctica continua y fluida para alcanzar una cierta destreza. Así pues, unos pocos meses o años en las escuelas de la misión no garantizaban un verdadero aprendizaje del repertorio lingüístico castellano.

Sin embargo, a pesar de esta variedad de estrategias evangelizadoras, fueron los franciscanos quienes brindaron mayor importancia a la alfabetización de los indígenas. Si bien la presencia franciscana en territorio chileno se remonta a 1553, su labor educativa cobró mayor importancia a partir de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, tras la cual se hicieron cargo del conjunto de misiones y escuelas desde Concepción hasta Osorno (Malvestitti y Nicoletti, 2012: 4). A diferencia de los jesuitas quienes priorizaban la vía sacramental, los franciscanos enfatizaban la dimensión educativa como paso previo y necesario, a partir de la fundación de colegios como estrategia para brindar a los indígenas una formación cristiana más sistemática, y una interiorización verdaderamente reflexiva de la doctrina religiosa. Este optimismo para con los indígenas se inscribía en los principios que guiaban desde el inicio a la orden franciscana, en tanto consideraban que la vieja Europa había traicionado a la doctrina cristiana con su corrupción, y sostenían que los habitantes del Nuevo Mundo por su supuesta simplicidad y pobreza podrían encarnar los fundamentos ideales del cristianismo primitivo. De esos colegios, se destaca principalmente el Seminario de Naturales de Chillán, anteriormente Seminario de Naturales de Santiago. Según la *Guía del fondo del Colegio Franciscano de Chillán*, este seminario fue autorizado por una Real Cédula en 1774, pero fundado en 1786 tras la traslación del Real Seminario de Naturales de Santiago (creado por los jesuitas) a la ciudad de Chillán. Allí, según Poblete Segú, luego de este traslado pasó a manos de los franciscanos.

Sabemos por un reciente estudio de Francisco Jiménez (2019) la importancia de este colegio, que hasta 1818 funcionó como anexo de la empresa misional. Según el autor, una posibilidad es que la intención de los caciques indígenas al enviar a sus hijos a esta institución fuera la expectativa de «contar con mediadores culturales ladinos y letrados». En este sentido, recuperó las trayectorias de cuatro indígenas alfabetizados en este colegio, y sus posteriores

destinos. Francisco Inalikang, hijo del cacique Felipe Inalikang, terminó sus días en el convento de Santiago en 1825. Francisco Millapichun, primo del anterior, ofició como misionero en Dangipulli y falleció también en Santiago. Santiago Lincogur se enroló en el ejército patriota y murió en algún lugar del territorio bonaerense cerca de 1830. El cuarto fue Pablo Millalikang¹³, quien terminó su vida como secretario del longko mapuche Kallfukurá. Cabe decir, con respecto a Inalikang que éste, junto con otros dos individuos –Bernardo Kallfungürü y Francisco Millapichun–, además de aprender las letras serían ordenados como sacerdotes, configurando una suerte de casta eclesiástica mapuche que cobrará protagonismo como interlocutora de los mapuches de *Ngulumapu* durante el proceso independentista del Río de La Plata. Con respecto al colegio de Chillán específicamente, su éxito fue parcial ya que, si bien muchos de ellos se desempeñaron como letrados nativos, ninguno lo hizo al servicio de su propio grupo parental. Los proyectos de creación de una élite indígena, sin embargo, tuvieron poca efectividad y escasa duración. La razón de ello se relacionó con los cambios ocurridos a partir de finales del siglo XVIII, cuando las autoridades laicas castellanas comenzaron a preocuparse por la integración indígena al sistema colonial. Haré referencia a esta cuestión en adelante.

2.4. Padres gramáticos

Tanto en la América hispana como en la portuguesa, la enseñanza de la lecto-escritura a los grupos indígenas fue propuesta como principal vehículo de la civilización y la instrucción religiosa. Claro está, llevar a cabo esta labor en forma efectiva requería de establecer canales efectivos de comunicación con las poblaciones a evangelizar. Esta situación no estuvo exenta de conflictos, a razón de que en muchos casos las lenguas que hablaban los grupos indígenas de la zona no contaban con descripciones previas o bien, se requería adecuar las fragmentadas producciones existentes y/o actualizarlas al habla contemporánea de las poblaciones (Malvestitti, 2010). Este proceso implicaba, por un lado, de transcribir de forma precisa los fonemas de las lenguas y, en segundo lugar, reconocer las categorías movilizadas por estas

¹³ Este personaje fue alfabetizado originalmente en el Colegio de Chillán (Jiménez, 2019) para luego retornar a su territorio nativo. Posteriormente, participó en las campañas de O'Higgins y cruzó la cordillera con el ejército chileno derrotado, enrolándose en el Ejército de los Andes de San Martín. En 1827 migró a las pampas y se convirtió en escribano del longko Mariano Rondeao, posteriormente asesinado por Kallfukurá, quien le perdonó la vida a Millalikang y lo incorporó como secretario letrado (Pávez Ojeda, 2008).

poblaciones, siendo que no pocas veces diferían con aquellas de las lenguas indoeuropeas. Al mismo tiempo, las intenciones de los Padres se vieron enfrentadas constantemente a la Monarquía, cuya preocupación residía no en la evangelización en sí, sino en la «integración» de los indígenas como vasallos útiles y leales a la Corona, objetivo que requería fundamentalmente del aprendizaje de la lengua oficial. Así pues, los intereses de las órdenes religiosas, preocupadas por lograr una verdadera interiorización de la doctrina cristiana, debieron convivir de manera conflictiva con las tendencias homogeneizadoras impulsadas por la Monarquía.

Este conflicto se vuelve particularmente notable si se presta atención a los desacuerdos entre los concilios religiosos y las cédulas reales, ya que mientras los Concilios de Lima (1552, 1557 y 1582) promovían el uso de las lenguas indígenas para la enseñanza del dogma religioso (por ejemplo, el aymará y el quechua), las cédulas expresaban el temor de que el mantenimiento de las lenguas indígenas fuera contraproducente para la erradicación de las idolatrías (Daher, 2011: 65). Para las órdenes religiosas, esta elección no era meramente pragmática, sino que se justificaba en las bases teológico-políticas del modelo misional. No sólo el aprender nuevas lenguas se inscribía en la historia de la labor doctrinaria desde los primeros doce apóstoles –de quienes las órdenes se consideraban herederas–, sino que el proceso de evangelización requería una labor de hallar equivalentes terminológicos para los conceptos cristianos («Dios», «alma», «salvación», etc.) a las lenguas vernáculas, sin que la traducción se llevara a cabo a costa de perder el sentido del concepto. Un padre franciscano, en línea con los postulados de la *Epístola sobre la traducción* del concilio limense, criticó por esta razón el aprendizaje en español, argumentando que «dado el caso de que alguno aprendiera la Doctrina en lengua española, se quedaría sin su inteligencia asemejándose a las aves que hablan sin percibir lo que hablan» (citado en Poblete, 2009: 4). Después de todo, en el libro Hechos de los Apóstoles se menciona que a los seguidores de Jesucristo se les aparecieron lenguas de fuego, las cuales les daban la habilidad de hablar cualquier lengua del mundo para esparcir la palabra de Dios. El acápite del capítulo hace referencia a ese pasaje, ya que el Concilio de Lima intentó un retorno a aquel espíritu misional. En este contexto, se prohibió la enseñanza del latín y del castellano para los indígenas, permaneciendo éstos para uso del misionero, y se realizó la traducción del catecismo al mapuzungun con la aprobación de los obispos Diego Medellín y Antonio de San Miguel.

La estrategia franciscana intentó seguir al pie de la letra esta premisa. Eduardo Neumann (2005), en su tesis doctoral sobre la incorporación y uso de la escritura por parte de los guaraníes, abordó los métodos de enseñanza de esta orden. En efecto, en el Paraguay, desde el siglo XVI los padres franciscanos llevaron a cabo un proceso de «reducción gramatical» para con la lengua indígena, dando lugar a una compleja política lingüística para normalizar el guaraní, ocupando el doble rol de evangelizadores y «gramáticos». Ello permitió no sólo una exitosa reproducción del canon religioso, sino también la construcción de formas de expresión anteriormente inexistentes en el mundo oral guaraní. Así, cuando los jesuitas llegaron al Paraguay, ya estaban establecidos los criterios sintácticos y ortográficos para la escritura en lengua guaraní. El resultado a largo plazo de este proceso fue el uso extendido de la lengua guaraní no sólo como estrategia de evangelización, sino como idioma cotidiano en las reducciones, utilizado tanto por indígenas como por los propios administradores franciscanos y jesuitas. A decir de Neumann:

Os jesuítas, após anos de estudos lingüísticos que levaram ao estabelecimento de regras visando normalizar a escrita do guarani, definiram essa língua como a única a ser falada em toda a província sob sua administração, e que toda comunicação deveria se realizar exclusivamente em guaraní (Neumann, 2005: 45).

Sin lugar a duda, este uso del guaraní¹⁴ para la enseñanza de la escritura permitió una apropiación mucho más interiorizada y creativa de esta tecnología por parte de los indígenas, lo cual explica, en parte, su pervivencia en el tiempo y su empleo autónomo mucho después de la expulsión de la Compañía de Jesús. En este sentido, conviene recordar lo argumentado por Jack Goody en su clásico libro sobre la escritura en sociedades tradicionales, destacando las ventajas de este tipo de escritura para grupos anteriormente ágrafos, ya que la misma permite un proceso de transcripción fonética de la lengua oral y, por lo tanto,

[no simboliza] objetos del orden social y natural, sino el proceso mismo de la interacción humana en el habla; el verbo es tan fácil de expresar como el sustantivo, y el vocabulario escrito puede expandirse con facilidad y sin ambigüedades. Los sistemas fonéticos, por lo tanto, son aptos para expresar todos los matices del pensamiento individual y para registrar reacciones personales tanto como elementos de importancia social (Goody, 1993: 49).

¹⁴ Según Neumann, a pesar de que algunos indígenas supieran hablar y leer en español, la difusión de la escritura en ese idioma permaneció limitada, y los agentes capaces de lograrlo fueron una excepción.

Lo que llama la atención es que este uso de las lenguas nativas, presente tanto en los concilios como en la práctica efectiva de las órdenes religiosas entre múltiples poblaciones americanas, fuera aplicado de forma poco sistemática en el área Arauco-Pampeano-Patagónica. En este territorio, la enseñanza de la doctrina cristiana y de la escritura se llevó a cabo, de manera predominante, a través del idioma español. Claro está, la producción de los elementos necesarios para posibilitar la traducción de las lenguas vernáculas –por ejemplo, catecismos en mapuzungun– continuó en vigencia, como demuestra la publicación de *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile* de Andrés Febrés (1765) y *Chilidúgu* de Bernardo Havestadt (1777). Sin embargo, la inclinación de la Corona a la castellanización prevaleció y, en el ámbito misional, se vio favorecida por cuestiones que mencionaré en adelante.

Malvestitti y Nicoletti (2009) han señalado la ausencia de materiales adecuados para el aprendizaje como un impedimento para acceder a los conocimientos necesarios para traducir las lenguas vernáculas. Sin embargo, nos interesa explorar otras variables¹⁵ que pueden haber tenido como resultado la enseñanza del idioma y de la escritura en español (a pesar de su prohibición en el concilio limense), y para ello resulta oportuna la lectura del padre Joseph Sánchez Labrador, uno de los principales artífices de la evangelización en el Paraguay y el Río de La Plata durante el siglo XVIII.

En su monografía sobre los indios «Pampas, puelches y patagones» de 1772, este misionero jesuita explicó que la decisión de enseñar el español y no utilizar las lenguas indígenas no fue una resolución unilateral de los jesuitas, sino que se debe entender como una consecuencia de las negociaciones con los indígenas. Así, en primer lugar, se menciona que al principio los padres enseñaron la lengua cristiana porque muchos de los indígenas se empleaban como criados en haciendas de españoles, por lo cual ya estaban familiarizados con ella. En esta línea, según su relato, fueron los indígenas quienes solicitaron el aprendizaje del catecismo en castellano antes que en su propia lengua, motivados por la posibilidad de

¹⁵ Cabe decir que nuestro análisis sobre el tema retoma lo argumentado en un reciente trabajo de Villar, Jiménez y Alioto, 2015, y pretende profundizar en sus conclusiones a partir de un retorno a la fuente de Sánchez Labrador, que los autores referencian de forma indirecta.

aprender la lengua española y poder comerciar con pulperos hispano-criollos sin necesidad de intérpretes.

Alcanzaron los Misioneros el fin, que el Diablo sugería á los Indios, que mostraban tanto empeño para aprender la Lengua Española. Con esta podían fácilmente comerciar con los Pulperos españoles, y sin necesidad de interprete comprarles el Aguardiente para sus borracheras (Sánchez Labrador, 1936 [1772]: 108).

Al mismo tiempo, según el padre jesuita, los propios españoles (ajenos a los intereses de las órdenes religiosas) reclamaban a los indios que aprendieran el castellano:

Concurrio mucho á esta contradicción de los Indios el caso siguiente: fueron algunos Neophytos a Buenos Ayres, y cierto español les pregunto algo de la Doctrina; respondieron por medio del Interprete, que la sabían solamente en su lengua, y diciendo, y haciendo, se Persigno un Indio. El buen Español les afeo mucho el que rezaran la Doctrina Christiana en su Lengua, que no era Lengua de Christianos. Como los indios no tenían luz para poner en estrechuras con retorsiones al Español, se avergonzaron, y dieron las quejas á los Misioneros (Sánchez Labrador, 1936 [1772]: 108).

A pesar de estos desencuentros, los jesuitas no desistieron de intentar enseñar la doctrina en la lengua nativa. Sin embargo, para ello debían aprenderla primero, situación que resultó imposible, tal como relata el mismo padre:

[...] con esta experiencia se aplicaron los Misioneros a aprender su propia Lengua [la de los indígenas], lo que les costo un notable trabajo. Ningun Indio quería servirles de Maestro, ni podían conquistar sus voluntades con continuas dadas. El P. Estrobel consiguió, que una buena vieja le enseñara, y se hizo dueño del idioma de manera, que ella compuso el catecismo, y podía explicársele. Pero aquí hubieron los Misioneros que vencer otra dificultad, no poco ardua. El Padre les hacia en su idioma las preguntas de la Doctrina christiana; pero los Indios no le querían responder, porque decían que la Lengua de los Pampas no era Lengua Christiana. De modo, que en lengua Española no entendían la Doctrina; y puesta esta en su idioma, ni respondían, ni querían aprehenderla, con que tenían en prensa los corazones de los Misioneros. Ayudó también mucho á la obstinación de los Indios la diversidad de Lenguas, que había entre ellos. El P. aprendió la mas general, y la que todos entendían, y hablaban muy bien; pero los Indios, que no la tenían por suya propia, se desdeñaban de responder al P. en ella. Todas eran trazas del comun enemigo, para impedir con tales etiquetas el provecho Espiritual de los Indios. Para que no se saliese con la suya, se resolvieron los Misioneros, á proseguir el catecismo en la Lengua Española, y sacar del mejor modo que podían el fruto, que deseaban (Sánchez Labrador, 1936 [1776]: 87, el subrayado es mío).

Este relato del padre jesuita resulta revelador, en tanto menciona la variedad de problemas con los cuales los agentes de la Compañía se encontraron a la hora de aprender la lengua nativa, si bien se trata de un ejemplo específico del área pampeana. En primer lugar, la dificultad de conseguir indígenas que oficiaran como maestros. En segundo lugar –una vez sorteado este primer obstáculo–, los indígenas parecen haber argumentado que no podían responder las preguntas, ya que parecía existir un conflicto en las categorías utilizadas. Este problema había sido señalado anteriormente por el naturalista Félix de Azara, quien afirmara que las lenguas indígenas eran «insuficientes» para desarrollar ideas abstractas, y relacionara este problema con la imposibilidad de traducir sonidos indígenas al alfabeto español (para esta discusión véase Hernández, 1913). A pesar de las impugnaciones de misioneros posteriores a Azara, que elaboraran complejos diccionarios, resulta patente que la traducción es una actividad translingüística e intercultural que involucra tomar decisiones no solo en el nivel lingüístico (estructural y referencial) sino también en el nivel comunicativo y pragmático (no referencial) del lenguaje (Messineo y Tacconi, 2017). Al mismo tiempo, Sánchez Labrador destaca la diversidad de lenguas existente entre los grupos como un problema para enseñar la doctrina de manera uniforme. Un ejemplo de lo expuesto aparece en una causa judicial de 1739, en la cual el «indio pampa» Kandechin fue juzgado por el asesinato de Don Sebastián de Gamboa, vecino cristiano de La Matanza. En aquel juicio, para que el imputado pudiera prestar testimonio se llamó a un intérprete, el «descendiente de cacique» Pedro Milanique, quién alegó no comprender la lengua de Kandechin «por ser serrano y tenía otra lengua» (AHPBA¹⁶, Juzgado del Crimen, 34-1-1-48). Esta situación llama la atención teniendo en cuenta la proximidad de ambas comunidades dentro del territorio fronterizo de Buenos Aires. Evidentemente, la suma de estos factores llevó a los padres jesuitas a la conclusión de que era más simple y práctico que los indígenas aprendieran su lengua, y no al revés.

Empero, los jesuitas no fueron los únicos agentes alfabetizadores en el territorio. Sabemos que en Chile los padres franciscanos tuvieron un rol protagónico en la enseñanza del idioma y la escritura, señalando varios caciques mapuches los colegios franciscanos como lugar de

¹⁶ Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires.

adquisición de sus habilidades.¹⁷ Sin embargo, mientras que en el Paraguay los franciscanos tuvieron una temprana labor de adecuación gramatical –como ya he mencionado–, en Chile y el área pampeano-patagónica esta tarea fue responsabilidad de la Compañía de Jesús (cuyas escuelas para caciques fueron pioneras), cobrando la orden franciscana una relevancia secundaria al inicio. Evidentemente, cuando los franciscanos arribaron a tierra mapuche debieron, por así decirlo, cultivar sobre los surcos que sus antecesores jesuitas habían labrado.

Al mismo tiempo, como ha señalado Poblete Segú, a partir del siglo XVIII la Corona española (y luego el Estado chileno) comenzó a ocupar atribuciones anteriormente llevadas a cabo por las órdenes religiosas, disminuyendo el margen de los franciscanos para concretar su proyecto de enseñar el catecismo en la lengua nativa. Conviene recordar que, como adelantamos, mientras las intenciones de las órdenes religiosas tendían a enseñar las lenguas nativas en pos de privilegiar la enseñanza de la doctrina cristiana y crear mediadores letrados que permitieran expandir esos mismos conocimientos, el objetivo de la Corona (y posteriormente de los Estados argentino y chileno) apuntaba a lograr la asimilación de los indígenas, principalmente a partir de la enseñanza del idioma castellano. En palabras de Poblete:

El Gobernador de Valdivia, al igual que otros oficiales borbónicos en América intentaba limitar a los misioneros al ámbito espiritual y hacer primar la “civilización” (entendida fundamentalmente como castellanización) de los indígenas sobre su conversión (Poblete, 2009: 26).

En este sentido, es probable que entre los indígenas del sur el tener que utilizar una lengua extranjera para comunicarse, generara dificultades en cuanto a la capacidad creativa de la escritura y su transmisión ya que su aprendizaje requería, previamente, el dominio de un idioma extraño. Susan Foote (2012) recupera un relato de este tipo en su biografía del hijo de cacique Pascual Coña:

¹⁷ Así por ejemplo, José Antonio Longkochino, principal secretario de Valentín Saygüequé, fue alfabetizado en la misión de Kudiko, y ejerció el oficio secretarial en la misión de San José de la Mariquina. Bernardo Namunkurá, sobrino y escribano de Kallfukurá, fue criado en las misiones de Pitrufulquén.

Coña relata el proceso subjetivo de aprender un idioma extraño, cuánto tiempo le tomó y cuán difícil era no sólo el abecedario sino el español hablado, cuánta repetición le costó, cuántas burlas, cuántas descalificaciones (Foote, 2012: 95).

Si, como argumentó Goody, la escritura es una herramienta para el desenvolvimiento del intelecto, en tanto su dominio transforma la naturaleza de los procesos cognitivos, es lógico pensar que el haberla aprendido mediante el uso de un idioma que les resultaba ajeno (es decir, uno para el cual no se encontraban históricamente habituados) dificultaría su interiorización. En su *Tratado de Nomadología*, Deleuze y Guattari (2002) han afirmado que los pueblos nómades no necesitan desarrollar la escritura per se, debido a que pueden «tomarla prestada» de sus vecinos sedentarios, los cuales les proporcionan una transcripción fonética de sus lenguas. Esta situación, apropiada para pensar la situación de los guaraníes – como hemos visto a partir de la tesis de Neumann– no se aplica a la variante mapuche-tehuelche de la escritura, ya que aquí la fonética que se reprodujo no fue la propia de su lengua, sino la de una lengua extranjera.

De esta forma, al comparar el caso guaraní con el mapuche-tehuelche, se vislumbra que mientras que en el primero la política de evangelización fue continua y estable (al menos hasta la expulsión de la Compañía), el segundo caso fue más bien asistemático, con una gran variedad de estrategias desplegadas en primer lugar por los jesuitas, y luego por los franciscanos. Por demás, cuando (sobre todo en Chile) se encargó a los padres franciscanos ocuparse de la enseñanza de los indígenas, sus intentos por lograr una verdadera interiorización de la doctrina religiosa se vieron enfrentados con las intenciones de los órganos seculares del Estado, que privilegiaron la integración en pos de la instrucción religiosa. Al mismo tiempo, se debe tener en cuenta que –por las razones que ya he desarrollado– en la Araucanía, Pampa y Norpatagonia primó el uso del español para la enseñanza de la lengua y la escritura, lo cual debe haber presentado dificultades para aquellos indígenas interesados en incorporar estos saberes, puesto que debían enfrentarse a la doble tarea de aprender un idioma extraño para luego poder escribirlo.

Para finalizar este apartado, cabe señalar una cuestión que, si bien puede parecer menor o difícilmente cuantificable, considero necesario mencionar. Su nivel de relevancia deberá ser determinado en futuros trabajos, pero por el momento sea suficiente mencionarlo. Me refiero, claro está, a la cuestión de la relación entre escritura y habilidades artísticas, señalada por

Neumann en su tesis doctoral, y que considero importante reponer en tanto se relaciona con el interés de los propios sujetos indígenas en adquirir la lecto-escritura. En efecto, es sabido que las órdenes religiosas rápidamente identificaron el gusto de los guaraníes por el canto y la música, y se sugiere que «[...] foram aproveitados pelos missionários como instrumentos para avaliar o grau do saber religioso indígena» (2005: 60), teniendo en cuenta que la lectura y escritura de partituras, así como otros elementos propios del lenguaje musical, eran para los indígenas de las misiones una manera de acceder a formas de producción y secuenciación de sonidos anteriormente desconocidas.

De este modo, es posible aventurar que, en gran parte, el éxito de la incorporación de la escritura entre los guaraníes se debió a que esta fue considerada de interés para los indígenas en tanto les permitía potenciar habilidades que su propia sociedad valoraba, lo cual contribuyó a un tipo de apropiación con un sentido distinto al formulado por los maestros franciscanos. En el caso mapuche y tehuelche, como se señaló anteriormente, el aprendizaje del idioma y de la escritura no presentó ningún interés (al menos en un primer momento) para los hijos de caciques, quienes en su mayoría realizaron aquellos estudios como parte de las obligaciones políticas de sus padres o bien para recibir los dones que el contacto con los misioneros permitía. Por supuesto, siempre existieron excepciones como Pascual Coña y Millalikang y, con el paso del tiempo, en la medida que el contacto con la sociedad hispano-criolla permitió percibir mayores beneficios, el interés por aprender la escritura aumentó.

Así pues, el uso del idioma español para la alfabetización por parte de las órdenes religiosas no puede entenderse como una decisión unilateral tomada en un momento determinado, sino más bien como el resultado de un proceso de negociación con los propios indígenas, quienes privilegiarían el contacto con los españoles a la adquisición de la doctrina cristiana. Al mismo tiempo, se debe prestar atención a las dificultades surgidas en el proceso de enseñanza-aprendizaje (conflictos de traducción, dispersión idiomática, rechazo a la asimilación lingüística) y, finalmente, a la existencia de distintos agentes e instituciones que participaron en la alfabetización indígena, algunas de las cuales – como la Corona, los Estados y las órdenes religiosas– perseguían objetivos diferentes, lo cual llevó a que sus métodos de enseñanza fueran contradictorios entre sí. Por demás, con el tiempo, la propia dinámica del conflicto entre la sociedad hispano-criolla y las parcialidades indígenas, llevaría

a estas últimas a privilegiar la adquisición del español como estrategia de comunicación y resistencia.

2.5. *El libro susurrante*

Al entrar en contacto con territorio indígena, los franciscanos y jesuitas que intentaban instruir a los hijos de caciques en el arte de la escritura observaron una aparente paradoja. Los grupos indígenas carecían, efectivamente, de formas de escritura logográfica o alfabética, si bien no tenían dificultades intelectuales –tal como señalaron distintos observadores– para aprender a utilizarla. Sin embargo, a pesar de este desconocimiento acerca de los sistemas escritos imperantes en otras partes del mundo, otorgaban una importancia mayúscula al acto de *inscribir*, es decir, de clasificar el entorno y a las personas a partir de nombres propios, valiéndose de diferencias clasificatorias. Algunas de las «traducciones» del verbo escribir al mapuzungun y al gñüna yájich mencionadas anteriormente (teñir, pintar, marcar) refieren, tal como se deduce, al acto de la inscripción. Por otro lado, y en relación con este acto de inscribir y nombrar, a los Padres les llamó especialmente la atención la relación intrínseca existente entre palabras, ideas y realidad que los indígenas demostraban en su accionar. Estos comportamientos fueron generalmente señalados –tanto por los religiosos como por otros observadores occidentales– como parte de «supersticiones» irracionales, características de sociedades primitivas.

En relación con nuestro interés principal, a saber, analizar los efectos de la escritura en las sociedades indígenas, el registro de estas primeras reacciones al contacto con la palabra escrita resulta de importancia mayor, ya que dan cuenta de conflictos detrás de los cuales se revelan categorías de pensamiento de los grupos mapuches y tehuelches intentando dar sentido a una situación novedosa. El contacto con la palabra escrita no sólo requirió insertar la novedad que ésta representaba en las categorías de percepción disponibles, sino de establecer relaciones causales entre los distintos fenómenos que daban sentido al mundo. Así pues, reponer este accionar resulta fundamental para entender algunas dinámicas que la propia escritura indígena adquirió a lo largo de los siglos siguientes.

La primera cuestión a señalar fue mencionada en primer lugar por los jesuitas al encontrarse evangelizando grupos tehuelche si bien, como veremos, parece ser generalizable

a todos los grupos indígenas de la región. Podemos comenzar a describirla, nuevamente, a partir de la lectura del padre Sánchez Labrador. Este misionero señaló que los indígenas del sur tendrían una «ley bárbara» que les impedía nombrar palabras como «Padre» e «Hijo», y que esta costumbre dificultaba la enseñanza de las oraciones cristianas donde esas palabras aparecían constantemente:

No pocas veces sucedio, que los chiquillos aun no impresionados, ni imbuidos en las vanas observancias de sus Padres, pronunciaban sin dificultad las palabras Padre, ó Hijo, según estaban en la Doctrina; pero este inocente descuido no quedaba sin pronta reprension de sus padres, tapandoles mas de una vez la boca, para impedir el que las pronunciasen. No pudieron averiguar jamas los Misioneros el origen, y motivo de esa vana, y supersticiosa observancia (Sánchez Labrador, 1936 [1776]: 109).

Y, a continuación, el padre narra un episodio que ilustra esta cuestión:

En cierta ocasión un Indio Patagon, que enseñaba su idioma al P. Lorenzo Balda, en presencia de este, y de otros dos Misioneros, manifestó la repugnancia que tenia en proferir las palabras dichas. Preguntaronle los Misioneros en lengua Puelche, lo que querían saber como se decía en Lengua Patagona, pues el Indio sabia bien las dos, y ignoraba la Española como todos sus paysanos. Una de las preguntas, que le hicieron, fue, como se decía en su Lengua, mi Padre, mi Madre? calló el Indio, ni se daba por entendido á las instancias de los Misioneros. Al fin pudieron alcanzar, que hablara, pero lo hizo en voz tan baja y tan entredientes, que no percibieron nada. Obligaronle con davidas á que hablara de manera, que percibieron estos vocales, Ma Gleter, Ma Meme. Profirieron repetidas veces el P. Balda, diciendo al Indio, que estos nombres no encerraban cosa mala. Entonces el Indio, siendo asi que era de muy bella índole, montando en cólera se levantó porfiando en dejar á los Padres, y diciendo: Calle, Padre, que no sabes, que injuria cometes: Nosotros tenemos Ley inviolable de quitar la vida á qualquiera, que en nuestra presencia profiera estas palabras (Sánchez Labrador, 1936 [1776]: 109).

Esta conducta, que Sánchez Labrador atribuye a los Patagones (es decir, tehuelches), aparece también en fuentes relativas al pueblo mapuche. Evidentemente, no se trataba de que estas palabras carecieran de traducción en las lenguas indígenas, sino del uso que se daba a esos vocablos cuando aparecían en un determinado contexto. Así, el folklorista Guevara (1912) señaló que los indígenas demostraban miedo al escribir nombres relativos a personas o animales en papel:

De este rasgo de la mentalidad del araucano antiguo provenían los sentimientos i los temores relativos a los nombres de los suegros, de los muertos i de ciertos animales. A esta percepcion del indio hai que atribuir, ademas, las reticencias de los caciques para escribir a los jefes españoles cartas con el nombre o algun signo que lo representara (Guevara, 1912: 310).

Estas prácticas, que los misioneros calificaron sin mayor precisión como «supersticiones» paganas o creencias irracionales, pueden explicarse si se tiene en cuenta el peso que los grupos mapuche y tehuelche otorgan a los nombres propios como símbolo de la existencia social. En efecto, según Foerster (1996), al menos para los mapuches –y, según creo, su descripción puede atribuírsele, de acuerdo a lo observado en las fuentes, también al pueblo tehuelche–, la importancia otorgada a los nombres propios se manifiesta a partir de cuatro dimensiones: 1) en primer lugar, el nombre propio se relaciona con la estructura más importante de la sociedad, a saber, el sistema de parentesco, siendo éste el código primigenio que impregna las relaciones sociales; 2) en segundo lugar, el nombre propio se constituye como una marca que compromete al sujeto espiritualmente (su *pellú* –alma– estará identificada con él) y socialmente, por razones que explicaré a continuación; 3) además, los nombres propios se relacionan con las ceremonias rituales más esenciales y, finalmente 4) se extienden a todo el universo.

Los nombres son, pues, una forma de inscripción que representa y evidencia el conjunto de relaciones sociales que atraviesan a la persona. Lo afirmado por Wagner en su etnografía daribi puede ser igualmente válido para este caso: «El nombre resulta siempre una sección, como la persona o el cuerpo conceptual, extraída de una cadena genealógica, y que implica en sí mismo esa cadena» (Wagner, 2013: 89). Claro está, en el caso mapuche, esta genealogía no sólo incluye a los parientes en el sentido «biológico» sino también a individuos relacionados «políticamente» mediante alianzas. Así, si bien en líneas generales en el acto de nombrar se presupone el traspaso del nombre del abuelo paterno (*laku*) –o abuela, en el caso de las mujeres–, esta inscripción del nombre propio podía extenderse a cualquier otra persona, como forma de registro de una alianza. Retomaré esta cuestión en el capítulo cuatro.

Así pues, la importancia otorgada al nombre resulta de la relación que éste ocupa como expresión de la existencia social de la persona, pero no en el sentido individual, sino en una relación indisoluble con los demás y con el entorno que tensionan la distinción entre la parte y el todo. El otorgamiento de un nombre supone un fenómeno de «marcación» (y, cabe

recordar, marcar es una de las acepciones de la escritura en la lengua gñüna yájich) donde lo que se establece es un punto de referencia dentro de un ámbito de relaciones potencialmente infinito. Esta designación, a decir de Wagner para los daribi, es inherentemente racional e implica «algo que es al mismo tiempo menos (una de las muchas relaciones potenciales) y más (una clase, un rango de objetos o seres) que la persona designada» (Ibídem). Así pues, para el caso mapuche-tehuelche, el nombre es menos –una persona del presente, sometida a determinadas circunstancias específicas que lo distinguen de los demás– y más –la inscripción de una genealogía, de un sistema de alianzas y de un conjunto de acciones que lo preceden.

Aún no podemos explicar, sin embargo, el conflicto ocurrido al Padre Balda señalado por Sánchez Labrador. Es necesario recurrir a otros testimonios. El perito Francisco Moreno, en relación con ello, comentaba que reconstruir un diccionario gñüna kune era laborioso dada la tendencia de los indígenas a «hacer morir» los nombres de las personas y las cosas tras su muerte o, en el caso de animales, tras la muerte de su propietario. En sus palabras:

He notado en los gennaken (*gñüna kune*) la costumbre de cambiar los nombres a las palabras que los indígenas consideran desgraciados, como las que han tenido de apelativos personas que han muerto. Esto dificulta la formación de un diccionario exacto de la lengua, tal como se habla, y la misma observación he hecho con los patagones y los araucanos (citado en Harrington, 1946: 252).

Sin embargo, según Harrington –abocado a la reconstrucción de esta lengua a partir de un trabajo de tipo etnográfico– los juicios de Moreno eran infundados, y respondían a la falta de comparación que estableció entre los materiales analizados. Respondiendo al perito, comenta lo siguiente:

Hallándome en el Sur y conociendo los párrafos que acabo de tomar de *Viaje a la Patagonia austral*, puse ahinco en verificarlos. El Aoenk Kenk y el Gñüna Kune nada sabían de la sustitución de los nombres comunes. Con respecto a la de los propios, no la hay definitiva; existe sí la veda de mentar al muerto única y *exclusivamente en el trato con sus parientes cercanos*, pero la interdicción no es definitiva: dura lo que dura el luto, aproximadamente un año. Quien en ese periodo mencione al difunto –repito, en conversación con pariente cercano– debe pagar al deudo “una multa” (expresión original). Pasado ese lapso, la prohibición queda levantada. Y tanto es así, que constituye norma imponer el nombre del desaparecido a uno de sus nietos, y aun es factible este bautizo en el periodo vedado, con la anuencia previa de la madre o de la nuera (o marido) de la persona fallecida; es decir, sucede lo

contrario de lo aseverado por Moreno, ya que el nombre del antecesor se mantiene y recuerda en uno de sus descendientes (Ibid, pp. 252-253, subrayado del original).

Del análisis de Harrington se concluye que, en primer lugar, la institución *laku* existía también entre *gününa kune* y *aonek'enk* (o tehuelches), hecho que confirma mis aseveraciones anteriores sobre el tema, y que permite al lingüista contradecir las opiniones de Moreno. Las prohibiciones a ciertos nombres propios y vocativos estarían entonces relacionadas con el acto de «revelar por efracción el nombre que presuntamente se dice propio, vale decir la violencia originaria que ha privado a lo propio de su propiedad y de su limpieza» (Derrida, 1998: 147). Implicaría, pues, una revelación de la marca que compromete a cada quien en términos de representación social y espiritual.

André Menard (2011) ha realizado un eximio análisis sobre la cuestión del nombre y la prohibición, a propósito de las interacciones del norteamericano Edmond Smith con mujeres mapuche en 1855. En su relato, Smith cuenta cómo en algunas ocasiones intentó retratar a los indígenas utilizando lápiz y papel y asimismo pintar su cuerpo, encontrándose con el rechazo y la desconfianza de éstos y sin comprender el motivo. El viajero inmediatamente vinculó este temor a la representación gráfica con el ya mencionado rechazo a los nombres propios mencionado por Sánchez y Guevara:

La repulsión a dejarse retratar es universal entre este pueblo; porque como son muy supersticiosos y creen en la magia, temen que el que posee el retrato puede dañar o destruir a la persona representada.

El mismo temor supersticioso se nota también en cuanto a sus nombres y pocos son los indios que le dirán cómo se llaman, por miedo a que, sabiéndolo, uno puede adquirir algún poder sobrenatural que redundaría en su contra (citado en Menard, 2011: 65).

Para Menard, el rechazo a ser retratados comentado por Smith, y asimismo el rechazo a la presencia de nombres propios en determinadas situaciones, se explica por la violencia o el peligro que significa la representación política de un tercero a partir de su nombre (que es, como explicó Foerster, una *marca* que compromete al sujeto en cualquier situación): «Para los mapuches de Smith, en tanto, la escritura (tanto la escritura alfabética como su forma archi-escritural identificable en el tratamiento de los nombres propios), encarnaba el peligro de la re-presentación mágica (*darstellen*)» (Menard, 2011: 66). En palabras del autor, se trata de una concepción «manática» (es decir, del *mana* tal como lo definieron Hubert y Mauss),

en tanto propiedad que puede manifestarse en la voz o el sonido de una cosa, pero que también puede desprenderse de ella, por ejemplo a partir de su representación en un retrato.

Así pues, la escritura, aun tratándose de un fenómeno tecnológico novedoso en las sociedades indígenas, fue escrutada y entendida según las mismas lógicas que afectan a otros sistemas de representación, naturalmente peligrosos. Más que supersticiones, lo que se observa aquí es una puesta en orden de situaciones impredecibles según categorías de pensamiento propias del mundo indígena. Otro comentario de Smith muestra una situación de estas características:

Uno de los presentes señaló un objeto y me pregunto su nombre indio, lo busqué en el diccionario y le contesté inmediatamente. Quedó incrédulo y asomándose, miraba el libro para ver si podía encontrar alguna semejanza entre el objeto y la palabra impresa. Le indiqué la palabra pero no se conformó con mirar, sino que pasó la mano por el libro para palpar las letras. Un soplo de viento hizo sonar las hojas. Quitó la mano al instante, creyendo que el libro le había hablado bajito en lengua desconocida. Como era la mano izquierda, lo considero de mal agüero. Se retiró y envolviéndose en su poncho pasó varias horas sumido en un silencio pensativo (Smith, 1914: 131).

De este relato pueden aventurarse varias observaciones. En primer lugar, al sujeto indígena le llama la atención la arbitrariedad entre la palabra –en este caso, su nombre– y el medio que la contiene –es decir, el libro– y trata de investigar la relación entre ambos. Inmediatamente, tras percibir un sonido que cree relacionado con el libro, se acerca para escucharlo con mayor atención. Su reacción, pues, no es la de buscar un registro, sino interactuar con quien identifica como el emisor del mensaje: el libro. Esta interacción se lleva a cabo mediante el sonido (y no mediante la vista), lo cual adquiere sentido si tenemos en cuenta que en las sociedades signadas por la oralidad no existe separación entre la palabra y la acción de pronunciarla (Ong, 1993). El sonido emitido es parte del *mana* del libro, en tanto se presume como proveniente de aquel. Desde el punto de vista del individuo mapuche, el libro no es un canal de comunicación entre Smith y su persona: por el contrario, el extranjero es un mediador que interviene entre el emisor del mensaje (el libro) y él. El objeto no es entendido como un medio inerte, sino como aquello que se comunica con él en primer lugar.

Nuevamente se trata, a mi parecer, no de una reacción incomprensible o extraña, sino de un intento de brindar significado a una situación novedosa. El personaje de Smith interactúa

con el libro entendiéndolo como el emisor del mensaje, sin presuponer la condición de un objeto inerte, dada su capacidad de comunicarse. Las categorías movilizadas son, por eso mismo, propias de sociedades primarias orales. Esta situación recuerda a lo relatado posteriormente por el cautivo Santiago Avendaño, a quien los indígenas destacaban por su habilidad para «hablar con el papel» (Perna, 2013) y dedicaban horas a escucharlo transmitir el mensaje de la palabra escrita. En ambos casos, en ausencia de conceptos para describir situaciones como el registro, la lectura o la escritura, los actores indígenas movilizan categorías vinculadas a la comunicación oral (como hablar y escuchar) para interpretar lo que está sucediendo.

Así pues, la situación revelada por estas primeras reacciones, sumada a lo que ya conocemos acerca de las «fugas» y los «olvidos» producidos en relación con lo aprendido en las misiones y las escuelas, informa que en muchos casos la relación establecida para con la palabra escrita fue de una cierta indiferencia pero, al mismo tiempo, da cuenta de distintas situaciones de experimentación y progresivo interés por interpretar estas irrupciones utilizando, como no podría ser de otra forma, las categorías de percepción disponibles. En este sentido, resulta apropiado retomar lo argumentado por Jean y John Comaroff acerca de la naturaleza de los intercambios culturales. Según los autores, las situaciones de contacto cultural en ocasiones comienzan con momentos ambiguos e indefinidos, durante los cuales las personas discernen actos y hechos pero no pueden ordenar descripciones narrativas o articular concepciones del mundo en torno a estas nuevas situaciones. En sus palabras, «individuals or groups know that something is happening to them, but find it difficult to put their fingers on quite what it is» (Comaroff y Comaroff, 1991: 29). La irracionalidad y superstición imputadas a los indígenas esconden en realidad el hecho de que estos grupos, aparentemente desinteresados o asustados por la escritura, comenzaban progresivamente a entenderla como un acto de inscripción, del mismo modo que otras formas de ordenar y clasificar el entorno que ya se encontraban presentes en sus sociedades. Esta similitud, incomprendible para los observadores occidentales, sería la clave para la pervivencia de la escritura durante los siglos siguientes.

2.6. Conclusiones

El proceso de alfabetización y aprendizaje de la escritura entre los pueblos de la Araucanía, Pampa y Patagonia debe abordarse desde la larga duración, como parte de un diálogo cultural complejo, en el cual las decisiones acordadas en concilios religiosos y las cédulas reales enviadas desde el corazón de la Monarquía fueron negociadas y tensionadas por los actores sociales involucrados.

En este sentido, las órdenes religiosas intentaban apegarse a lo estipulado en la Doctrina, pero al mismo tiempo tener plasticidad y adaptarse a las diferentes poblaciones con las que interactuaban y sus costumbres. Los jesuitas fueron particularmente prácticos en observar el estado de la situación con la que se encontraban y actuar en consecuencia. Si en el Paraguay aprovecharon el camino allanado por sus antecesores franciscanos –cuya importancia y complejidad ya se ha mencionado–, en territorio chileno y el sur del Río de la Plata debieron adaptarse a una población indígena que ya tenía cierto conocimiento del español, y que además lo entendía como un valor deseable para mantener relaciones comerciales. Por demás, la enseñanza de la doctrina en castellano debe entenderse no sólo como un resultado de la negociación con los grupos indígenas, sino también como una estrategia adoptada a raíz de la dispersión idiomática, la dificultad de contar con indígenas que oficiaran como maestros, etc. Lejos de tratarse de una decisión arbitraria, la enseñanza del castellano puede describirse como un proceso en el cual intervinieron las agencias de distintas instituciones y actores sociales, tales como los españoles con quienes los indígenas se relacionaban diariamente, la Corona y su interés en promover la homogeneización de los súbditos, los grupos religiosos y, finalmente, los propios indígenas.

Sin lugar a duda, la posterior incorporación de la escritura por medio de un idioma extraño debió afectar al tipo de relación que los indígenas mantuvieron con la misma, y posiblemente sea uno de los factores que restringió su uso entre los mapuches y tehuelches (en contraste con grupos como los guaraníes), ya que para su adquisición privilegió a aquellos que previamente habían aprendido un idioma extranjero: el castellano. Es posible que esta situación se haya constituido como una dificultad para el aprendizaje a lo largo del siglo XIX. Juan Segundo, hermano del longko Katrüel, quien cumplía con sus obligaciones de enviar a niños indígenas a escuelas de frontera, se quejaría en 1870 del «absurdo» de que la escolarización de los niños indígenas se realizara únicamente en castellano, y señalaría la

ausencia de libros de texto escolares escritos en mapuzungun, estableciendo así una relación entre la autonomía política-territorial y el reconocimiento de una lengua propia. Así pues, la dependencia del castellano se mantuvo prácticamente hasta finales de siglo, cuando misioneros salesianos y anglicanos de SANS (*South American Missionary Society*), nutridos por la amplia gama de diccionarios disponibles hasta el momento y una labor etnográfica considerable, reflataron el ambicioso proyecto de traducir las lenguas vernáculas.

Por demás, resulta necesario advertir que, en lo referente a la incorporación de saberes o tecnologías foráneas, la aceptación o el rechazo del cambio tecnológico deben ser analizados en relación con los contextos que condicionan las preferencias de cada grupo (Archetti, 2005). Lejos de percibir los «beneficios» de la incorporación de la escritura de forma inmediata, las actitudes de los grupos indígenas en un primer momento revelan más bien una indiferencia y distintos intentos por interpretar y relacionarse con la misma. Esta situación ilustra lo que ya había señalado Jack Goody (1990), es decir, que el contacto entre sociedades con y sin escritura no siempre genera la incorporación de esta tecnología por parte de las últimas, sino que esta apropiación sólo se lleva a cabo cuando es considerado necesario, tal como ocurrió en algunas sociedades africanas donde la escritura se desarrolló únicamente como una reacción al contacto con las potencias europeas, a pesar de haber estado a su alcance desde inicios del segundo milenio d.C. debido a su contacto con los árabes. Para los grupos mapuche y tehuelche, este uso de la escritura sólo se volvería deseable a partir de los siglos XVIII y XIX, cuando las nuevas dinámicas sociales, económicas y políticas inducidas por el gobierno colonial (y luego por los Estados nacionales) la transformaron en una necesidad vinculada a la comunicación y a la negociación diplomática y, posteriormente, en uno de los múltiples recursos movilizados con el objetivo de sostener su independencia territorial y política.

El análisis de estas primeras situaciones de encuentro resulta entonces de vital importancia, ya que permite revelar tensiones entre las lógicas indígenas y la introducción de elementos de la sociedad hispano-criolla, y asimismo las categorías movilizadas por los actores sociales para interpretar cambios socio-culturales sin precedentes. El supuesto desinterés inicial de los indígenas por la escritura se trató, por el contrario, de una situación de indeterminación o ambigüedad relacionada con el acto de clasificar y ordenar este nuevo fenómeno en el marco de una estructura de pensamiento. La escritura, en palabras de los

Comaroff, se constituyó como un significante de la sociedad colonizadora que se mantuvo en suspenso, siendo vinculado y desvinculado, remodelado y, tiempo después, utilizado para fines simbólicos y prácticos previamente imprevistos y muchas veces no intencionados. De este modo, la potencia de la escritura como *inscripción* será, en los siglos siguientes, puesta en juego.

CAPÍTULO III

La escritura de la política

«Las criaturas eran momias ó algo con forma humana. Hoy, han perdido hasta la fisionomía salvaje. La reacción se ha operado en el físico de los indios: las mugeres visten á la usanza del país: van calzadas y limpias. Los niños, han dejado su *chamal* ó chiripá y visten pantalón, saco y gorra. ¡Honor al Gobierno y al pueblo Argentino por esta hermosa conquista de la humanidad y la civilización!»

Federico Barbará. *Manual o vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar*, 1879, pp. 147.

3.1. La cualidad letrada

Cuando el crítico literario Ángel Rama (1998) propuso el concepto de «ciudad letrada» para analizar la realidad latinoamericana —especialmente durante el periodo colonial— intentaba dar cuenta del potencial de las ciudades para el desarrollo y la reproducción de: (1 por un lado, las prácticas letradas en la vida social, política y económica de las colonias americanas y 2) en segundo lugar, la proliferación de los agentes encargados de ello, transformados en «los únicos ejercitantes de la letra en un medio desguarnecido de letras, los dueños de la escritura en una sociedad analfabeta» (Rama, 1998: 32). La escritura, devenida en lenguaje y acción de poder, se transformaba ahora en una suerte de «religión secundaria» ejercida por nuevos sacerdotes: los escribas. El proceso de alfabetización descrito en el capítulo anterior tuvo, para las sociedades indígenas que lo aprehendieron y lo incorporaron, consecuencias diferentes, pero igualmente poderosas. Su carácter fue discontinuo pero decisivo, y sus efectos, en algún sentido, irreversibles.

Paradójicamente, para Rama, uno de los principales efectos de la *ciudad letrada* fue otorgar a las facultades escriturarias un lugar de poder que impregnó todos los procesos económicos, sociales y políticos en su lógica, marginando en consecuencia a aquellos grupos que —al menos en un principio— no hablaban la lengua castellana ni accedían a las letras, es decir, los sectores indígenas. Esta cuestión fue particularmente notoria en las formas políticas de representación, mediadas cada vez en mayor medida por la palabra escrita. Así pues,

habida cuenta de esta nueva religión secundaria y su rápido contagio de todos los aspectos de la vida, la presencia política de los grupos indígenas requirió, como condición previa y excluyente, su subordinación a esta cualidad letrada. Podemos pensar en Guamán Poma y en los Katari como ejemplos de individuos que, comprendiendo el poder que habían adquirido las letras en el sistema colonial, intentaron utilizar sus medios para volverse, en ambos casos, interlocutores legítimos para con la Corona. Por supuesto, había otras cuestiones en danza, por lo cual esta adaptación a los canales de comunicación legítimos no fue suficiente.

Para los grupos indígenas de la Araucanía, Pampa y Norpatagonia, que históricamente no habían formado parte de los «pueblos de indios» propios del sistema colonial –ya que en sus territorios la expansión militar de la Monarquía encontró, temporalmente, sus límites–, este reconocimiento de la escritura como principal lenguaje que adquirió la política no se hizo evidente hasta principios del siglo XIX. Las razones de ello serán esbozadas a lo largo del capítulo. Interesa señalar, por el momento, que fue a partir de allí cuando debieron poner en práctica conocimientos que anteriormente habían ignorado o rechazado activamente por falta de interés o por considerarlo contrario a sus costumbres. Sin embargo, una vez imbuidos en ella, la escritura representó un cambio fundamental no sólo por el modo en el cual influyó en las relaciones políticas, sino por las transformaciones que produjo en las formas de comunicación –volviéndolas, diré provisoriamente, más *individuales*, *atemporales* y *despersonalizadas* si se las compara con las formas tradicionales indígenas–, los usos y circulación de la información y la aparición consecuente de agentes que, continuando con la idea de Rama, se volvieron islas letradas en un océano de grupos sin escritura. Estos agentes representan el germen de una burocracia indígena que, utilizando la escritura, será la clave de nuevas formas de representación que tuvieron los grupos mapuches y tehuelches a lo largo del siglo, firmando acuerdos y redactando documentos en el contexto de una problemática relación con el Estado.

Sin embargo, la naturaleza de esta transformación vinculada a la adopción de la escritura se encuentra en discusión. ¿Se trata, en efecto, de una incorporación con fines de supervivencia, utilizada únicamente para las «relaciones exteriores» con los grupos no-indígenas? ¿O bien, es posible referirnos a una transformación con efectos a largo plazo, que modificó la dinámica misma de la política y la sociedad en el mundo indígena? Históricamente, la idea de la escritura como vehículo de la «razón» y de una transformación

«cultural» de los grupos que acceden a ella se ha encontrado muy presente en los estudios folklóricos y antropológicos. En Argentina y Chile particularmente, la idea de que la adopción de ciertos elementos conllevó transformaciones de tipo cultural (como señala cínicamente el Teniente Coronel Barbará en la cita del inicio, vinculando al pantalón con la adquisición de un *rostro* humano) es acaso más antigua que la preocupación de las ciencias sociales por esta temática. A principios del siglo XX, al escribir su libro *Costumbres araucanas*, el folklorista Tomás Guevara vinculaba el contacto de los indígenas con la sociedad «civilizada» con la consecuente transformación de su mentalidad primitiva:

El mapuche de ahora, que forma una sociedad ya bastante avanzada, representa en mentalidad una forma intermediaria o de transición. El pensamiento propiamente dicho comienza a diferenciarse, pues se precisan algunas nociones naturales y se adquiere un corto caudal de ideas abstractas con disminución del material descriptivo; la experiencia i la contradicción han ganado extraordinariamente; el sentido primitivo de algunas instituciones religiosas, políticas i sociales, ha desaparecido [...]. Tratado duramente por la raza dominadora, perseguido por los espoliadores de sus tierras, se ha vuelto suspicaz, altivo de la fuerza i audacia de sus mayores, constante para liberarse de todas las trabas que le impiden manejarse como un hombre independiente (Guevara, 1913: 317-319).

Para Guevara, como resultado de las campañas de exterminio perpetradas por el gobierno chileno, las comunidades mapuches habían experimentado cambios en su espíritu, percepción, imaginación y memoria, «evolución» que «las leyes protectoras, el comercio, la industria agraria, el aumento de medios de vida, la enseñanza, seguirán impulsando» (pp. 320). Este tipo de concepciones, ampliamente repudiadas por científicos sociales por su carácter celebratorio de la violencia, decimonónico y evolucionista, han sido sin embargo sostenidas en su principio general, a saber, la idea de que las adaptaciones a cambios sociales –y, fundamentalmente, a aquellos que se dieron en un contexto de una desigual relación con sociedades occidentales– tuvieron como resultado transformaciones en la *cultura* de los grupos dominados (es decir, generalmente, aquellos sometidos al poder estatal europeo). Así, durante gran parte del siglo XX asistimos al predominio de la escuela histórico-cultural que, en la región de Patagonia, hegemonizó los estudios históricos y antropológicos hasta por lo menos 1980. Esta escuela sostenía, en línea con los postulados del difusionismo alemán, que la explicación de los «cambios culturales» se debía a la migración o difusión de patrones culturales externos.

Establecidas de este modo las relaciones causales, la historia era presentada como una fuerza externa e impersonal donde las sociedades que habían conseguido el predominio político y económico lograban, invariablemente, imponer sus pautas de comportamiento. En el polo opuesto se encuentran aquellos enfoques que tienden a identificar cualquier adopción de pautas culturales ajenas como una forma de resistencia, re-apropiación o parodia. En ambos casos, la agencia de los sujetos queda entonces reducida, dejándoseles poco lugar como parte activa en las transformaciones que, si bien tienen lugar en condiciones que no han elegido, permiten una gama de elecciones y estrategias posibles. No corresponde, según defenderé en adelante, a la labor histórica o antropológica emitir juicios sobre la supuesta cultura de los grupos, para luego buscar indicios de transiciones desde pautas «tradicionales» hacia otras «modernas» sino, por el contrario, atender a las estrategias que desarrollaron en contextos de confrontación, caracterizados por una asimetría de poder posible por la presencia de una organización de tipo estatal en uno de los bandos. Esas estrategias, desplegadas a partir de diferentes usos de la escritura, también serán una temática a abordar en este capítulo.

Ahora bien, con respecto a la relación entre cultura y escritura, se han establecido allí binarismos que impiden acceder sin prejuicios a las dinámicas de apropiación, uso y traducción de tecnologías ajenas y superar, por lo tanto, la división entre aculturación y resistencia. El problema fundamental de las posturas que enfatizan la gran división entre oralidad y escritura (por ejemplo, la afirmación del semiólogo W. Ong de que la escritura transforma la *consciencia*) es el de reducir las sociedades a entidades estáticas donde, fundamentalmente, los grupos indígenas son considerados como parte de una cultura tradicional inamovible, posteriormente dinamizada por el contacto con tecnologías ajenas. En este sentido, Mitchell (1999) ha señalado que en líneas generales las transformaciones de sociedades indígenas, en contextos de dominación europea, son analizadas partiendo de la base de que el contacto cultural produce la «des-tribalización», «occidentalización» o simplemente «aculturación» de los individuos implicados. Para este autor, la debilidad teórica de este tipo de propuestas reside en confundir lo que él llama cambios situacionales con cambios procesuales. En palabras de Mitchell:

De ahí que al observar el comportamiento de los individuos en la ciudad el sociólogo observa en realidad distintos tipos de cambio simultáneamente: uno de ellos debido al diferente comportamiento que el

individuo de una tribu debe adoptar cuando participa en las instituciones urbanas y se halla implicado en sus estructuras [*cambio situacional*]; otro, originado por la evolución de las antiguas normas e instituciones [*cambios históricos o procesuales*] (1999, pp. 60).

Así pues, no toda adaptación a una situación nueva, resultado del contacto entre dos grupos, resulta en una reestructuración de las pautas que rigen a una sociedad determinada. Conscientes de ello, podríamos preguntarnos: ¿cuántos de los cambios experimentados por las sociedades indígenas durante el periodo abarcado en este estudio pueden considerarse cambios *procesuales*, y cuáles de ellos representan estrategias de selección situacional para adaptarse a las condiciones impuestas por el *wingka*? Para vislumbrar esta dinámica de incorporaciones, selecciones, rechazos y apropiaciones en una cadena cuya totalidad constituye el proceso histórico, es necesario, a decir de Max Gluckman en su popular estudio *Análisis de una situación social en Zululandia moderna* (1958):

[...] utilizar una serie de casos conectados ocurridos dentro de una misma área de la vida social [...] analizando y comparando con su comportamiento en otras situaciones, de manera que el análisis revela el sistema de relaciones subyacente entre la estructura social de la comunidad, las partes de su estructura social, el ambiente físico y la vida fisiológica de sus miembros (p. 30).

Para ingresar con mayor profundidad a los procesos mediante los cuales las personas y los grupos interactúan en lo que Gluckman llama un sistema social, es fundamental incorporar el análisis de la estructura a un análisis que tenga en cuenta una temporalidad sincrónica y diacrónica, es decir, extender el «caso» analizado a una escala temporal más amplia, prestando atención a los contextos sociales en los que ocurrieron las transformaciones de las cuales se quiere dar cuenta (Gluckman, 1959). No se trata, pues, de abandonar la pretensión de búsqueda de ciertas estructuras sino, más bien, de introducir el elemento temporal e histórico en el análisis, trascendiendo los enfoques meramente formalistas.

Mi intención es, por lo tanto, examinar las prácticas de escritura de los agentes letrados indígenas como «situaciones sociales», pensando los distintos contextos en los que se insertaron (es decir, tanto el contenido de las producciones escritas en sí como sus momentos de discusión colectiva, redacción, lectura e intercambio) atendiendo, al mismo tiempo, a la forma en la cual sus usos fueron variando a lo largo del siglo XIX, época en la cual ésta práctica comenzó a ser utilizada por los indígenas para relacionarse con sectores hispano-

criollos. Me interesa hacer especial hincapié en cómo la escritura afectó las formas indígenas de hacer política, al insertar a los *longko* y *gamákia*¹⁸ (o caciques) en un universo de sentido impregnado por la palabra escrita. ¿Cuánto de *indígena* tuvieron las prácticas indígenas de escritura? ¿Es ésta una distinción relevante, o no hace más que profundizar la esencialización de los grupos indígenas y la mistificación establecida en torno a la palabra escrita?

De esta forma, en lugar de partir de una idea binarista sobre las consecuencias de la «cultura escrita» que tome como base ideas preconcebidas sobre los supuestos efectos de la escritura en sociedades indígenas, se intentará generar conclusiones a partir del análisis de las producciones escritas en tanto casos etnográficos que revelen algunas dinámicas de sus prácticas letradas, entendidas como situaciones sociales. La escritura debe ser abordada como un elemento de gran importancia para la transformación de las sociedades indígenas, pero de ninguna manera como una entidad transformadora en sí misma, que relegue a un segundo plano el rol de los propios agentes que movilizaron el cambio social.

3.2. *El General y el sacerdote*

Las concepciones del tipo evolucionista sostienen que, si una sociedad determinada entra en contacto con una innovación o tecnología novedosa (probablemente, por la relación con un grupo vecino, producto de una instalación de migrantes o mediante intercambio de larga distancia), la respuesta normal será incorporarla, habida cuenta de sus beneficios. Así, grupos cazadores-recolectores en contacto con colonias agrícolas deberían observar los beneficios de los cultivos y por ende adoptarlos y, del mismo modo, grupos que no poseen sistemas de escritura deberían copiar o desarrollar los suyos propios una vez percibidas sus ventajas. Empero, esto rara vez ocurre de ese modo. En la mayoría de los casos, como ya adelantamos, teniendo en cuenta que la adopción de una determinada tecnología se relaciona con los contextos que condicionan las preferencias del grupo (Archetti, 2008), la incorporación de un cambio de este tipo no es un paso necesario o inevitable sino, más bien, contingente.

Si tomamos como referencia los dos ejemplos mencionados anteriormente, observaremos que históricamente se comprueba la existencia de sociedades cazadoras-recolectoras que, en contacto con grupos agrícolas, continuaron viviendo exclusivamente de una economía

¹⁸ Esta palabra deriva del *gününa kune* y puede traducirse como «mi cacique».

forrajera móvil (véase para el caso Baird, 2018) y, para la cuestión que nos compete, sociedades ágrafas que, aún en relación constante y prolongada con Estados con sistemas de escritura muy complejos, continuaron dependiendo de otras formas de comunicación. Este fue el caso de algunas sociedades del continente africano analizadas por Goody que, a pesar de encontrarse en contacto con formas de escritura árabe desde el segundo milenio d.C., sólo comenzaron a utilizar sistemas escritos a partir del vínculo con las potencias europeas. Algo similar es señalado por Charles Ferguson (1987) al analizar las trayectorias de un grupo de evangelizadores alemanes que introdujeron la escritura entre los diyari de Australia en el siglo XIX. Según se menciona en su estudio, al finalizar la misión con la llegada del poder británico a inicios del siglo XX, sólo algunos diyari continuaron escribiendo y lo hicieron únicamente para comunicarse con algunos Padres con quienes habían trabado amistad, lo cual «desmentiría» que la escritura posea algún tipo de efecto permanente y transformador en las sociedades humanas. Para el caso, lo que interesa destacar es que las innovaciones tecnológicas carecen de valor con independencia de su contexto (al contrario de lo que enuncia el relato de progreso evolucionista), razón por la cual pueden ser ignoradas, rechazadas o bien, una vez incorporadas, abandonadas sin necesidad de permanencia, tal como ocurrió con los diyari. La necesidad de su incorporación no se volverá evidente a menos que exista una preferencia o demanda que torne deseable este tipo de innovación tecnológica.

Para nuestro caso de estudio en particular, en el capítulo anterior señalé cómo, fundamentalmente a partir de fines del siglo XVII, la enseñanza del castellano y de la escritura se difundió entre los grupos indígenas de Chile, Pampa y Norpatagonia, inicialmente de la mano de las órdenes franciscanas y jesuitas. Este proceso de enseñanza, cuyos fines eran fundamentalmente la «civilización» de los hijos de caciques y su utilización como mediadores ladinos continuó realizándose, cada vez con mayor ímpetu, hasta mediados del siglo XIX. Sin embargo, al rastrear estas prácticas desde fines del siglo XVII hasta principios del XIX, llamamos la atención acerca de la conducta adoptada, en relación a la escritura, por los hijos de caciques. Tal como mencionamos, lejos de percibir los supuestos «beneficios» de la adquisición de la escritura señalados por los religiosos, las actitudes de los grupos indígenas revelan, en esta primera etapa, indiferencia hacia lo relacionado con este tipo de aprendizajes cuando no, directamente, repulsión y rechazo. Múltiples fuentes –ya señaladas– muestran que aquellos sujetos sustraídos de sus toldos para aprender la lengua

castellana y la escritura, frecuentemente huían al poco tiempo de haber ingresado a las misiones y colegios, o bien «olvidaban» parte de los conocimientos que habían adquirido. Por demás, hemos mencionado diversos relatos en los cuales el uso de la escritura por parte de los maestros u otros wingka generaban reacciones violentas desde el lado indígena, frecuentemente cuando lo que se redactaba era el nombre propio de algún difunto. A partir del siglo XIX esta situación se modifica drásticamente. Nos encontramos con una proliferación de cartas escritas por indígenas anteriormente instruidos en misiones y escuelas, que no sólo revelan un uso de este medio de comunicación para fines específicos, sino también un dominio del idioma castellano, de los signos de puntuación y de los sentidos implícitos y explícitos de la palabra escrita. ¿Cómo puede explicarse, en un periodo tan breve, el paso de la indiferencia y el rechazo al uso activo de la palabra escrita?

La respuesta se halla, a mi entender, en la re-estructuración de las relaciones de poder que tuvo lugar en el contexto de la inestabilidad política en el Río de La Plata y Chile, en estricta relación con los inicios de las luchas por la independencia. En efecto, ya en la primera década del siglo XIX se vislumbra un amplio abanico de relaciones pacíficas y conflictivas establecidas con los grupos indígenas no sometidos, que concuerdan con los datos presentes en los acuerdos del Cabildo de Buenos Aires para el periodo 1806-1816 (Tourres, 2015: 62). Durante este periodo, no sólo existió una fuerte presencia de caciques en la Sala Capitular sino que, durante 1810, el Coronel Pedro García encabezó una expedición a Salinas Grandes, exponiendo ante los miembros del cabildo la importancia de gratificar a los «indios», presentando a diversos caciques ante el gobierno. Sin lugar a duda, fue este contexto de desequilibrio político y guerra el responsable de influir en la transformación de las interacciones entre indígenas y sectores hispano-criollos.

Claro está, en este contexto de inestabilidad política, los destinos del «reyno» de Chile y los territorios del Virreinato del Río de La Plata se vieron necesariamente entrelazados. A partir de 1814 inicia una cuantiosa correspondencia entre el sacerdote mapuche Francisco Inalikang (quien había aprendido la escritura en el Colegio de Naturales de Chillán, llegando a ser ordenado como cura en 1795) y el flamante gobernador de Cuyo, General José de San Martín. Inalikang, debido a su rol de hijo de cacique y a la vez párroco y profesor, fue designado como intérprete en los parlamentos pewenche-argentinos llevados a cabo en 1805, 1814 y 1816 (Pávez Ojeda, 2008: 53-54). En este último, San Martín había solicitado el

permiso de los longko pewenches para pasar por sus territorios para la expedición de Chile. La primera misiva enviada por Inalikang al General da cuenta de los intereses indígenas en profundizar una alianza con los wingka independentistas:

Tengo el honor de recibir el oficio de 8 fha 11 del que sigue en el que se digna Vs de participarme los desgraciados sucesos de Chile, y que en esta virtud, quiere Vs solidar nuestra amistad con nuestros paysanos los pehuenches, haciéndoles un parlamento por medio del señor comandante de frontera, quienes [no dificulto] aceptarán nuestra propuesta; pues no es la primera vez que se les ha echo ver, que no nos es conveniente, que los extraños de otra Nacion nos rijan: y así espero en el señor, que serán ellos los fronterizos, que tendremos para con nuestros amigos de nuestra sagrada cuna (Archivo Histórico de Mendoza, Fondo Época independiente, año 1814, en Pávez Ojeda, 2008: 129).

Los siguientes intercambios escritos entre el sacerdote mapuche y San Martín consisten en informes de situaciones relativas a los movimientos en la cordillera, la transcripción del parlamento antes mencionado, pedidos de caciques relativos a temas de justicia y reclamos por pago de sueldos adeudados. En este contexto, llama la atención que Inalikang, aun conociendo la escritura desde finales del siglo XIX, sólo la utilizara a partir de sus interacciones con los gobernadores de Mendoza y Cuyo, posteriores a 1813. Si bien es viable suponer que cartas anteriores podrían no haber quedado registradas, es llamativo que no tengamos conocimiento de prácticamente ninguna con anterioridad a 1803, fecha en la cual se registra la primera misiva¹⁹ (un pedido de mediación al Gobernador de Valdivia, por parte de otro miembro de la casta eclesiástica mapuche, Bernardo Kallfüngürü). La misma coincide con el año en el cual se llevó a cabo el parlamento hispano-mapuche de Negrete, considerado el último gran parlamento entre españoles y mapuche del periodo colonial.

Llama la atención que, en contraste con los más de cien años de esfuerzos por parte de las órdenes religiosas por inculcar la escritura en los hijos de caciques, sólo encontremos

¹⁹ Las evidencias de utilización de la escritura por parte de indígenas mapuches o tehuelches antes del siglo XIX no abundan, y rara vez aparecen en fuentes primarias. En los registros éditos, la primera misiva es la que hemos mencionado, transcrita por Pávez en su compilación de «cartas mapuche». Durante el siglo XVIII los registros disminuyen considerablemente. Un ejemplo puede ser el cacique Calelián quien, según Roulet (2009), utilizaba la escritura en sus contactos interétnicos con hispano-criollos. No obstante, el registro más antiguo lo hemos hallado en el Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires (AHPBA), ya que en el año 1738 el cacique principal Joseph Mayulpiquián envió una misiva al gobernador y capitán general de la zona, buscando intervenir con su testimonio en un conflicto judicial (AHPBA, Juzgado del Crimen, 34-1-1-37). Hasta donde pudimos constatar, la carta lleva su firma. Empero, es difícil establecer si se trata del redactor de la misma o existió la mediación de un tercero.

evidencia de comunicaciones escritas a partir de principios del siglo XIX. Esta situación puede compararse con los usos de la escritura entre los guaraníes de las misiones jesuíticas, cuyas habilidades lecto-escriturales comenzaron a ser utilizadas, de forma relativamente autónoma, como respuesta a la expulsión de la Compañía de Jesús y, por lo tanto, a partir de la necesidad de establecer sus propios contactos con la Corona española (Wilde y Neumann, 2014). De modo que no resulta casual que las producciones escritas indígenas adquieran, justamente, la modalidad de carta o misiva para comunicarse con el wingka. Por el contrario, lo que esto revela es que la *situación* ha cambiado, debiéndose poner en juego un conocimiento que, según sabemos, se hallaba presente en la sociedad indígena hacía bastante tiempo. El oficial británico Musters, quien ofició como escribano del cacique Casimiro Biguá, dejó entrever esta situación a partir de una incógnita planteada en sus escritos:

La verdad es que se miraba muchas veces con recelosa curiosidad el hecho de que tomara notas, y se hacían averiguaciones para determinar sobre que podía realmente escribirse en ese lugar, porque aunque la inteligencia tehuelche puede comprender que se escriban cartas a amigos ó funcionarios, no concibe absolutamente que se lleve un diario; si algún indio “ignorante” hubiera sospechado que se le iba a poner en letras de molde, no habría sido difícil que en vez esperar la ocasión de destrozarse el libro, se hubiese anticipado a todos los críticos destrozando al autor mismo (Musters, 1964: 229, el subrayado es mío).

El comentario de Musters pareciera indicar que los indígenas (incluso aquellos que no dominaban la escritura) comprenden su utilidad para la redacción de cartas, justamente por identificar que se trata de una situación específica donde ese comportamiento es admisible – o bien, necesario–, pero sin dejar de desconfiar de sus usos en otro contexto, por razones que esbozamos extensivamente en el capítulo anterior. En este sentido, tal como explicó Van Velsen: «acoes que podem parecer conflitantes para o etnógrafo e para os outros membros da sociedade, talvez possam ser explicadas pelos próprios atores em termos de uma ou outra norma» (1967: 364). En efecto, una acción que no es considerada legítima en una situación puede serlo en otra si se presta atención a las aplicaciones de las creencias y normas que sostienen al sistema social. Si los individuos o grupos perciben que el contexto requiere una adaptación o maleabilidad de las propias normas así lo harán, entendiendo que este cambio se encuentra relacionado con la situación específica a la cual se aplica. Gluckman llegó a esta conclusión tras observar que las formas de organización tribal en el cinturón de cobre de

África, utilizadas por los grupos que migraban a las nuevas ciudades para establecer una base de contención y regular ciertos comportamientos, no eran utilizadas del mismo modo para resolver conflictos laborales, situación donde lo tribal tenía poco asidero en contraposición a las formas modernas de organización sindical. Así pues, las elecciones hechas por las personas, ante una variedad de relaciones posibles (en las cuales se ponen en juego diferentes normas), pueden variar dependiendo de qué comportamientos consideran beneficiosos o adecuados para conseguir sus objetivos.

Esto es, según sugiero, lo que sucedió con el uso indígena de la escritura. En el contexto de nuevos desafíos planteados por las interacciones con sectores hispano-criollos durante los inicios de la independencia, y la redefinición de las relaciones de poder en la Monarquía que estos conflictos generaron, los hijos de caciques y otros líderes indígenas pusieron en juego conocimientos que habían permanecido, hasta el momento, sin salir a la luz. Habida cuenta de la conflictividad existente tanto entre el bando español y el criollo como entre los propios indígenas (algunos de los cuales apoyaron, como Inalikang, al bando independentista, mientras que otros grupos mantuvieron la paz establecida en Negrete en 1803) y la situación de guerra, la escritura se volvió necesaria para mantener una comunicación fluida en el contexto de alianzas siempre contingentes –debido a la velocidad con la cual fluían los rumores y las noticias– y, por demás, dada la constante movilidad entre los distintos ejércitos tanto españoles como, en muchos casos, indígenas. La comunicación escrita producida, por ejemplo, entre el sacerdote mapuche y San Martín, permitió al primero mantener al General al tanto de las novedades ocurridas entre los pewenches de la Cordillera, llegando incluso a transcribirle el texto del parlamento. Este tipo de comunicación diferida fue lo que permitió, entre otras cuestiones, la dinámica de conocimiento y toma de decisiones que llevó a San Martín a cruzar a Chile.

Claro está, los usos indígenas de la escritura trascenderían el contexto de la guerra independentista, y se prolongarían durante el transcurso del siglo XIX. Hasta el momento, sin embargo, no hemos descrito su dinámica específica. En el siguiente apartado, me ocuparé de analizar las cartas indígenas como situaciones sociales de acuerdo con el modelo del «método de caso extendido» propuesto por Gluckman y Mitchell. La intención con ello es no sólo reponer algunas aristas del contenido de las misivas sino, fundamentalmente,

recrear el contexto en el cuál las mismas fueron discutidas, escritas y circuladas en las sociedades mapuches y tehuelches.

3.3. La escritura como situación social

Reconstruir la serie de procesos que rodean la escritura de las cartas en los grupos indígenas es una tarea compleja. Platón mencionó, en el *Fedro* y en la *Séptima Carta*, que la escritura intentaba establecer por fuera del pensamiento lo que sólo podía existir dentro de él, y separaba la palabra de la acción al transformarla en un producto manufacturado que no admitía réplica. Los grupos indígenas, sin embargo, utilizaron la escritura y la oralidad dentro de un «continuum» que dotó a sus prácticas letradas de gran originalidad. Es mi intención dar cuenta de esos itinerarios de oralidad y escritura a partir de lo que la Escuela de Manchester llamó «método de caso extendido», es decir, la creación del dato etnográfico a partir del análisis de múltiples situaciones dentro de una misma sociedad en distintos contextos (por ejemplo, a partir de su interacción con otras sociedades), buscando conocer las tensiones y conflictos que subyacen al sistema de relaciones sociales.

Claro está, la dificultad de ello reside en que, para quien realiza trabajo de archivo, la carta aparece –tal como señaló Platón– escindida de su contexto de producción. Sin embargo, contamos con distintas descripciones de observadores que participaron en parlamentos indígenas (Mansilla, 2006, Cox, 1863) y, en algunos casos, fueron ellos mismos escribanos al servicio de caciques (Guinnard, 1961, Musters, 1964), de forma tal que podemos esclarecer parte del contexto en el que las cartas fueron escritas, y las deliberaciones y conflictos que existieron en torno a su producción.

Nuestra reconstrucción de la situación comenzará describiendo los hechos que ocurren a partir de que un longko recibe una carta. La misiva, muy probablemente, le llegue de parte de su mensajero o *werken*. Los servicios de este personaje son claves para transmitir un mensaje importante a gran velocidad, o comunicar un acontecimiento imprevisto. Estos mensajeros «eran entrenados en el arte de adquirir, transmitir y circular mensajes por vía oral con notable fidelidad, auxiliado[s] por una oratoria muy desarrollada, en cuyos secretos comenzaba[n] a ejercitarse desde edad temprana» (Jiménez, 2019, s.p.). El *werken* generalmente tenía una proximidad parental con el cacique, siendo reclutado entre sus hijos

y sobrinos, los cuales veían en este papel la posibilidad de adquirir fama y prestigio como jinetes y oradores y, fundamentalmente, explotando la oportunidad de generar su propia red de contactos con otras comunidades.

Así pues, luego de días de viajes a caballo por parte de su mensajero, el cacique recibirá la carta. Será fundamental que el *werken* le describa cómo fue recibido por sus interlocutores, y le comente el clima general de la interacción, de forma tal que la misiva adquiera un contexto. Luego de leer él mismo la carta, se la comunicará a sus principales allegados, y a cualquiera que demuestre interés en leerla. Esta situación ha sido ampliamente mencionada por observadores foráneos, a quienes les llamó la atención este carácter colectivo de la lectura:

Los indios, una vez que reciben cartas, las dan a leer a todo recién llegado, sea para enterarse bien del contenido o para ver si no se les ha ocultado algo. Juan Chileno, que había llegado en la mañana, traducía frase por frase, lo que leía. [...] Leídas las cartas, las puso Inacayal en un pedazo de tela, las ató con un cabo de lana colorada y las guardó hasta la llegada de otro que supiese leer, y cuya lectura iban a oír los indios quizás por la vigésima vez (Cox, 1863: 148).

Es común que los caciques, luego de recibir correspondencia y de compartirla con otros miembros de la comunidad, la resguarden en una suerte de archivo. El longko ralkülche Mariano Rosas guardaba en el suyo no sólo las misivas recibidas, sino también papeles y periódicos que, como hemos visto a propósito de Millalikang, circulaban en las tolderías. Estos archivos servían como repositorios de información proveniente del exterior, utilizada por los caciques para mantenerse al tanto del plano nacional e internacional. Juan Katrüel, instalado dentro del territorio bonaerense, sorprendió al doctor E. Armaignac al preguntarle por los acontecimientos de la guerra franco-prusiana, buscando indagar en los medios de ataque y defensa, además de informes sobre navegación (Armaignac, 1974: 123-124). Su conocimiento provenía, según sabemos, de la lectura de periódicos como *La Tribuna*, que los indígenas adquirían de sus contactos con fuertes hispano-criollos. Sobre las prácticas archivísticas hay mucho para comentar, por lo cual dedicaré parte del siguiente capítulo exclusivamente a esta cuestión.

Después de leer y compartir la carta, el longko deberá decidir si es necesario discutir su contenido de forma más exhaustiva con la comunidad. El alcance de este diálogo dependerá

de la importancia de la situación. El proceso de lectura colectiva no se produce siempre de inmediato, y allí el cacique conserva la atribución de examinar el contenido de las misivas primero, evaluar sus implicancias y luego, si así lo considera, darla a conocer a los demás. Así lo explicó Pablo Millalikang (pariente del sacerdote mapuche mencionado anteriormente) en 1834 a otro militar indígena, Venancio Koñwepang:

Despues de haverme dado sus cariñosas esprecciones, el Sr. Capitan Collinao, y los demas, sus cabezas, las que recibí con sumo placer, *me entregaron su muy apreciable carta con fecha 22 del que rige*; y la ley con ynfinito, consuelo, y con otro ympreso, que Ud. Me hace el favor de mandarmelo, paque se lo esplique a los S.S. Casiques, como, y de que manera han echo las paces los casiques Rebeldes de vuestras tierras, al casique Rondeao, le esplique, y no á los otros casiques, el uno es porque no habido lugar; y el otro es, *que todavia no es tiempo leerles*; hasta despues, porque siempre dicen, los Guincas quieren que los acabemos unos con otros, para Dominarnos despues, *y temeroso que no creyecen otras sonceras, por eso no he querido leerles, a pesar de eso, muy pronto les leere, y les espicare deespacio todo lo que dice la Gaceta*, en su nombre [...] (AGN, Sala X, legajo 24-9-1, ff. 548-549, en Pávez Ojeda, 2008: 220, el subrayado es mío).

En este comentario, el interlocutor comenta a su primo que «todavía no es tiempo leerles» a los demás caciques la misiva recibida, así como el contenido del periódico La Gaceta referido a los acuerdos pacíficos entre indígenas y wingka (por dirigirse a otro longko mapuche, aquí Millalikang utiliza el término «guinca» en lugar de «cristiano»). Según su explicación, su retraso de la lectura a los demás caciques tiene como objetivo evitar las confusiones que puedan generarse por la incorrecta lectura del material escrito («temeroso que no creycen otras sonceras») razón por la cual comenta que se posicionará como mediador entre los demás longkos y los escritos de La Gaceta. Es posible que, en esta etapa aún temprana de usos de la escritura, el contenido de un periódico o una misiva proveniente del exterior generara desconfianzas que el cacique buscaba dispersar. Sin embargo, si el contenido de las misivas recibidas refiere a temas de importancia para toda la comunidad, es probable que exista algún nivel de consulta ya que, como ha mencionado Bechis «los líderes pampeanos tenían mucha mayor actividad y responsabilidad ejecutiva y organizativa que deliberativa o decisional» (Bechis, 1988: s.p.). En el nivel inferior de las consultas se encuentra la junta, de carácter informal y limitada a los caciques y capitanejos principales y, en el nivel superior, el parlamento, en el cual participa toda la comunidad.

El parlamento es la principal instancia de deliberación en la sociedad, y a la vez origen de la autoridad del líder. Éste podrá intentar persuadir a un público disconforme, pero jamás contradecir su decisión. El coronel Lucio V. Mansilla, en ocasión de su conocida excursión a las tolderías del longko Mariano Rosas, describió de forma verdaderamente elocuente su dinámica. En primer lugar, se menciona que el parlamento tiene un carácter metódico, oficial y sujeto a un estricto protocolo. Antes de comenzar, el cacique recibirá a sus capitanejos e intercambiará una serie de preguntas –estándar– con ellos, primero «sacramentales» e «infalibles» sobre su familia, parentela extensa, deudos, y luego una serie de comentarios secundarios referentes a distintas novedades, seguido por algunos pedidos materiales. Bechis vincula este ciclo de preguntas con el rol del cacique como «procesador de información» del interior y del exterior que, concentrada en su persona, es luego organizada y repartida a los consejos y juntas internas, que a su vez cumplen el rol de informar:

Cuantos más datos hay para procesar más se necesita una instancia separada de las fuentes directas de datos. Esta segunda instancia los recoge, los resume y los conserva para poder llegar a hacer decisiones en base a esos datos. De esta manera, una multiplicidad de observaciones ya medianamente codificadas y alejadas de los detalles microscópicos de los componentes es enviada al centro, el que puede así manejar mayor variedad de acontecimientos (Bechis, 1988: s.p.)

Existe también la práctica del intercambio de bebidas alcohólicas y de alejamiento de espíritus malignos (*gualichus*), cuya función para quienes se reúnen es la de poner a prueba sus intenciones y anular posibles desconfianzas. A la derecha del líder se encontrará sentado el lenguaraz, quien cumple el rol de traductor. Por demás, el longko hablará exclusivamente en su propia lengua, aún si conoce el español o alguna otra lengua hablada por sus interlocutores, puesto que no puede permitir que sus allegados desconfíen de su mensaje. La razón de ello reside en que «el manejo diestro de lengua y protocolos definía la condición de dirigente de un grupo políticamente autónomo y de allí la resistencia a resignarlos» (Villar, Jiménez y Alioto, 2015: 72). Katrüel, al dialogar con extranjeros, se hacía traducir por el cautivo Avendaño, a pesar de conocer perfectamente el castellano. También su hermano Marcelino, aún apresado por el ejército en las proximidades de Chasicó, evitó en todo momento comunicarse en español: «entiende el castellano pero evita hablarlo» (Ébélot, 1968: 199). Esta práctica era universal en todos los caciques, a juzgar por el comentario de

Mansilla: «Frente a mí se sentó Mariano Rosas; aunque él habla bien el castellano, lo mismo que cualquiera de nosotros, hizo venir a un lenguaraz» (Mansilla, 2006: XXVI).

La forma de hablar durante el parlamento debe ser en todo momento uniforme y, si el orador quiere persuadir a los demás de su argumento, destacar en sus habilidades retóricas. Después de todo el *coyaghtun* (es decir, el arte de parlamentar) consiste no sólo en prácticas del tipo discusivo, sino también proxémicas y corporales. Para ello, se requiere un tono de voz especial utilizado a veces por el cacique y en ocasiones por una persona designada específicamente para ello. Este tono aparece especialmente en aquellos momentos de la alocución más performáticos, vinculados al ritual, donde la voz del cacique se confunde con la del colectivo. El geólogo Ignacio Domeyko, quien viajó por territorio mapuche a mediados de siglo, señaló esa característica de la oratoria indígena:

Esta forma declamatoria que parece canto sirve también a los araucanos desde hace siglos para otorgar vigor a todas las comunicaciones oficiales entre los caciques, así como también entre cada cacique y sus súbditos; ocupa el lugar de escrituras, sellos, otras formas tan indispensables para el mundo civilizado (Domeyko, 1846: 684).

Por demás, el orador en el parlamento deberá utilizar y repetir un conjunto de frases preestablecidas variando su disposición sintáctica, combinando las palabras entre sí y agregando otras, pero sin alterar el sentido final del contenido. Mansilla llama a estas frases «razones» y destaca lo siguiente:

Pues bien, convertir una razón en dos, en cuatro o más razones, Pues bien, convertir una razón en dos, en cuatro o más razones, quiere decir dar vuelta la frase por activa y por pasiva, poner lo de atrás adelante, lo del medio al principio, o al fin; en dos, palabras, dar vuelta a la frase de todos lados.

El mérito del interlocutor en parlamento, su habilidad, su talento, consiste en el mayor número de veces que da vuelta a cada una de sus frases o razones; ya sea valiéndose de los mismos vocablos, o de otros; sin alterar el sentido claro y preciso de aquéllas. (...) La gracia consiste en la más perfecta uniformidad en la entonación de las voces (Mansilla, 2006: XXI).

La lengua no es, pues, únicamente un código para transmitir un mensaje, sino un modo de acción donde las palabras poseen un increíble poder. La habilidad de «convertir» o «dar vuelta» las razones señalada por Mansilla no es sólo una estrategia mnemotécnica, sino

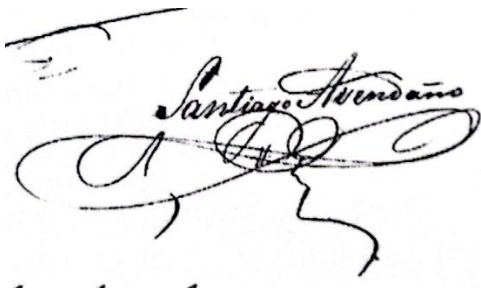
también una estrategia de construcción del discurso propia de las sociedades indígenas, en la cual se reproducen formas conocidas –las «razones»– pero que el orador utiliza, a su vez, para crear e innovar. Con posterioridad al parlamento, las decisiones son comunicadas a aquellos implicados que no formaron parte de él. Esto ocurrió, por ejemplo, cuando en un parlamento tehuelche se decidió nombrar a Casimiro Biguá jefe principal de todas las parcialidades de la zona. Según Musters, incluso allí, cuando todo ya ha sido discutido previamente, el contenido de la carta es leído nuevamente, hasta que la totalidad de los caciques principales demuestren su conformidad:

[...] escribí a dicho cacique una carta dictada por Casimiro, en la que, en frases bien redondeadas y con mucha ceremoniosa palabrería, explicaba el hecho y las razones de que hubiéramos unido á todos los indios, invitándolo á él á cooperar para ese fin. Á la mañana siguiente, una vez que se hubo leído y explicado la carta a los caciques reunidos, los dos mensajeros, que eran hijos del cacique, se presentaron con dos caballos cada uno; y, después que se les hubo dado algunas órdenes verbales, emprendieron su viaje [...] (p. 299)

Así, si por un lado las cartas son leídas públicamente en la instancia parlamentaria, esta lectura colectiva tendrá como consecuencia una escritura del mismo tenor, en la cual los demás caciques firman otorgándole legitimidad a la misiva como expresión de la totalidad «operando una re-semantización que es la que hace posible la reproductibilidad del gesto de inscripción (de los parlamentos como textos)» (Pávez Ojeda, 2006: 13).

Existen casos donde el propio contenido del encuentro es registrado y luego transcrito, como el ya mencionado parlamento pewenche-argentino de 1814 oficiado por el sacerdote Inalikang. En aquella ocasión, el comandante José de Susso representó al grupo independentista, y había sido traducido por Inalikang, quien luego transcribió la «arenga» del comandante para enviársela al General San Martín. En algunos parlamentos llevados a cabo con autoridades hispano-criollas, se han registrado pedidos de caciques para que los mismos sean publicados en la prensa, de forma tal que lo acordado por vía oral quede registrado de forma no sólo escrita, sino también pública. Esta estrategia fue utilizada por Magnil Wenu en su correspondencia con el presidente chileno Montt, y también fue considerada por el «cacique secretario» Bernardo Namunkurá, quien solicitó, en un tratado con el gobierno argentino de 1875, incluir un artículo (nº 10) pidiendo que el contenido de los acuerdos «sean dados en publicidad por la prensa dando una prueba de amistad para con los Jefes de las fronteras» (citado en Pávez Ojeda, 2008: 44).

Con respecto a la instancia de redacción de las cartas, normalmente interviene un escribano o secretario, el cual registra la voz del longko. Algunos líderes, debido a su instrucción letrada, conocen las letras, pero rara vez escriben ellos mismos una misiva, de forma similar al comportamiento de hacerse traducir en un parlamento. Los escribanos idealmente son indígenas cercanos al cacique (Bernardo Namunkurá, por ejemplo, era pariente de Kallfukurá, alfabetizado en la misión de Valdivia y luego en la escuela para hijos de caciques), pero existen muchos casos donde, por ausencia de un agente letrado, se utiliza la experticia de extranjeros o renegados. Tanto Auguste Guinnard (según su testimonio, secretario de Kallfukurá²⁰) como el desertor Mena y Musters (de Casimiro) representan casos de sujetos externos a la sociedad indígena que fueron secuestrados y obligados a oficiar como escribanos. La situación de Santiago Avendaño (escribano de Katrüel) es muy llamativa ya que, si bien este personaje inicialmente fue cautivo, luego retornó a su sociedad de origen, y debido a su conocimiento fue utilizado como embajador por parte del gobierno argentino para mediar con los indios «amigos» de la frontera bonaerense.



Firma de Santiago Avendaño. Fuente: Durán (2006), *Namuncurá y Zeballos...* (p. 295).

El escribano no es, de todas formas, un mero redactor de lo expresado por el cacique. Es fundamentalmente aquel que, debido a su conocimiento, puede traducir los sentidos de lo expresado, adaptando los requerimientos a una lengua extraña y desentrañando los significados ocultos de los mensajes. Por esa razón, la voz del escribano aparece constantemente diferenciada y solapada en relación con la voz del cacique, como ocurre en

²⁰ Sobre esta cuestión existen dudas ya que, a pesar de los relatos donde él mismo afirmó haber sido secretario de Kallfukurá, no se han encontrado misivas con su firma ni que indiquen dicha labor. Por el contrario, Lobos (2015) ha señalado la exclusividad del escribano Elías Valdés Sánchez.

la correspondencia enviada por José María Bulnes Llanquitrú y redactada por su secretario, José del Carmen Bravo, quien fuera alfabetizado en la misión de Kudiko:

Señor Don Benito Billar Mayo [31] de 1856

Mi rrespetado Señor me alegrare lo pase sin nobedad y rrespetado Señor aun que yo no lo conosco pero mis deseos son del conocerle el motivo del [faltante] aber atensiones [al que mi pue[...] por que yo [...]] estaba [nunca] [de falta] y lo que deseo se agan las pases [...] [puedo] que la o[r]deno vean lo que mejor les parezca *tamvien yo de mi parte como escrivano* es lo que deseo se agan las pases ay le mando aun ombre que Usted lo agarra prisionero yo tengo una familia entera y acavaré con el.

arruego de José María Burnes Llanquitrú

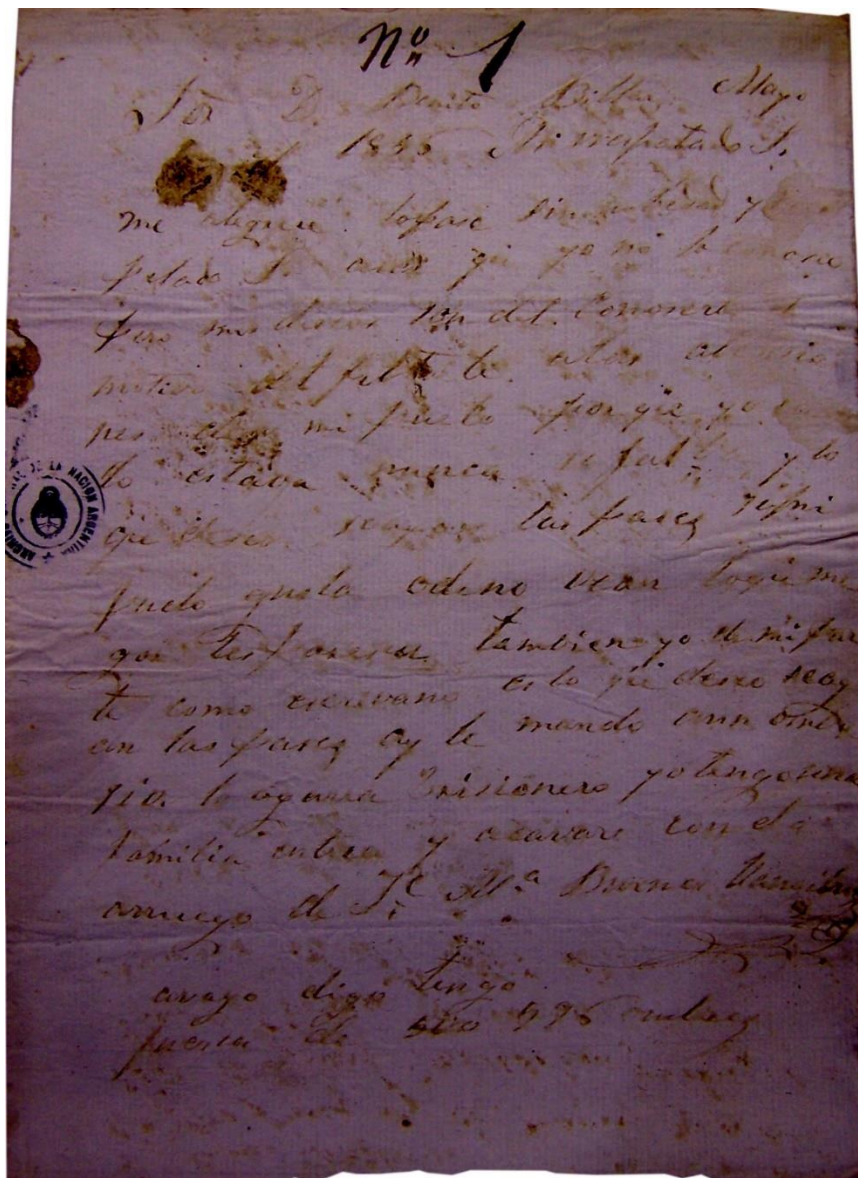
avajo digo tengo

fuerza de [500 tachado] 596 ombres (AGN, Sala X, 19-4-5, Carta encabezada «Nº 1» en Pávez Ojeda, 271, el subrayado es mío).

La estructura de las cartas es, llamativamente, similar al orden protocolar del parlamento. Al inicio se ubican las saluciones, donde se interroga –retóricamente– al interlocutor por su familia y allegados, y se le desea buena salud, del mismo modo que se hace antes de iniciar un parlamento, en la etapa de diálogo con los presentes, ya descripta. En los párrafos centrales del texto se ubica el núcleo temático de la cuestión, ya sea un comentario sobre la situación de la frontera, un informe, un pedido, etc. Al finalizar, quien escribe dejará constancia de pedidos de segundo orden, tales como vestimenta, fósforos, tinta o armas de fuego. La estructura de las cartas indígenas, entonces, no sólo parece replicar la instancia parlamentaria, sino que presenta una combinación de elementos orales y escritos.

Finalmente, la firma. Generalmente, el cacique y el escribano firmarán por separado. En ocasiones, «por no saber firmar», el primero incluirá una cruz o alguna marca distintiva. La firma es, para los indígenas no sólo una expresión de conformidad, sino también una potencia manática con capacidad de representación que se desprende de su persona. Por esa razón, un longko como Llanquitrú usó su propia sangre en una ocasión, lo cual según Vezub (2011) puede interpretarse como una continuidad de los sangrados rituales utilizados para sellar pactos. De forma similar, según comenta Cox, Inakayal firmaba con una «pequeña línea curva en forma de caracol» (p. 95), iconografía que podría relacionarse con los motivos en espiral presentes en representaciones indígenas de arte rupestre en la zona. La firma, entonces, entendida por los agentes estatales como la prestación legal de conformidad de los

caciques en tanto sujetos individuales y jurídicamente libres, funcionaría para los líderes indígenas como una forma de representación en un sentido mucho más amplio.



Carta de Llanquitrúz firmada con su propia sangre. Recientemente, a partir de un trabajo colaborativo con el Centro de Estudios Químicos y Biológicos por Espectrometría de Masa (CEQUIBIEM), se comprobó que efectivamente los restos de la carta contienen sangre humana. Fuente: Archivo General de la Nación, fondo Ministerio de Guerra y Marina. Código: AR-AGN-MGM01-1450.

Una vez redactada, la carta es nuevamente entregada al werken o a un chasque, dependiendo de la importancia del asunto y la urgencia. La misma puede incluir adjuntos o copias de otras cartas, además de observaciones sobre su cuidado. En una misiva enviada por los Namunkurá

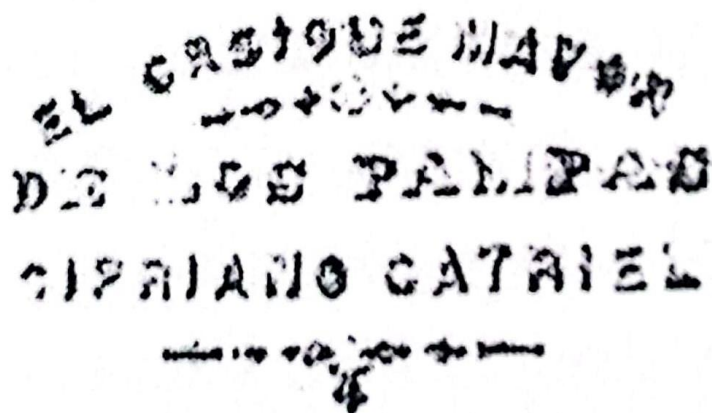
a Sayweke en 1881 en ocasión del avance del ejército argentino sobre sus tierras, el escribano dedica el último párrafo de la carta a redoblar las precauciones para que su contenido no llegue a manos equivocadas:

“Es el contenido de lo qe me escriben se lo mando en copia, pero mucho le encargo qe su superior persona i su Secretario esto lo tenga en su pecho i amas señor le remito una carta a V. qe le remite el señor Intendente de Valdivia i mucho me encargo qe la contestasion de Ud se la presente en mi puño” (AGN VII, leg 723, f. 450).

Los caciques indígenas son, pues, muy conscientes de que la escritura separa la acción del sujeto y la transforma en una manufactura. Los sellos, las firmas y los múltiples cuidados, parten quizás de un interés por evitar la escisión entre la misiva y quien la escribe. En este sentido, cabe aclarar que la firma o el sello de lacre del cacique actuaba como una marca de legitimidad que funcionaba a modo de «pase» para transitar por diferentes sitios de Tierra Adentro. Tanto Katrüel como Kalfukurá contaban, para el caso, con sellos de lacre otorgados por el gobierno, que permitían marcar sus misivas distintivamente. Según comenta De Jong (2014), Kalfukurá solicitaba a las autoridades de Azul que exigieran a quienes quisieran comerciar bajo su nombre un pase firmado por él: «[...] no vaya ninguno de mi gente sin pase, asi que desde hoy no salgan sin mi firma a negocio para que conozcan a mi gente» (p. 173). De esta forma, utilizando su firma y sello, el cacique podía demostrar quienes realmente se encontraban bajo su gobierno o se acercaban a la frontera en su representación.



Sello de lacre de Juan Kalfukurá. Fuente: El Orejiverde.



Sello de lacre de Cipriano Katrüel. Fuente: Durán (2006), *Namuncurá y Zeballos...* (p. 295).

Una vez analizadas las misivas indígenas como en tanto «situaciones sociales» de las cuales son a la vez producto y parte, es posible aventurar algunas conclusiones. Para ello, interesa reponer en un sugerente estudio de Florencia Roulet (2009) quien afirmó, a propósito de la incorporación de la escritura, que los mensajes escritos a nombre de caciques nunca llegaron a sustituir los contactos personales, puesto que el empleo de un idioma extranjero, la desacralización de la comunicación y la transmisión privada de la información en el marco de una comunicación bilateral sin testigos contrastarían considerablemente con las deliberaciones públicas propias de la práctica parlamentaria. Claro está, Roulet tenía razón al señalar que los contactos personales continuaron, como efectivamente sucedió. Sin embargo, al describir la dinámica de producción, discusión y redacción de las cartas resulta evidente que la oralidad –así como los mecanismos propios del parlamento– se hizo presente en la escritura, y también la escritura en la oralidad. No sólo las cartas se leían y discutían colectivamente, sino que en la propia redacción la voz del longko se solapaba con la de su secretario, y asimismo con la de aquellos *firmantes* que colectivamente, discutían su contenido en audiencias, juntas y parlamentos.

De esta forma, resulta claro que la adopción y el uso de la escritura, más que transformación cultural, se configura como un proceso de selección situacional donde los agentes –después de décadas sin poner en práctica sus conocimientos– utilizaron lo aprendido

por parte de los misioneros como una estrategia para los nuevos desafíos que se les presentaron. A pesar de ello, esta adopción no reemplazó a las formas tradicionales de comunicación indígena, sino que éstas continuaron atendiendo, del mismo modo, a un proceso de selección situacional. La práctica escrita fue, entonces, rechazada en múltiples ocasiones, entendiendo que la comunicación oral era necesaria para determinadas situaciones o conflictos.

Sea útil para ilustrar esto una incomodidad narrada por Musters durante el periodo en el que ofició como secretario de Casimiro, durante su etapa de liderazgo de todas las partidas tehuelches. En efecto, el cacique y el inglés comenzaban sus intentos de establecer contacto con Foyel y Sayweke, longko mapuche asentado en el País de las Manzanas. Para ello, envió mensajeros con cartas destinadas a ambos caciques. Posteriormente, mientras que Foyel le respondió con otra misiva, la cual «contenía muchas expresiones de benevolencia, y la esperanza de un pronto encuentro», la comitiva de Sayweke sólo respondió con un recado verbal, en el cual aseguró que los tehuelches serían bien recibidos en Las Manzanas, y que en este contexto el longko reuniría una fuerza para salir a su encuentro. Esta conducta, según señala Musters, molestó a Casimiro:

Casimiro se irritó un poco al no recibir una respuesta escrita, pero, como yo le insinuara que era muy posible que [Sayweke] no tuviera secretario en su séquito, el cacique se tranquilizó algo, aunque su dignidad quedó algo resentida, por lo que el hombre volvió a tocar el tema unas cuantas veces (p. 301).

Claro está, sabemos que, para el momento en el cual se dio este episodio, la parcialidad de Sayweke contaba ya con un secretario principal, José Antonio Longkochino. Por lo tanto, es muy probable que la decisión del manzanero de responderle a Casimiro con un «recado verbal» se debiera a la intención de evitar un registro sobre su accionar, habida cuenta de la tendencia de los caciques a guardar todas sus cartas y otros escritos en archivos. Así pues, no podemos dejar de señalar este episodio que, si bien podría interpretarse como una «excepción» a la norma de utilizar la palabra escrita (difundida, incluso, para las relaciones políticas *entre* líderes indígenas), lo que revela es la capacidad de los agentes para seleccionar estrategias de acuerdo con el contexto.

Por otro lado, no sólo los grupos indígenas participaban en parlamentos, sino también viajeros foráneos (como Cox y Musters) y asimismo autoridades hispano-criollas como fue el caso de Lucio V. Mansilla o el propio gobernador Juan Manuel de Rosas. Este último, al

encargársele la Comisión Pacificadora de Indios desde 1825, participó en múltiples parlamentos, sometiéndose a las normas como la ingesta de bebidas alcohólicas y a los diversos protocolos ya señalados, llegando a confeccionar el primer diccionario hispano-mapuche con la intención de facilitar la comunicación con los líderes indígenas. De este modo, nos encontramos con un contexto donde los universos y métodos de comunicación se solapan. Así, mientras algunos hijos de caciques fueron alfabetizados en misiones como las de Valdivia y Santiago, adquiriendo las destrezas de la palabra escrita, personajes como Avendaño o Musters, extranjeros que habitaron territorio indígena, debieron sumergirse en las destrezas de la oralidad para ser aceptados y ocupar lugares de prestigio en los cacicatos.

En este sentido, durante gran parte del siglo XIX, se produjo un *equilibrio* en el cual ambos «grupos» (es decir, indígenas y wingka) participaron de forma interdependiente en los sistemas de comunicación propios del otro grupo. Este solapamiento se explicaba por la incapacidad de los Estados nacionales de imponer su poder por la fuerza, situación que se modificaría a partir de mediados de siglo. Por esa razón, así como las comunidades mapuches y tehuelches debieron comenzar a utilizar la escritura para participar de la nueva dinámica de las relaciones políticas, al menos durante un tiempo, los sectores de la sociedad mayoritaria debieron continuar participando en parlamentos y respetando sus normas. Este equilibrio se define, a decir de Gluckman (1858) como «las relaciones interdependientes entre las diferentes partes de la estructura de una comunidad en un periodo particular» (p. 20). Claro está, como señaló el mismo autor, ello no excluye la existencia de relaciones de poder y, de hecho, uno de los factores para sostenerlo puede ser la fuerza superior de uno de los grupos, como ocurre en este caso a favor del wingka. Al mismo tiempo, cada grupo continuó utilizando los mecanismos y estrategias que eran propios de su sociedad, pero en alternancia con aquellos adoptados como resultado de la situación de conflicto. En palabras de Gluckman: «[...] los individuos pueden vivir vidas coherentes a través de la selección situacional de una mezcla de valores contradictorios, creencias incompatibles, e intereses y técnicas variadas» (p. 21).

De este modo, si anteriormente señalé que los usos de la escritura relacionados con la política por parte de los indígenas iniciaron, probablemente, como una consecuencia indirecta de los cambios políticos del proceso independentista y el nuevo lugar otorgado por las autoridades españolas y criollas, será a partir de la década de 1860 cuando esta situación

comience a modificarse progresivamente. En Chile, a partir del año 1861 comenzará la ocupación militar y colonización del territorio indígena autónomo, prolongándose hasta 1883. En Argentina, luego de la derrota de la Confederación Indígena de Kallfukurá en la Batalla de San Carlos (1872), el Ministro de Guerra Alsina dará inicio a su plan ofensivo-defensivo de avance de la frontera, que será el prelude para las campañas de exterminio perpetradas por quien será su sucesor, Julio Argentino Roca. En ambos casos, las políticas de avance sobre las parcialidades indígenas vinieron precedidas por una suspensión de los tratados y de las instancias de reunión en parlamentos, de acuerdo con las nuevas intenciones de ambos gobiernos nacionales de avanzar sobre territorio indígena. El «equilibrio» comunicacional ya no fue, entonces, necesario.

3.4. La razón letrada y los dos corazones

Como he destacado hasta el momento, la comunicación escrita llevada a cabo por los indígenas no replicó sin más la lógica escritural de las sociedades occidentales, sino que, por el contrario, combinó elementos de la retórica oral con la palabra escrita, así como la tendencia a la individualización del agente letrado con las formas de colectivización de la inscripción propias de las sociedades indígenas. Ello requirió, sin embargo, de la acción de individuos excepcionales, especialistas letrados que destacaron por sus habilidades lecto-escriturales –como señalara Ángel Rama– en un mundo desguarnecido de letras. Ellos encarnaron, en su persona, la conflictividad entre códigos, normas, formas de autoridad propia de quienes cumplen el rol, como señalaron Ares Queija y Gruzinski, de «passeurs» (o pasadores), definidos como:

Aquellos agentes sociales que, desde una posición a menudo liminal y a caballo entre culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras (Ares Queija y Gruzinski, 1997: 7).

Surgidos del seno de la élite indígena instruida en las misiones y escuelas para hijos de caciques, estos letrados debieron combinar las atribuciones propias de los especialistas indígenas –es decir, chamanes, machis, adivinos, brujos– con el surgimiento de un nuevo rol similar al burócrata o canciller, generando una división del trabajo basada en un nuevo tipo

de conocimiento, antes inexistente. De alguna manera, estos mediadores tuvieron la responsabilidad de darle sentido a un universo en constante cambio, con un nivel de importancia equivalente al longko o gamákia para mapuches y tehuelches respectivamente.

La necesidad de los caciques de contar con escribanos indígenas se volvió, a partir del siglo XIX, particularmente imperiosa. A pesar de ello, la mayoría debió utilizar en un inicio el servicio de cautivos, desertores o extranjeros que conocían las letras, si bien la presencia de estos agentes en muchos casos generó desconfianza. Así, de acuerdo con el relato del francés Auguste Guinnard –quien, según su testimonio, ofició como secretario de un capitanejo menor y luego de Kallfukurá, aun cuando no existen mayores pruebas de esto último– las cartas que escribía debían ser leídas reiteradamente a quienes lo rodeaban para que estos pudiesen «asegurarse mejor mi buena fé» (Guinnard, 1961, p. 94), además de ser cotejadas luego por «tránsfugas argentinos que viven en las tribus vecinas», para que el cacique pudiese confirmar que lo que estaba escrito era efectivamente lo que se le había afirmado.

En muchos casos estos escribas no-indígenas lograron –a diferencia de Guinnard– una integración a la sociedad indígena que les valió la confianza del líder y sus congéneres. Fue el caso, por ejemplo, del oficial George Musters, quien se sumó a la partida del cacique kune Casimiro y en un breve tiempo se volvió su secretario político. Claro está, la centralidad lograda por Musters se debió en gran parte al hecho de no ser español, además de haber probado sus habilidades como combatiente y jinete, aprender el arte de la cacería, utilizar armas de fuego y, por supuesto, destacar en su capacidad como secretario, asesor, escribiente y traductor (Vezub, 2015: 30). Anteriormente Casimiro había utilizado los servicios de Mena, un desertor secuestrado por los tehuelches en el presidio de Punta Arenas. Esta disposición del cacique a integrar individuos no-indígenas debido a sus conocimientos forma parte de la heterodoxia que permitió su ascenso como líder de todas las parcialidades del sur y, sin lugar a duda, una prueba de la visión que otorgó al uso de la escritura como elemento clave de la política. Es posible conjeturar que, por esa misma razón, Casimiro envió a su primogénito a una misión inglesa en las Islas Malvinas, donde se le otorgó el nombre de Sam Slick y aprendió a hablar castellano e inglés.



Casimiro “Biguá” y Sam Slick, fotografiados por Benito Panuzi durante una visita a Buenos Aires, 1864.

Los primeros letrados indígenas, como Inalikang y Kalfüngurü, surgieron de la casta eclesiástica mapuche, es decir, de aquellos individuos que no sólo habían aprendido la lecto-escritura, sino que también habían llegado a ordenarse en la Iglesia, volviéndose interlocutores de las sociedades indígenas en los albores del proceso independentista chileno y rioplatense. Estos escribanos ocupaban una posición ambigua ya que, aun habiendo pertenecido a las élites del mundo indígena formaban parte, simultáneamente, del universo de sentido de la sociedad mayoritaria. Así pues, la escritura escenificó la tensión entre lo individual y lo colectivo, ya que a pesar de tener los escribanos el rol de representar al cacique y a la parcialidad indígena en su totalidad, su acceso al mundo letrado les permitía acceder a una forma de conocimiento desconocida para los demás y que –debido al lugar negativo que las letras ocupaban en el horizonte de sentido indígena– frecuentemente generaba desconfianzas. La razón de ello era, fundamentalmente, el carácter de la escritura como forma de representación de terceros que, para aquellos individuos incapaces de interpretar las letras,

se convertía en una fuente potencial de peligro. Así, por ejemplo, en una carta enviada por el cacique Wentekew al intendente de Valdivia, Adriasola, el primero le comenta al chileno que un allegado del cacique Quespuil, por haber «sido de los primeros que aprendieron el idioma español», utilizó sus habilidades para vender terrenos de su pertenencia a los españoles:

[...] terrenos que este haya bendido sin mi consentimiento pues este casique es hermano del casique Manuel Quespuil quien habiendo sido de los primeros que aprendieron el idioma español este empesó a vender terrenos que pertenecian a mi á los españoles por los que me bide obligado a preguntale el objeto de estar bendiendo y no dejar donde viviesen mis hijos, y me contesto que queria lebandarse contra los españoles y quitarles los terrenos que les estaba vendiendo cuyo parte puse al gobierno y se tomaron las medidas necesarias (Archivo Nacional, Santiago de Chile. Ministerio del Interior, vol. 250, ff. 90-91, en Pávez Ojeda, 2008: 257).

Así, en el relato del cacique, la pertenencia del hermano de Quespuil al universo de comunicación del castellano fue lo que le permitió ejecutar una venta sin el consenso necesario. Resulta claro que la posibilidad de generar algún tipo de representación que no estuviera basado en el acuerdo previo según los mecanismos de legitimidad indígena, volvía a la escritura una potencial fuente de desconfianza hacia los agentes letrados. En este sentido, es interesante reponer una misiva enviada por el escribano José del Carmen Bravo a Sayweke en 1868, tras la muerte del longko Llanquitruz (primo de este último):

Respetado Casiquie tomo la pluma en las manos solo interesado en saver de su salud de vd. y toda su familia y demas amigos quie á vd. le rrodean su amistad. quie yo por avora me allo bueno y mi querido papá á Dios gracias querido Casiquie y querido Tata yo siempre me acuerdo de vd. bastante agradecido en quie vd. siempre me atratado vien desde quie tuve el gusto del averme conosido con vd. para mi asido un omvre muy bueno cuando me llevo á Patag. vd. me trato como antiguo escrivano quiejui del finado Yanquietruz y me atratado como buen escrivano de buen corason sin ser envustero y jamas pienzo del ser de dos corazones por quie esos ombres asi no valen y poco viven Dios los castiga y es asi quie por aora me toca del saludarlo con estas buenas rrazones (AGN, Sala VII, legajo 723, f. 300, el subrayado es mío)

En esta carta, podemos suponerlo, Bravo se comunica con Sayweke para ofrecerle sus servicios como escribano, y en su presentación aclara que todo este tiempo ha llevado a cabo ese rol «sin ser envustero» –como comenté, la práctica escritural podía ser fuente de

desconfianzas– y, más interesante aún, aclarando «jamás pienzo del ser de dos corazones por que esos ombres así no valen y poco viven». El tener dos corazones (o dos pensamientos) se revela en la sociedad mapuche como una escisión de la persona en una doble pertenencia, una característica indeseable que llevaría a que su *alwe*, al morir, se quedara dando vueltas en el *wuenu mapu*²¹ (Delrio, 2012: 156). Sin embargo, a pesar de ser una situación indeseable, podía ser considerada como una adaptación necesaria para un contexto determinado. Así, según los relatos orales de Koessler-Ilg, esto era tolerado sólo hacia algunos personajes excepcionales: «Nuestros abuelos siempre decían que el Grande del cielo azul no quieren a las personas que tienen dos corazones, pero que estaba haciendo una excepción con Kalfukurá, por darle esa gran memoria» (citado en Delrio, 156).

La habilidad escritural era, frecuentemente, para los agentes letrados en las sociedades indígenas, el principal motivo de su pertenencia a identidades conflictuantes entre sí. La poetisa mapuche Paredes Pinta, en el prólogo a su poemario *Ûi*, relaciona la irrupción de la palabra escrita con la formación de una identidad mestiza y las inquietudes que eso genera:

Por qué escribo, se me ha preguntado [...], escribo porque tal vez es cierto que tengo dos corazones [...] si cantara sólo tendría un *piuke*, me habitaría uno, un aliento, una sangre, entonces no me atormentaría la semántica, ni la cognición ni los enfoques interpretativos [...], no he logrado zafarme del hechizo de esta escritura *huinca* porque me arranca y me arranca el aliento, estoy enferma posea por el *wekyfe* de la escritura, condenada a la metáfora grecolatina [...] ésta la lengua castellana ha matado mi alma, mi espíritu una y otra vez [...] Escribo por puro ahnelo de poder seguro (Paredes Pinda, 2005: 10-11).

El *wekyfe*, que la autora atribuye a la escritura, es considerado un espíritu o fuerza maligna que se asocia al infortunio y a la tragedia que sufre el ser humano. El *wekyfe* tiene el poder de adueñarse y esclavizar al *pillú* (ánima del fallecido que aún no ha abandonado su cuerpo). Es posible que los letrados indígenas como Inalikang y José del C. Bravo, tempranamente apartados de sus comunidades para incorporar los saberes del *wingka*, consideraran a la escritura una suerte de maldición o «mal necesario» con la cual tenían que cargar, y contra la cual debían luchar para no convertirse, en palabras del escribano de Llanquitrú, en un ser con dos corazones.

²¹ *Alwe*: alma; *wuenu mapu*: tierra de arriba.

3.5. *Sobre lo propio y lo ajeno*

Llegado el caso, podemos volver a formular la pregunta del inicio, referida a la dinámica de los cambios culturales. Es preciso recordar, como se mencionó anteriormente, la predominancia de dos enfoques –en cierta medida opuestos– acerca de la adopción de elementos culturales ajenos. En líneas generales, estos modelos se desarrollaron teniendo en mente situaciones de dominación colonial, donde los elementos adoptados son europeos, y los sujetos que buscan apropiárselos pertenecen a grupos indígenas. De este modo, el primer modelo sostiene que los no-europeos buscan imitar los estilos occidentales, lo cual sería consistente con los intereses de los colonizadores. Esta perspectiva fue sostenida entre otros por Bernard Magubane (1871), al afirmar que los negros en África no imitaban a los colonizadores blancos, sino que únicamente trataban de sobrevivir en el marco de un contexto represivo y, en muchos casos, eran víctimas de una psicología colonial patológica, como ya hubiera señalado Franz Fanon. En el extremo opuesto se encuentran aquellas propuestas que, suponiendo una resistencia al orden colonial siempre presente (incluso cuando los propios nativos no lo expresan), interpretan cualquier intento de «imitación» o «apropiación» de elementos culturales ajenos como un acto de parodia, burla o, tal como consideró Jonathan Friedman, una re-apropiación de acuerdo con una cosmología indígena, que nada tendría que ver con la cultura europea.

El problema de ambas posturas, como ya mencioné, es que adherir a cualquiera de ellas implica, necesariamente, partir de un enfoque fundamentalmente estático acerca de la evolución de las sociedades humanas. En el primer caso, como ya señaló Mitchell, porque se considera que los nativos no-europeos son «tradicionales» y se ven absorbidos por una cultura occidental que provoca la desaparición de lo tribal. En el segundo caso, aún por la «positiva» y con la excusa de la resistencia al orden colonial, se actúa *como sí* los no-europeos hicieran vista y oídos sordos a los cambios ocurridos por el contacto con Occidente, y no percibieran las transformaciones y los beneficios relacionados con *sus* intereses. Cualquiera de las dos posturas presupone un orden estático, y eliminan completamente el rol de los sujetos en contextos concretos, tomando decisiones para conservar lo máximo posible su autonomía y poniendo en valor sus decisiones y preferencias.

Un balance es, sin embargo, posible. Ferguson (2002) ha afirmado que, en un contexto poscolonial y globalizado, los sujetos (europeos o no) reivindican derechos políticos y sociales en el marco de comunidades más amplias. De ello se desprenden dos cuestiones de utilidad. En primer lugar, abandonar la pretensión de analizar la «aldea» o la «comunidad indígena» como culturalmente cerrada y aislada del contacto con otras sociedades y, en segundo lugar, considerar que el contacto con los europeos genera, lógicamente, una redefinición no sólo del contexto, sino de las preferencias que condicionan las elecciones de la comunidad. Al verse implicados en las luchas de independencia del Río de La Plata y Chile, los grupos indígenas continuaron pretendiendo conservar su autonomía política, territorial y moral, pero al mismo tiempo tomaron contacto con saberes, tecnologías y formas de representación política que planteaban un reordenamiento de sus estructuras sociales.

Así pues, es posible concluir que, fundamentalmente a principios del siglo XIX y, en concreto, de la situación política iniciada a partir de 1803-1808, los grupos indígenas mapuches y tehuelches vieron en la redefinición y cuestionamiento del orden colonial por parte de los sectores independentistas, una oportunidad para transformar su propio lugar en el «sistema social» hispano-indígena. En este contexto, el uso de la escritura se planteó como necesario para participar en una situación de gran inestabilidad, donde se requería mantener contacto a distancia con múltiples caudillos y funcionarios de los distintos gobiernos locales y nacionales. Ello se vio favorecido por la necesidad de los sectores criollos (y peninsulares) que se disputaban el poder entre sí, de tener en su bando a distintos líderes indígenas para contar con sus fuerzas en batallas y disputas políticas.

Claro está, fundamentalmente a partir de 1860 en Chile (y sólo una década después en Argentina), las prioridades de los gobiernos nacionales cambiarían y, una vez resueltas gran parte sus disputas internas, consideraron necesario liberarse del «problema indígena» que impedía la expansión de las fuerzas productivas en el marco de la integración de los estados latinoamericanos al sistema mundial. La existencia, por lo tanto, de sistemas de comunicación compartidos y de un cierto equilibrio en las formas de hacer política durante el siglo XIX, se vio interrumpida cuando los sectores estatales lograron imponer su control por la fuerza. En este contexto, los líderes indígenas continuaron utilizando la escritura, una vez más, como una forma de conservar su autonomía. La imposibilidad de continuar en una relación pacífica con el Estado había sido señalada en reiteradas ocasiones por Namunkurá

hacia Sayweke, quien había sido el aliado más consecuente del gobierno argentino. En una misiva de 1881, esto es afirmado con vehemencia:

Muy señores míos, esta se dirige es para manifestarles el contenido á los deseos que tienen los Argentinos para con nosotros i toda la Nación india de este lado de la cordillera, todo lo queasi del Norte al Sur, señores esto es veral, para mas confianza les mando una copia de lo que me escriben que [¿son?] de dos caballeros mui ocultamente i [ilegible] y me solisitan muchisimo a que yo me retire de estos territorios sin falta ninguna el contenido de las cartas es está.

Mi muy señor mio, i amigo, de confianza, en esta contesto su mui apesiada de Octubre, qué por lo prinsipal le ago saber que el Sr GnoArjentino, esta por hacerle la Gerra para el mes Enero i Febrero del año 1881 a toda esa nación india que los Mendosinos marcharía rio abajo a posisionarse a la diregion de la Poblacion de Sayigueque i Ñamcuheú i que se unirán con las fuerzas qebiene de Buenos Ayres pero uniendose estas fuerzas a los Casiqes los ban a llamar á Paz [¿a cuento?] que despues es una fiesta i estando en fiesta los Coraserosestan presente para darles i el Batallon artillero la conclusion a los Casiqes i toda la Jente pero amigo mucho le encargo que esto lo que le escribo es bajo demanda a no Publicarlomucho solo a los Casiqes de confianza pero que estas notisias les abenido del biento, i V. no deje de retirarse de esos puntosmejor seraque se benga a lado nuestro a bivirtranquilo [¿comer?] bien se despide su amigo i le espero felisidad.

Anota// Fulano de tal // Dbre 9 de 1880 (AGN VII, legajo 723, f. 450).

Así, la última correspondencia entre ambos líderes, es también la primera que menciona a los «argentinos» en contraposición a la «nación india». La existencia de un mismo sistema social de carácter territorial y político, así como la posibilidad de integrarse en él de forma relativamente autónoma, había concluido.

Los efectos de la escritura como parte de un mismo sistema comunicacional, sin embargo, continuaron de forma indefinida, y en adelante los caciques continuarían enviando cartas a los gobiernos solicitando la liberación o instalación de su gente en colonias agrícolas, y utilizando distintos archivos probatorios para dar cuenta de su legitimidad. Este será el tema del capítulo siguiente. Resta decir, como palabras finales, que quizás sea necesario, en adelante, diferenciar entre la «política de la escritura», es decir, las transformaciones acaecidas en las relaciones de poder entre indígenas y estados como resultado de la irrupción de la escritura y, en otro sentido, la «escritura de la política», esto es, las formas de inscripción de estas relaciones en su variante escrita, donde las cartas constituyen nuestra puerta de acceso a los sentidos más profundos de las relaciones indígenas.

CAPÍTULO IV

Archivos nómades

«Para las sociedades ágrafas y que por lo tanto carecen de archivos la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza –una certeza completa es obviamente imposible– que el futuro permanecerá fiel al presente y el pasado».

Claude Lévi-Strauss. *Mito y significado*, 1970.

4.1. Un mensaje a través de la cordillera

En 1861 –luego de más de dos siglos de relativa «paz»²² entre indígenas y wingka– se producía una avanzada del gobierno chileno sobre el territorio de *Ngulumapu*, echándose por tierra lo acordado en parlamentos hispano-indígenas llevados a cabo desde el siglo XVII. En ellos habían tenido lugar una serie de tratados que establecieron al río Bío Bío como frontera «natural» que separaba la jurisdicción indígena de aquella correspondiente a la monarquía hispánica y, correlativamente, se excluía a los pobladores autónomos de este territorio de prestar servicios personales a los españoles. Resueltos sus conflictos internos, el gobierno chileno se sentía preparado para una avanzada definitiva, actitud que sería replicada al poco tiempo por sus vecinos al otro lado de la cordillera, también herederos del imperio español.

En vista de los avances de los militares chilenos sobre su territorio, el toki²³ wenteche Magnil Wenu envió a su hijo Quilapan con una carta, destinada al general argentino Justo José de Urquiza. La intención de la misma era consultarle sobre el valor jurídico de los tratados y, eventualmente, conseguir apoyo militar para defenderse del estado chileno. Desconocemos la opinión del general acerca del tema, ya que la carta nunca llegó a destino,

²² La caracterización de esta paz como relativa hace referencia a que, si bien a partir de 1812 el rey Felipe III estableció al río Bío-Bío como límite político-territorial con los pueblos indígenas de la Araucanía, esta división no se encontró exenta de conflictos. Desde el siglo XVII esta frontera fue fortificada, con la intención de extenderse progresivamente hacia el sur y, si bien para fines de este siglo comenzó una etapa caracterizada por el desarrollo de relaciones económicas y un alejamiento de los conflictos bélicos, entre 1766 y 1774 tuvieron lugar enfrentamientos hispano-mapuches de gran importancia. A pesar de ello, el proyecto definitivo de avance de la frontera cobró forma únicamente a partir de la década del 60 del siglo XIX, de manera paralela a lo que ocurrió en el Estado argentino.

²³ *Toki* es el título en mapudungun de los líderes militares, elegidos en una asamblea de longkos en contextos de guerra.

probablemente por efecto de una nevazón que impidió el cruce del hijo del toki. A pesar de ello, Magnil confió estos papeles a Bernardino Pradel, periodista y activista político chileno, quien años después la enviaría para su publicación en el diario *El Meteoro de los Ángeles*, razón por la cual conocemos su contenido. A continuación, transcribo parte del mismo:

Territorio indijena, abril 30 de 1860

Señor Jeneral Urquizar:

Mi Jeneral y grande Amigo. Los cuatro Huitral-Mapus están sometidos a mi autoridad de toqui principal en la guerra que sostenimos defendiendo nuestro territorio y nuestra independencia, que nos quiere quitar el gobierno Montt, de Santiago.

En este conflicto recurro a tu amistad para que me digas francamente si tengo derecho a sostener los tratados de paz que hicieron mis antepasados con el Rey de España, y paso a referírtelos.

El primer tratado se efectuó en 13 de junio de 1612, y consta que se dejó por línea divisoria el rio titulado Biobio, dejándonos en entera libertad y uso de nuestras leyes para gobernarnos conforme a ellas, sin que tuviese la autoridad del rei intervencion alguna.

Despues, en los años subsiguientes, se han ratificado estos tratados muchas veces, sin alteracion alguna, hasta el año de 1793 que fué el último que yo alcancé a presenciar, y tendria de doce a catorce años.

Entre estos períodos mandó el rei una cédula de amparo, fechada en Madrid a 11 de mayo de 1697. El artículo 3° dice - Velar por la libertad de los naturales y protegerlos contra los avances de toda clase de personas por decoradas que sean. - El 5° dice - Conservar a los ulmenes y señores del pais y a sus descendientes en la posesion de sus gobiernos y dominios.

Todo esto que le apunto lo encontrará mejor explicado en los tomos 1° y 2° de la Historia de Chile, escrita por el señor presbítero don José Ignacio Eizaguirre, en Santiago en 1849 (*El Meteoro*, Los Ángeles, 31 de mayo de 1869, n° 141, citado en Pávez Ojeda, 2008: 314).

Esta declaración será el punto de partida para señalar algunas cuestiones de interés. Comencemos por el final: la cita al libro del sacerdote Eizaguirre como referencia «objetiva» de lo acontecido. En efecto, en el capítulo II mencioné las reacciones iniciales que tanto mapuches como tehuelches compartieron en relación con la escritura durante la etapa de enseñanza religiosa, oscilantes entre la indiferencia y el rechazo. Podemos traer a colación aquel personaje relatado por Edmond Smith que pretendía palpar las hojas de un libro para buscar la similitud entre sus palabras y los objetos que describía, y luego se alejaba al considerar que el mismo le había hablado en forma de susurro. Así pues, el comportamiento

ahora exhibido por el líder indígena, «recomendándole» la lectura de un ejemplar escrito a la máxima autoridad del gobierno argentino, llama la atención en contraste. La relación de temor para con la palabra parece haber quedado atrás, aun cuando no sabemos si el toki efectivamente leyó el libro o conocía la información de manos de un tercero. Esta distinción, sin embargo, no es relevante de momento.

Lo interesante es que el propio líder indígena utilizó las cualidades misticadoras del libro, capaces de aislar las palabras de su contexto original —es decir, en este caso, los parlamentos llevados a cabo desde 1612, referidos por el presbítero— para respaldar su reclamo. Los acuerdos a los cuales se refería Magnil ya no se encontraban limitados al contexto en el cual ocurrían, sino que habían ido más allá al quedar publicados en prensa y en el libro de Eizaguirre. Se trataban, pues, de datos objetivados por la palabra escrita, compartidos por la tradición oral mapuche, pero presentes asimismo en los annales de la joven nación chilena. Por demás, la palabra escrita no era ajena a la vida del toki, quien comentó haber presenciado, siendo un niño de doce años, uno de los tratados referenciados en el libro. Este es, claro está, sólo uno de los ejemplos de cómo el uso de la palabra escrita (en este caso, a través de la lectura) se había transformado en una práctica común entre la mayoría líderes indígenas con fines que, probablemente, un siglo atrás la mayoría de los observadores occidentales habrían considerado inverosímiles. Así pues, promediando mediados del siglo XIX, la escritura y la lectura se hacían presentes en múltiples aristas de la sociedad indígena, no limitándose ya al formato epistolar en el cual hicimos hincapié en el capítulo anterior.

La carta a Urquiza, luego de pasar por manos del periodista Pradel, quedó en posesión de Quilapan. Antes de devolvérselos, el chileno había asegurado a los caciques que eran documentos que el propio Magnil le había entregado para defender los territorios al sur del Bío Bío. Estos papeles eran «venerados» como una suerte de «amuleto» (según palabras utilizadas por el periódico *Meteoro*) y habían llegado a tener la misma fuerza que las últimas palabras que el toki les dirigiera a sus hijos, de «no rendirse ante los chilenos, porque les robarían sus terrenos y esclavizarían a sus hijos». La descripción del periódico destacaba la fascinación de los indígenas por el fajo de papeles de Magnil, desconociendo las implicancias de una práctica que se había generalizado entre la mayoría de los líderes indígenas, a saber, la posesión de archivos con cartas, papeles, libros y periódicos en sus toldos, resguardados

con especial cuidado, depositarios de la memoria indígena en soporte escrito. En efecto, tanto Magnil como Inakayal, Sayweke, Namunkurá y Mariano Rosas –si nos limitamos, claro está, a aquellos cuyos archivos aparecen mencionados en las fuentes– habían comenzado a almacenar la correspondencia intercambiada con agentes estatales y con otros líderes indígenas, además de otro tipo de soportes escritos adquiridos en sus relaciones con la sociedad criolla.



Fotografía del longko Manuel Namunkurá con su uniforme militar en Buenos Aires, 1884. Fuente: Archivo General de la Nación.

Este comportamiento llama la atención si se tiene en cuenta que las prácticas archivísticas generalmente se asocian a la emergencia del Estado y a modelos primitivos de burocracia. Por demás, desde Heródoto en adelante, la existencia de archivos se ha vinculado con la historia (en contraposición al mito, como refiriera Lévi-Strauss en el párrafo citado al inicio), puesto que la posesión de registros sobre la propia sociedad permite una reconstrucción de los hechos, tal como hizo el toki wenteche al conservar el libro de Eizaguirre. Podríamos preguntarnos cuáles fueron las consecuencias de estas prácticas archivistas en las sociedades indígenas, y si es posible suponer que implicaron algo más que un simple proceso de

atesoramiento, es decir, si de algún modo influyeron en las formas de registrar la memoria y de concebir la historicidad de sus propias sociedades.

Cabe destacar una última cuestión relacionada con la carta enviada a Urquiza, esto es, las referencias temporales utilizadas. La concepción mapuche de la temporalidad refiere a un «tiempo pasado» (*kuiñi*) –que es, también, el recuerdo de un tiempo bueno o mejor vida, cuyos valores deben iluminar las decisiones del presente– y un «aquí y ahora» (*fau, feula*), un presente con más comodidades y más preocupaciones, donde las personas viven para trabajar y ya no hay tiempo para compartir. Sin embargo, en la declaración de Magnil identificamos una serie de referencias temporales muy específicas que corresponden a formas occidentales de definir y experimentar el tiempo (días, meses) y que, sin lugar a duda, habían comenzado a convivir de forma entrecruzada con la concepción indígena de la temporalidad. Estos indicadores temporales, según considero, guardan relación con la incorporación de la escritura, ya que una cronología lineal de este tipo, con series numeradas que comienzan en una base fijada, requiere como requisito previo la existencia de algún tipo de notación gráfica (Goody, 1987: 44). No se trata, empero, de que la escritura haya sido la «causa» de la irrupción de estas referencias temporales, sino más bien de señalar que existe una relación entre temporalidad y escritura. Por supuesto, es muy probable que la utilización de estos indicadores se encuentre relacionada con la necesidad de compartir un código común con la sociedad mayoritaria, garantizando la posibilidad del proceso de comunicación. Después de todo, las relaciones sociales sólo son posibles cuando existen categorías de pensamiento comunes. Sin embargo, aún si se trata de una incorporación relacionada con garantizar la comunicación entre partes (después de todo, era vital que Urquiza supiera en qué años se dieron los diferentes tratados entre españoles y mapuche) cabe preguntarse si esta utilización de la temporalidad occidental, posibilitada por la escritura, fue interiorizada por aquellos sujetos que la incorporaron, aun si esto no puede generalizarse hacia la sociedad indígena como un todo.

Así pues, ¿pueden entenderse estas referencias temporales como síntoma de cambios más profundos o bien, se trata únicamente de un código utilizado con el objetivo de tornar viable la comunicación con sectores hispano-criollos? Todo lo anterior, por el momento, pertenece a un terreno especulativo. Mi sugerencia es, sin embargo, que existe una relación intrínseca entre la incorporación de la escritura y la participación en la experiencia temporal de la

sociedad mayoritaria, cuyas consecuencias afectaron a la forma en la cual las sociedades indígenas relataron y tematizaron su lugar en el tiempo y el espacio. ¿Podemos referirnos a un proceso de acercamiento del «espacio de experiencia» y el «horizonte de expectativa» (en términos de Reinhardt Koselleck)²⁴ en relación con los cambios políticos del siglo XIX y, específicamente, con el avance del wingka? ¿Guardan estos cambios algún tipo de relación con las prácticas letradas indígenas?

Lectura, prácticas archivísticas, registros y referencias temporales. Todos los tópicos referidos en esta introducción se ven atravesados por la misma idea: la forma en la cual la escritura ha influido en la memoria indígena, así como en las estrategias para registrar los acontecimientos y en la concepción de su propio lugar en la historia. Las transformaciones en los modos de comunicación, aunque no afecten sustancialmente a una sociedad (en adelante ahondaré en esta cuestión), son vitales para entender las mutaciones sociales de forma equivalente a los cambios en los modos de producción. Es por ello que, si en el capítulo anterior analizamos las consecuencias de la incorporación de la escritura *hacia afuera*, es decir, las selecciones situacionales más que procesuales –por retomar la caracterización de Mitchell– en este caso el tema principal a analizar serán los cambios hacia el interior de los cacicatos, relacionados con transformaciones en la memoria, el registro de los acontecimientos y las formas de describir y tematizar los hechos en horizontes temporales. Como ya mencioné en la introducción, la distinción entre sociedades con y sin escritura (a su vez caracterizadas como «modernas» y «primitivas», «calientes» y «frías»²⁵, etc.) plantea diferentes formas de percibir el pasado y el presente, relacionadas asimismo con la clásica distinción entre «historia» –relacionada con la escritura– y el «mito» propio, según Lévi-

²⁴ «Espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» son dos metáforas temporales desarrolladas por Reinhardt Koselleck. La experiencia procedente del pasado se define como espacial porque «está reunida formando una totalidad en la que están simultáneamente presentes muchos estratos de tiempos anteriores, sin dar referencias de su antes o después». En tanto, horizonte refiere a aquella línea tras de la cual se abre en el futuro un nuevo espacio de experiencia, aunque aún no se puede contemplar. «La posibilidad de descubrir el futuro choca, a pesar de los pronósticos posibles, contra un límite absoluto, porque no es posible llegar a experimentarla» (Koselleck, 1993: 339-340).

²⁵ Según Lévi-Strauss, las sociedades «frías» harían hincapié en la reproducción mecánica de su estructura social, es decir, serían conservadoras y buscarían neutralizar el cambio social en pos de mantenerse idénticas a sí mismas. Las sociedades «calientes», por el contrario, utilizarían la diferenciación social para moverse hacia el futuro buscando la transformación a través de la «exploración del hombre por el hombre». Claro está, no se trata de que Lévi-Strauss niegue la historicidad de las sociedades ágrafas, sino más bien que considera que en ellas los relatos históricos no se construyen de forma «acumulativa», sino que se van modificando a la luz de los hechos del presente, sin que quede registro de cuáles fueron esas mutaciones en el relato. Es por eso que la escritura y la capacidad de registro se consideran el fundamento de la Historia en el sentido moderno.

Strauss, de las sociedades ágrafas. Estas definiciones tienden a opacar el análisis en lugar de permitir plantear los debidos matices, aun cuando ofrecen modelos útiles para su discusión. Sin embargo, sin pretender argumentar que las sociedades ágrafas se encuentran aprisionadas en sistemas cerrados o estructuradas por relatos míticos, es indudable que la escritura es responsable de modificar las formas en las cuales éstas se piensan, se relacionan entre sí, registran los acontecimientos que hacen a su historia y transforman la naturaleza de sus procesos cognitivos. Reponer estas cuestiones será el objetivo de este capítulo.

4.2. El poder de decir y recordar

La relación entre documentos escritos, registro, archivos y memoria fue señalada permanentemente por observadores del siglo XIX. En su mayoría, los comentarios acerca de la –aparente– ausencia de libros y otros registros escritos en las sociedades indígenas implicaban la imposibilidad de su historicidad. Así, Lucio Mansilla comentaba:

Vds. no saben nada, porque no saben leer; porque no tienen libros. Vds. no saben más de lo que les han oído á su padre ó á su abuelo. Yo sé muchas cosas que han pasado antes (Mansilla, 2006: LIV)

De manera similar, el médico francés Armaignac (a quien ya hemos mencionado) consideraba que los paisanos de Katrüel carecían de historia, situación que vinculaba a la falta de escritura y de monumentos que actuasen como elementos fijadores a largo plazo de las tradiciones (Armaignac, 1976: 137). También el coronel Federico Barbará, en el prólogo de su *manual o vocabulario de la lengua pampa*, comentaba lo siguiente:

La lengua que hablan nuestros indios pampas es mucho mas copiosa, enérgica y elegante de lo que puede pensarse y esperar tratándose 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 cuentan el tiempo por las lunas á que llaman cuyenes*. De una nación en cuyos dilatados campos no hay señal alguna ó manifestación del pensamiento humano; *que solo conocen su historia por la tradición verbal de sus ancianos* (Barbará, 2000 [1879]: 10).

En estas afirmaciones es posible identificar un sustrato común. En primer lugar, los observadores imaginan a los pueblos indígenas como transitando un presente continuo, ya que la falta de registros impediría un aprendizaje de la experiencia y, por lo tanto, una evolución en el sentido decimonónico. Para Mansilla, la palabra escrita permite saber cosas

que han «pasado antes», en el sentido de un pasado mucho más antiguo que el que considera capaces de acceder a sus interlocutores indígenas, limitados como lo estarían a la «tradición verbal» de corta y media duración. Tanto en su comentario como el de Armaignac, sale a relucir la cuestión de la perdurabilidad, es decir, la incapacidad de construcción de conocimiento más allá de un periodo de tiempo limitado por la memoria humana. Finalmente, se plantea una contraposición entre el registro escrito y «la tradición verbal de sus ancianos». Historia –con archivos y registros escritos– por un lado, memoria –con tradiciones y recuerdos de cuño oral– por el otro.

Si atendemos, en cambio, a las memorias del cautivo Santiago Avendaño (publicadas por el padre Meinrado Hux), la contraposición entre la memoria oral y el registro escrito parece menos evidente. Avendaño había sido capturado a corta edad y admitido en la toldería del cacique Caniú (subordinado del gran cacique Pichuiñ) donde le esperaría una prologada estancia en la sociedad indígena que luego, a su retorno, lo transformaría en una suerte de embajador al servicio del gobierno. Distanciado de la posición que hemos identificado en observadores como Mansilla, el cautivo planteó el rol de los ancianos como «archivos vivos», es decir, garantes de aquellas enseñanzas sobre el pasado valoradas en las sociedades indígenas:

Yo no pienso así porque lo que afirmo lo he palpado personalmente. Y he recogido entre los indios cuanto refiero de años atrás; y lo oí de aquellos indios que eran encargados de transmitir a los de la época los sucesos tal como se han desarrollado. Allí no había nada dudoso, a pesar de no tener los indios escritura por la que pudieran conservar perpetuamente la historia del pasado, de la antigüedad. Esos encargados eran los ancianos, *archivos vivos*, que tienen la responsabilidad ante Dios y los hombres de transmitir a su posteridad todo cuanto han oído de sus abuelos y de sus progenitores, tanto lo referente a sus glorias, como sus desgracias. Ningún indio que llega al uso de razón ignora los sucesos del pasado, porque están con sus maestros, que se lo enseñan. Y la palabra de un viejo, entre los indios, es palabra de Dios para su pueblo. Respetan mucho al anciano y éstos son exactos en la relación de acontecimientos del pasado (Hux, 1999: 77, el subrayado es mío).

Para Avendaño, no sólo historia y memoria oral no se contraponían, sino que en las sociedades indígenas se encontraban intrínsecamente relacionadas. Al mismo tiempo, en el relato del cautivo se entiende a la memoria histórica en un sentido diferente a los hechos del pasado tal como los enunciara Mansilla. Para los indígenas el pasado no sería únicamente una fuente de conocimiento para «saber cosas», en el sentido de una acumulación neutral del

mismo, sino un camino que debe guiar los hechos del presente. Así, los acontecimientos pretéritos representan símbolos y valores, cuya importancia es movilizadora por los ancianos (*fvakece*), quienes cumplen el rol de depositarios fundamentales de aquellas enseñanzas. En palabras del intelectual mapuche Ramón Curivil:

Los ancianos/as repiten insistentemente: ‘feula rume kalei taiñ mogen’, haciendo referencia a que la vida ha cambiado excesivamente y que hay algo ‘extraño – raro’ que no calza con nuestra forma de vida original. Esta percepción de ‘rareza’ en nuestra vida, parafraseando al filósofo Ricardo Salas, sería consecuencia de una transformación de nuestros imaginarios simbólicos tradicionales, que lleva consigo la búsqueda de un sentido de la existencia a partir de lo propio (Curivil, 2012: 48).

Cabe recordar que, a la llegada de Mansilla a las tolдерías de Mariano Rosas, los ancianos merodeaban en su entorno siendo los más desconfiados, y su informe inicial no fue favorable al visitante, planteando una fractura en la comunidad. Sin embargo, finalmente el cacique – cuestionando a los ancianos y a las brujas– admitió al wingka en su tolдерía. Así pues, la memoria de los ancianos es una guía para las acciones del presente, pero no existe una obediencia «mecánica» en relación a ella. Se trata, empero, de una pauta que inscribe el tiempo coyuntural en los valores del tiempo pasado (*kuifi*), que iluminan –pero no determinan– el accionar del presente. Sirva de ejemplo la misiva enviada (apenas un año después del comunicado de Magnil a Urquiza) por el cacique José María Katrülew al intendente de la Provincia de Arauco. En la misma el líder indígena solicitaba el pago adecuado por las prestaciones militares de sus mocetones al gobierno chileno, habida cuenta de «que por ser fieles y servir al Gobierno abandonamos en 1859 nuestras tierras, nuestros intereses y nuestras familias, y vinimos a ofrecer nuestras armas para castigar a los demás caciques que se habían levantado en contra de la autoridad cometiendo muchos males». En este contexto, Katrülew respalda su decisión en las enseñanzas de los mayores, aun cuando la coyuntura los había llevado a enfrentarse a otras parcialidades en alianza con los chilenos:

Si nosotros estuvimos dispuestos a sacrificarlo todo por ponernos al servicio del Gobierno en un caso de conflictos, fue porque nuestra convicción así nos aconsejaba y los repetidos consejos y ejemplos que nos dieron nuestros mayores los teníamos siempre en la memoria y dispuestos a cumplir sus últimas voluntades. El Gobierno y la nación entera saben muy bien la lealtad y servicios prestados por nuestros antepasados, por cuyo motivo me abstengo de detallarlos aquí como quisiera (Archivo Nacional, Santiago de Chile. Fondo Ministerio de Guerra, 1858-1864: «Correspondencia de Arauco y asuntos de frontera», vol. 457, s.f. en Pávez Ojeda, 2008: 356).

Así pues, cualquier intento de interpretar la memoria indígena debe partir de la base de que la misma no es estática, sino que actúa en forma de preceptos morales que son reinterpretados y actualizados en el presente. Claro está, la memoria de la comunidad no se limita a los ancianos, aún si éstos tienen un lugar privilegiado en el resguardo y la reproducción de lo que Perna (retomando a Assman) llama «memoria cultural», es decir, aquella que «tiene como función hacer presente un pasado remoto y fundante de tipo mítico que está en la base de las construcciones identitarias de una comunidad» (Perna, 2013: 99).

Sin embargo, la memoria aparece en múltiples aspectos de la vida social y sus cualidades son ampliamente valoradas, tanto en los líderes indígenas como en otros miembros de la comunidad. La razón de ello es que, al encontrarse el conocimiento disponible de la sociedad en la totalidad de sus individuos vivos, se aplica la popular afirmación del semiólogo Walter Ong acerca de que «se sabe lo que se puede recordar» es decir que, aquellas personas con mayor cantidad de memoria son también quienes pueden movilizar con mayor facilidad recursos de conocimiento. Es por ello que, a decir de Pierre Clastres, para el líder indígena el talento oratorio es una condición, pero también un medio del poder político (1978: 39). Posiblemente, a ello debemos atribuir que el líder Pincén o Pinceñ, de probable origen mapuche-tehuelche o bien *gününa küne*, fuera llamado *gñempin* (“dueño del decir”, *gñem*: dueño; *pin*: decir), debido a su capacidad de transmitir su palabra y sus conocimientos a su comunidad.

La memoria es, pues, indispensable para el desempeño del líder, puesto que debe conocer una serie de fórmulas retóricas para utilizarlas en discursos y parlamentos que son, como ya mencioné, las principales instancias de toma de decisiones en el mundo indígena. Por supuesto, la habilidad oratoria no se limita a la memorización de fórmulas sino, como explicó Mansilla, a la capacidad de utilizarlas «combinando razones», es decir, creando innovaciones en el discurso. Las fórmulas son, pues, conservadoras, correspondiendo al interlocutor combinarlas para persuadir a sus seguidores de acuerdo a la coyuntura. En el discurso indígena existe, entonces, una combinación entre elementos retóricos constantes, protocolares y formales (que representan lo colectivo, el pasado, donde el líder se funde con la comunidad) y el desarrollo espontáneo e inventivo a través de las palabras, donde destaca la habilidad personal e individual del cacique. Ambos posibilitan el movimiento de la sociedad a través del tiempo, donde la incertidumbre del futuro encuentra sus límites en las

enseñanzas del pasado. Llegado este momento, podríamos plantear una reformulación de la cita inicial de Lévi-Strauss. No se trata de que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado, sino más bien que el primero será inevitablemente distinto, pero procurará encontrarse guiado –hasta donde sea posible– por los valores del tiempo pretérito.

La habilidad para la mnemotecnia es, entonces, un valor positivo *per se* debido a las implicancias señaladas más arriba. En relación con ello, Avendaño comenta que durante su infancia en cautividad destacaba entre los demás por su «despejo, memoria y claridad de expresión», reuniéndose con regularidad varios indígenas para escucharlo leer y decir en voz alta sus oraciones:

Mi padre adoptivo jamás me impidió la devoción, ni ninguno de la casa hizo burla de mis oraciones; por el contrario, se me pedía que rezase en voz alta, a fin de oirme. Aunque no comprendían nada, me tenían siempre admiración al contemplar mi memoria (Hux, 1999: 161)

[Caniú le decía] Nuestra suerte va a depender de vos. Sabés hablar en la lengua nuestra como si fueras indio y hablas con el papel como si hablaras con alguien [...] Desde veinte leguas y algo más acudían indios trayendo regalos de mantas, unos, de prendas de plata, otros, para hacernos con ellos presentes y tener motivo para tomar relación con mi padre adoptivo. Después de los primeros cumplidos, el huésped solicitaba ver al pichí güncá (cristianito) que ‘hablaba con el papel’. Esto daba ocasión a que se me llamase, a veces, aún del campo, para que viniese a leer. Me hacían sentar al lado de la visita (Hux, 1999: 159-161).

Así pues, la habilidad de Avendaño era valorada por dos razones, a saber, su memoria y asimismo su claridad de expresión, ambas condiciones necesarias para poder almacenar conocimiento y transmitirlo. Una situación similar es descripta por Cox, al mencionar éste que los indígenas que lo rodeaban se acercaban para que les leyera frases de un diccionario chileno-español, correspondientes a la gramática chilena, frases en *Dugu Mapu* y rezos que, según comenta, mayormente las mujeres sabían de memoria (Cox, 1863: 146). De esta manera, se observa que la fascinación que el periódico *Meteoro* mencionaba a propósito del archivo personal de Magnil era similar a aquella exhibida por los indígenas ante las cualidades memorísticas y de recitación de Avendaño y Cox. Ya fuera en forma oral o escrita, los indígenas valoraban ampliamente la capacidad de mantener viva la memoria, independientemente de su origen.

4.3. Papeles, nombres y periódicos

De lo anterior podría deducirse que en las sociedades mapuches y tehuelches la memoria está necesariamente atada a los individuos vivos de la comunidad y no puede trascenderlos. En este contexto, la escritura sería el primer soporte «físico» o «material» de la memoria indígena, y tal vez allí residiría su originalidad. Sin embargo, sería un error pensar en estos términos. Tal como mencionó Julio Vezub (2011), es posible hallar una multiplicidad de registros en la cultura material mapuche-tehuelche que tensionan su clasificación como sociedades ágrafas, aún si no se trata de registros de escritura alfabética. Como ya mencioné, los tejidos, tatuajes y objetos vinculados a la orfebrería, en tanto objetos con potencial de abstracción y capacidad de transmisión de un mensaje, pueden ser entendidos como un registro de este tipo.

Asimismo, sabemos por los diarios del naturalista Moreno que Sayweke protegía celosamente guaridas de arte rupestre ubicadas en la sierras, las cuales jamás accedió a enseñarle²⁶. Si bien el científico supuso que las mismas pertenecerían a «una raza extinguida que quizás precedió a los indígenas actuales» (citado en Vezub, 2011: s.p.), la arqueóloga Boschín se pregunta si este arte parietal no habría sido obra de antepasados no muy lejanos a los manzaneros de Sayweke, o bien de ellos mismos. Para la autora, los motivos de *arte* que se repiten en los sitios arqueológicos de la región estarían asimismo relacionados con el significado mapuzungun de nombres de linajes mapuche.

En cuanto a otras formas de comunicación, es probable que los indígenas del sur tomaran el quipu como «préstamo» del Tawantinsuyu, ya que algunas fuentes refieren a este tipo de cuenta anudada. Así, por ejemplo, de forma similar al quipu, el *pùron* mapuche era un sistema de nudos utilizado para contar los días faltantes para un acontecimiento importante. No sabemos si se trata del mismo sistema que aparece reflejado en un cuento de Koessler-Ilg acerca de un emisario enviado en 1881 por los caciques Namunkurá, Ankatrür, Foyel y Sayweke, el cual llevaba consigo un «quipu anudado» y un mensaje oral resumiendo lo acordado en una junta (Roulet, 2004: 314). La utilización de este tipo de símbolos materiales, con mensajes identificables por otros interlocutores indígenas, también fue señalada por Rosales en su *Historia general del reino de Chile*, dando a entender un uso vinculado a la compensación económica:

²⁶ La negativa de Sayweke a permitir a extraños acceder a las pinturas rupestres -que, según Boschín, se relacionan con linajes mapuches- podría relacionarse con los tabúes en torno a los nombres propios, especialmente aquellos de difuntos.

Y de un cacique a otro suelen embiar sus requisitorias pidiendo la satisfacción de los agravios o las pagas de los hurtos, y aunque no tienen escribanos ni citan por escrito, embian sus nudos o sus flechas, que son como cartas citatorias (Rosales, 1674: 178).

Por supuesto, no sólo los objetos materiales pueden hacer las veces de registros escritos, sino que los propios seres humanos son, a su vez, testimonios de una forma de escritura. Como apuntó Menard (2011), en las sociedades mapuches –y, como señalamos en el capítulo II, esto también ocurriría de forma similar en los pueblos *gününa kune* y *aonek'enk*– los nombres propios se orientan hacia un registro del orden política e históricamente construido de las alianzas. Mediante la institución de *lakutun*, generalmente se suponía el traspaso del nombre del abuelo paterno (*laku*) al nieto, o de la abuela a la nieta. Sin embargo, lo fundamental no es la relación parental en sí misma, ya cualquier persona puede «donar» (o, visto del otro lado, «adoptar») su nombre como registro de una alianza. Es por ello que en reiteradas ocasiones niños mapuche –generalmente hijos de caciques– recibieron nombres que hacían alusión a personajes con los cuales sus padres habían sellado distintos pactos, como una forma de amistad y adhesión a los acuerdos. Así, por ejemplo, el hijo del cacique Kallfukurá se llamó Alvarito como prueba de la amistad de su padre con el coronel Álvaro Barros, y el dirigente Manuel Aburto Panguilef debía su primer apellido a Francisco Aburto, Comisario de Naciones chileno lo entregó en señal de buena fe al abuelo del jefe mapuche. Se trata, entonces, de una alianza política testimoniada a través de la escritura, manifestada en este caso a partir del registro onomástico, y que representa una forma específicamente indígena de concebir el lugar de las personas en el mundo, en la cual los individuos están inmersos en una red de relaciones que trascienden a cada quien en particular y son más, por así decirlo, que la suma de las partes.

Así pues, previo a la escritura existían en el mundo indígena una multiplicidad de formas de resguardo de la memoria, desde soportes físicos como el arte parietal, los «quipu» y la orfebrería, hasta registros simbólicos como aquellos presentes en la onomástica. La novedad que representó la escritura y, consecuentemente, lo que la volvió deseable como una forma de registro dentro de las sociedades indígenas, debe explicarse por algo más que el simple hecho de ser un soporte material perdurable. Mi propuesta es que, siguiendo a Goody, la escritura no sólo afectó las «relaciones exteriores» de los cacicatos sino que,

fundamentalmente, contribuyó a la internalización de los pensamientos, el diálogo interno y los procesos de introspección e inspección, permitiendo la meditación constructiva a partir del examen más generalizado y abstracto de sus propias producciones escritas (las misivas), así como aquellas provenientes de la sociedad mayoritaria (libros, periódicos y otras misivas). Intentaré ilustrar esta situación en adelante.

En primer lugar, como se mencionó en el capítulo anterior la escritura, si bien permitió una forma más personal de comunicación por limitarse a la figura del cacique y su secretario letrado, en ningún momento se transformó en una forma de comunicación bilateral e individual sin testigos, puesto que los líderes indígenas leían las cartas en público y compartían su contenido con todos los interesados, además de discutir sus implicancias y tomar decisiones colectivas sobre aquello que se iba a escribir posteriormente. Es evidente que la durabilidad y permanencia de las cartas como textos escritos, a diferencia de lo fugaz y momentáneo de la discusión en el parlamento, permitió a los líderes indígenas examinarlas con mayor lujo de detalle, cotejando su contenido con otros registros y personas:

Porque cuando una expresión se pone por escrito puede ser inspeccionada con mucho mayor detalle, tanto en sus partes como en su conjunto, tanto hacia atrás como hacia adelante, tanto fuera de su contexto como en su lugar, en otras palabras, puede ser sometida a un tipo de escrutinio y de crítica bastante diferente del que es posible con una comunicación puramente verbal (Goody, 1987: 38).

Esta circulación no sólo permitía una mayor seguridad en el análisis del contenido, sino también una reformulación de lo escrito, como demuestran algunas cartas con palabras y oraciones tachadas y luego modificadas por los propios caciques. Los líderes y escribanos podían revisar las cartas durante días, compartiendo su contenido con otros miembros de la comunidad para buscar opiniones alternativas, transcribir y enviar copias a otros agentes (como de hecho lo hicieron en múltiples ocasiones) de forma tal que las palabras circularan más allá del horizonte permitido por la comunicación oral. De esta manera, el carácter físico y perdurable de la escritura permitía potenciar los rasgos colectivos de las formas indígenas de deliberación y toma de decisiones. El soporte podía cambiar, pero la lógica continuaría siendo la misma durante un tiempo.

En segundo lugar, la conservación de documentos escritos (ya fuesen cartas, periódicos o libros) era una forma de mantener un registro de los acuerdos y demás información relativa

a los movimientos de la frontera. Acorde a ello, cobra sentido la definición de Menard de archivo, definido como aquello que dota de legitimidad y eficacia a ciertos registros y no a otros en cierto momento y contexto dado. Veamos un ejemplo. En medio de las negociaciones entre el longko rankülche Mariano Rosas y el coronel Lucio Mansilla por la venta de tierras indígenas, tuvo lugar el siguiente diálogo:

Y esto diciendo, se levantó, entró en el toldo y volvió trayendo un cajón de pino, con tapa corrediza.
 Lo abrió y sacó de él una porción de bolsas de zaraza con jareta.
 Era su archivo.
 Cada bolsita contenía notas oficiales, cartas, borradores, periódicos.
 El conocía cada papel perfectamente.
 Podía apuntar con el dedo el párrafo á que quería referirse.
 Revolvió su archivo, tomó una bolsita, descorrió la jareta y sacó de ella un impreso muy doblado y arrugado, revelando que había sido manoseado muchas veces.
 Era «La Tribuna» de Buenos Aires.
 En ella había marcado un artículo sobre el gran ferrocarril interoceánico.
 Me lo indicó, diciéndome:
 - Lea, hermano.
 Conocía el artículo y le dije:
 - Ya sé, hermano, de lo que trata.
 - Y entónces por qué no es franco?
 - Cómo franco?
 - Si, usted no me ha dicho que nos quieren comprar las tierras para que pase por el Cuero un ferro-carril.
 Aquí me ví sumamente embarazado.
 Hubiera previsto todo, ménos un argumento como el que se me acababa de hacer [...]
 Hermano –le dije, eso no se ha de hacer nunca y si se hace, ¿qué daño les resultará a los indios de eso?
 Que después que hagan el ferrocarril, dirán los cristianos que necesitan más campos al Sur, y querrán echarnos de aquí, y tendremos que irnos al Sur del Río Negro, a tierras ajenas; porque entre esos campos y el Río Colorado o el Río Negro no hay buenos lugares para vivir (Mansilla, 2006: XL)

Los líderes indígenas conservaban archivos en sus toldos justamente porque en ellos se exhibían pruebas materiales de los acuerdos. En el diálogo recordado por Mansilla, el longko Rosas señala justamente que lo que dice el periódico *La Tribuna* no se condice con lo que el Coronel habría afirmado en los parlamentos en los que participó, a pesar de haber asegurado constantemente «hablar con la verdad». Este tipo de comportamientos permiten matizar lo afirmado por Pérez Zavala en un estudio pionero (2007), al decir esta autora –si bien me consta por una comunicación personal que ya no sostiene esta posición– que los indígenas daban mayor importancia a los acuerdos orales que a lo redactado en los tratados finales. Esto es cierto en la medida en que los caciques nunca llegarían a considerar que un acuerdo

escrito tendría *en sí* legitimidad sin el consenso de la junta o el parlamento, tal como comentó perplejo Lucio Mansilla a propósito de su negociación con Mariano Rosas:

Mariano Rosas me exigió que repitiera la lectura de los artículos que estipulaban la entrega de yeguas, yerba, azúcar, tabaco, etc., diciéndome que quería que todos los indios se enterasen bien de la paz que se iba a hacer.

Esta última frase, *que se iba a hacer*, dicha después de estar firmado, ratificado y canjeado el tratado de paz, era otra originalidad verdaderamente ranquelina.

No una vez sino varias lo había oído ya. Me hacía muy mal efecto (Mansilla, 2006: LIV, cursivas del original)

De este diálogo se deduce que, mientras que para Mansilla la legitimidad del acuerdo residía en la firma y ratificación del mismo, es decir, en su puesta legal en vigencia, para el longko rankülche –quien dependía, necesariamente, de la legitimidad del acuerdo hacia el interior de la sociedad indígena–, la instancia legal era secundaria en relación con el acuerdo oral, momento de deliberación y a la vez fuente de su propia autoridad como líder.

Esto no quiere decir que la escritura careciera de interés archivístico y «legal» para los líderes indígenas, se trata, más bien, de una explicitación de que la legitimidad reside en el consenso detrás de ella. De este modo, los caciques eran perfectamente conscientes del valor de los tratados escritos, y la prueba de ello es que solicitaban su publicación en prensa para tener un respaldo público y visible que pudieran utilizar como archivo, del mismo modo que el libro referido por Magnil al inicio y el fragmento de *La Tribuna* memorizado por el cacique Rosas. Así, Bernardo Namunkurá, redactor del tratado ofrecido en 1875 por los salineros al gobierno de Buenos Aires, incluyó un artículo en el texto en el cual «el general don Manuel Namunkurá pide que a estos tratados sean dados en publicidad por la prensa dando una prueba de amistad para con los Jefes de las fronteras y con el Superior Gobierno Nacional». Sin embargo, como el tratado nunca fue aceptado por el gobierno, tampoco fue publicado en prensa (Pávez Ojeda, 2008: 44).

Por demás, los escritos que los indígenas obtenían del contacto con agentes estatales, extranjeros y en sus visitas a las ciudades y sitios de frontera eran utilizados para cotejar la información disponible por otros medios. Sea propicio recordar, para esta cuestión, la conversación entre el longko Katrüel y el médico Armaignac en la cual el primero comenzó a formular interrogantes acerca de la guerra franco-prusiana, comentando que había leído

sobre ello en el periódico. Los usos de esta información, sin embargo, podían ir mucho más allá. Mediante este mecanismo fue juzgado el viajero alemán Treutler al ser capturado por un grupo mapuche en Alto Toltén, acusado de ser espía del gobierno chileno, robo de tesoros de tumbas, intenciones de explotar minas auríferas y encontrarse preparando una ocupación chilena del territorio indígena. Claro está, como se deduce de su relato, el alemán no tenía ningún tipo de sospecha acerca del acceso de los indígenas a libros de texto:

La prueba de que realmente yo había cometido esos crímenes era un libro sobre los araucanos que había publicado en Santiago en lengua española, al cual dio lectura el hijo del cacique Aburto de Niguén, quien había aprendido castellano en la misión de San José. En ese libro yo mismo había declarado que empleaba el disfraz de mercader para poder llegar a conocer el territorio, desenterrar sus tesoros y explotar las minas auríferas, y decía también que el gobierno chileno me había prometido recursos y tropas para ocupar el país (citado en Pávez Ojeda, 2008: 40).

Naturalmente, como se deduce del relato de Treutler, el desconocimiento que se tenía a propósito de la capacidad de los indígenas para acceder y comprender los medios escritos era frecuentemente aprovechado por éstos para «anticipar» movimientos que –quizás de manera descuidada– aparecían impresos en periódicos. El ingeniero Ébélot, partícipe del proyecto de Alsina, relató una incursión por parte de los indígenas en las cercanías de la laguna de San Carlos, y advirtió que habían utilizado la lectura para prevenir las acciones del gobierno: «Conocían por los diarios –pues ellos leen– los proyectos del gobierno argentino, y creyeron poder desbaratarlos adelantándosele» (Ébélot, 1968, p. 77).

Llegado a este punto, podemos retomar la cuestión del archivo personal de Magnil y la fascinación «mágica» que, según el periódico *Meteoro*, generaba entre sus allegados. Quien escribió acerca de ello trataba de resaltar las supuestas habilidades de Pradel (quien, recordemos, fue quien le devolvió el archivo al hijo del toki) para «[dominar] a los bárbaros con su palabra, con su prestigio, con su astucia, y con un talismán que tiene para los salvajes el mismo respeto que la Biblia». Desde luego, no resulta inverosímil considerar esta fascinación, pero es necesario buscar una explicación alternativa que le otorgue sentido. Para ello, me interesa traer a colación la propuesta de Walter Delrio quien, retomando a Appadurai, planteó que en la política y en las relaciones interétnicas intervienen distintos regímenes de valor:

[...] podríamos pensar en “régimenes de valor” ya que los conjuntos de estándares compartidos pueden ser muy superficiales; es decir que “el acto de intercambio no presupone una completa comunión cultural de presuposiciones” (1991: 30). Esta definición contempla que un objeto puede tener, por ejemplo, una fase mercantil pero que esto no agota su “biografía”, la cual no está culturalmente regulada sino abierta a diferentes grados de manipulación individual (Delrio, 151).

En este contexto, los objetos o grupos de objetos (como el archivo de Magnil) circulaban en ambientes culturales e históricos particulares, donde adquirían diferentes valores y significados en relación con sus formas, usos y trayectorias.

El valor no es, pues, una propiedad inherente al objeto. Así, las cartas, papeles y libros que había almacenado Magnil con el pasar de los años –y que, durante un tiempo, habían sido confiados a Pradel para luego retornar al cacicato– representaban la historia política de las parcialidades de ngulumapu durante un tiempo que no sólo ocupaba la propia vida del toki, sino que se remontaba a los primeros intentos de los españoles por ocupar la Araucanía. El conjunto de archivos recuperados por Magnil testimoniaban la participación de grupos mapuche en episodios de lo que posteriormente serían las historias nacionales chilena y argentina, los parlamentos, las alianzas constituidas entre españoles, criollos e indígenas, el intercambio de piezas, de personas y de nombres, elementos que los gobiernos nacionales ocultarían para constituir su propia legitimidad como naciones independientes. Es en este sentido que Menard sostuvo que esta forma indígena de archivo corresponde –a diferencia de los archivos nacionales que, centrados en el principio moderno de soberanía, se preocupan por el registro de filiación y herencia– al registro y producción de alianzas y pactos. Esta diferencia en las lógicas de los archivos es también una diferencia en la concepción del tiempo, ya que mientras el archivo estatal opera sobre un plano de tiempo abstracto en el cual se registran acontecimientos históricos y burocráticos, en el archivo mapuche existe un tiempo heterogéneo, donde la materialidad del acontecimiento, al igual que la alocución en el parlamento, es inseparable del archivo mismo.

Así pues, en términos de regímenes diferenciales de valor y de historicidad, los papeles, periódicos y otros objetos que constituyeron los archivos de líderes indígenas como Magnil, Inakayal y Sayweke formaron parte de un dispositivo que, si bien se orientó al registro, lo hizo en el mismo sentido que la institución *lakutun* de otorgamiento de nombres, es decir, la puesta en escena de alianzas de carácter político. De esta forma, la lógica del archivo indígena

es opuesta al archivo estatal, en tanto este último neutraliza y oculta los acontecimientos que le dieron origen, mientras que el primero los vuelve explícitos, ya que de allí deriva su legitimidad. Ello implica una consciencia de que estos acontecimientos, al tener como base la política, las relaciones de poder y la guerra contra el Estado (en el sentido de Clastres) siempre pueden cambiar, y por lo tanto implican una lógica de escritura que, al igual que el parlamento «no está nunca cerrado, ni se agota en un sentido dado, ni puede entenderse sin considerar la polifonía y la ambivalencia que concurren a su producción» (Pávez Ojeda, 2006: 25). En palabras de Menard:

Esto es coherente con una sociedad que, al no suscribir el monopolio de la violencia por un Estado, hace de la guerra algo dado, y de la paz (que por su parte el estado de derecho soberano naturaliza) un objeto de construcción permanente (Sahlins, 1984); de ahí que más que a la batalla, la guerra como dato remita a esta urgencia de la negociación permanente (Menard, 2011: 9).

El archivo era a su vez prueba de las alianzas y jurisprudencia, así como las lecciones de los ancianos, del accionar que en el presente y en el pasado los distintos líderes habían llevado a cabo para sobrevivir manteniéndose fieles a sus valores y a su forma de vida. No se trataba, entonces, de una suerte de «tablas de la ley» con prescripciones morales devenidas del *kuifi*, sino una recopilación propiamente histórica de cómo los valores del tiempo pasado se ponen en juego en el presente, garantizando el futuro.

4.4. Fechas y cálculos

En su comentario –ya mencionado– acerca de la ausencia de lectura y escritura entre los indígenas, el Teniente Coronel Barbará incluía, en la misma oración, el hecho de que «sólo cuentan el tiempo por las lunas á que llaman cuyenes». A primera vista, pareciera que ambos temas no están relacionados. Desde mi punto de vista, su conexión implícita tiene como trasfondo algo que podríamos llamar (provisoriamente) capacidad de abstracción. En efecto, lo que Barbará intenta referir es que, tanto en su ausencia de escritura –que, al ser una forma de producción de símbolos arbitrarios, requiere dicha cualidad– como en su supuesta incapacidad para utilizar las formas occidentales para medir el tiempo (es decir, unidades constituidas artificialmente, iguales y constantes, medidas por instrumentos como relojes o calendarios) los indígenas serían incapaces de producir y percibir ideas abstractas, presos

como se encontrarían de percepciones netamente concretas, simplemente observables, propias de la naturaleza.

La inferencia de Barbará, si bien etnocéntrica, no está ausente de una verdad observable. No me refiero a la capacidad de abstracción (sobre esto, véase el capítulo inicial de *El pensamiento salvaje de Lévi-Strauss*²⁷), sino a la cuestión de las formas de describir y conceptualizar el tiempo. Está claro que, en la mayoría de las sociedades precapitalistas, el tiempo es medido fundamentalmente a partir de elementos del mundo natural, observando el clima, los cambios estacionales, el cielo y los movimientos de los astros. Se trata, como explicó Evans-Pritchard en su popular etnografía *Los Nuer*, de un tiempo de tipo «ecológico», es decir, regido fundamentalmente por la diferencia entre el día y la noche, las estaciones, y sucesiones de actividades consideradas de importancia, generalmente relacionadas con actividades como la cosecha y el pastoreo:

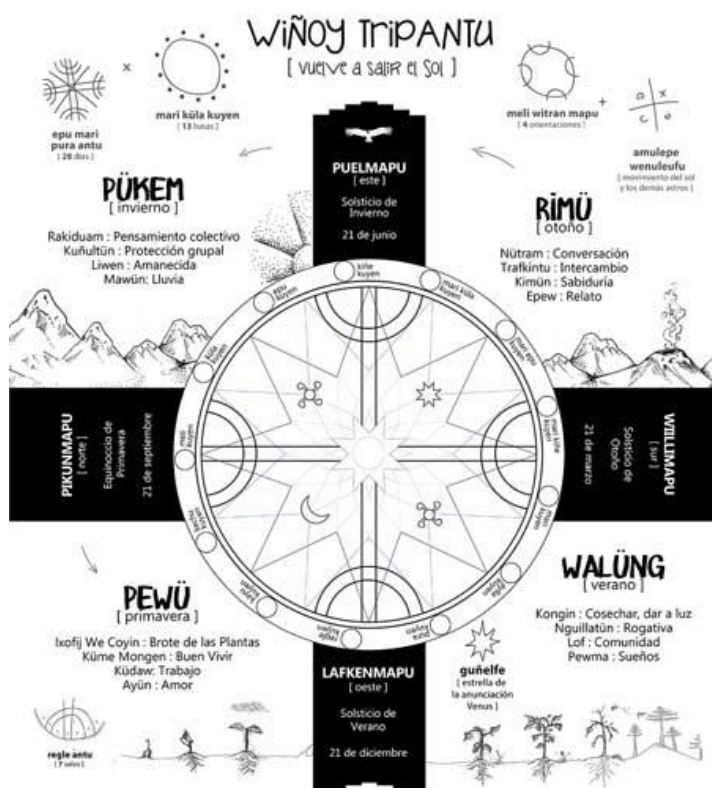
Aunque he hablado del tiempo y de unidades temporales, los nuer carecen de una expresión equivalente al “tiempo” de nuestra lengua y, por esa razón, a diferencia de nosotros, no pueden hablar del tiempo como si fuera algo real, que pasa, que puede desperdiciarse, aprovecharse, etc. No creo que experimenten nunca la misma sensación de luchar contra el tiempo o de tener que coordinar las actividades con un paso abstracto del tiempo, porque sus puntos de referencia son principalmente las propias actividades, que suelen ser de carácter pausado. Los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no hay sistema abstracto que los controle, al no haber puntos de referencia autónomos a los que tengan que adaptarse con precisión. Los nuer son afortunados (Evans-Pritchard, 1940: 120).

Esta descripción que Evans-Pritchard formulara para los nuer del Sudán puede aplicarse, atendiendo a sus diferencias, a los grupos indígenas de la Araucanía, Pampa y Norpatagonia. En principio, el presente se vincula al flujo temporal percibido, y en el pueblo mapuche se desdobra en dos categorías: *antü* (sol), «el tiempo de día y de noche» y *tripantü*, «los tiempos del año», es decir, el ciclo de las estaciones. En cuanto al calendario anual, su división y denominaciones varían dependiendo de los cambios en la naturaleza, factores climáticos y

²⁷ Lévi-Strauss ha argumentado que las sociedades «primitivas» no poseen un pensamiento «concreto» y pragmático en oposición al pensamiento «ecológico» que caracterizaría a la ciencia de las sociedades occidentales modernas sino que, por el contrario, la ciencia y el mito o la magia son muy similares en cuanto a sus operaciones mentales. Para este autor, la magia “se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por la exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente, y que la ciencia puede, a todo lo más, considerar irrazonable y precipitada” (Lévi-Strauss, 1962: 27)

las actividades agrícolas de cada región. El cómputo de días no se tiene en cuenta, y asimismo la noción de semana es inexistente. Por demás, durante el día el tiempo es captado a partir de las posiciones del sol y los rayos solares, y durante la noche a partir de la posición de los astros (Grebe, 1987: 62). Hasta aquí, entonces, las concepciones temporales mapuches son ampliamente similares a las Nuer descritas por E.P.

Cabe destacar, sin embargo, dos particularidades de esta concepción del tiempo. En primer lugar, su carácter es espacial y kinésico, por lo cual tiempo, espacio y movimiento se condicionan recíprocamente. A diferencia del tiempo occidental, «se traslada» espacialmente de izquierda a derecha, recorriendo el espacio terrestre, que se encuentra dividido en los cuatro puntos cardinales o *huitral-mapus* (*puelmapu*, *pikun mapu*, *lafken mapu* y *wili mapu*). Por demás, cada uno de ellos se ve influido por connotaciones relacionadas con el bien y el mal, la luz y la oscuridad, la creación y la destrucción, los dioses y los espíritus malignos (Grebe, 1987). Es por eso que sólo los meses «buenos» de primavera y otoño son considerados propicios para los ritos comunitarios, de forma tal que el calendario ritual se encuentra influenciado asimismo por pautas ecológicas.



Etnomodelo del calendario estacional mapuche.

Lo que interesa señalar en este apartado es que, si bien estas concepciones temporales continuaron existiendo, a partir de –y, según creo, en estricta relación con– la irrupción de la palabra escrita, comenzaron a convivir con una forma específicamente occidental de describirlo y tematizarlo, es decir, a través de un modelo cronológico, compartido, homogéneo y uniforme, dividido por duraciones arbitrarias y operaciones cualitativas (Hallpike, 1979). Esto sucedió, inicialmente, por la necesidad de aprender las fechas específicas requeridas por el género epistolar, pero también por el hecho de tener que reconocer y utilizar las distancias temporales entre hechos particulares a modo de referencia, conocer el tiempo transcurrido entre los acuerdos y los tratados, etc. Es decir, fundamentalmente, esta convivencia entre dos formas de medir el tiempo se debió a la participación simultánea, debido a la situación inaugurada a principios del siglo XIX (como ya referimos en el capítulo anterior), en dos «mundos» con sistemas de clasificación, comunicación y categorías de pensamiento diferentes, pero no excluyentes.

Su relación con la escritura se debe a que la percepción de un tiempo lineal requiere, necesariamente, de una base numerada, razón por la cual la notación gráfica se convierte en un requisito indispensable, debido a su capacidad de abstraer y reorganizar secuencias para su análisis (Goody, 1987). Por demás, ya que el tiempo occidental no deriva –de manera directa– de la observación de la naturaleza, sino de la interiorización de categorías arbitrarias (es decir, producto del consenso en torno a ciertas mediciones, distinciones y conceptos), su reconocimiento es, esencialmente, un proceso cognitivo de «aprendizaje» de la percepción, conceptualización y simbolización específicas que su uso requiere. Es por ello que esta adopción de formas occidentales de tiempo llevó asociado el aprendizaje del sistema decimal, de nociones de equivalencia y práctica de cálculos con secuencias numeradas, expresiones que se encuentran bien documentadas en las fuentes que hemos analizado.

Examinaré a continuación la evidencia disponible. En primer lugar, las referencias temporales. Ya he explicado, en el capítulo anterior, que la adopción del género epistolar fue el resultado de una necesidad comunicacional derivada de una nueva situación política, en la cual se redefinía el lugar de los indígenas en el hasta entonces sistema colonial. Esta relación de «externalidad» que se dio inicialmente para con la escritura tuvo como consecuencia la adopción no sólo de las normas de etiqueta propias del género, sino también de la necesidad de incluir el día y la fecha de las misivas, según el calendario gregoriano. Sin esta adaptación

de los escribanos indígenas al calendario, la comunicación habría sido imposible dado que: (1) era necesario compartir un sistema de categorías temporales para saber el orden de las cartas y el tiempo en el que habían sido enviadas; 2) en este contexto, sólo los españoles tenían un sistema que permitía diferenciar esas cuestiones; 3) naturalmente, como afirmé en el capítulo anterior, dadas las relaciones de poder existentes, era lógico que los indígenas adoptaran el sistema de la sociedad de la cual dependían en términos comunicacionales. Cox llama la atención acerca de esta dependencia calendárica –por llamarla de algún modo– al transcribir dos cartas del cacique Llanquitrú en su relato, comentando en el primer caso que «aunque escribiendo en la pampa, el cacique pone la fecha de Santiago» y, en la segunda «tiene la fecha del lugar adonde es dirigida [...], fue escrita el 10 de diciembre como la anterior; aquí el cacique pone la fecha en compendio» (Cox, 1864: 186). Al mismo tiempo, si observamos la secuencia de cartas enviadas por el escribano Pablo Millalikang –cuya extensa biografía ya comentamos en el capítulo anterior– llama la atención que, en una serie de misivas enviadas entre 1833 y 1834, el letrado fechara sus cartas de la siguiente manera:

Campamento de los borogas en Guaminí, enero 11 del 833.

Año 24 de lalibertad y 18, dela Independencia

Señor Teniente Coronel Don Manuel Delgado

Mi muy apreciado Compañero... [...] (AGN, Sala X, 24-9-1, f. 15-16 en Pávez, 2008: 201)

Campamento delos Vorogas; En Guamini, enero, 17 de1834

Año 25 dela lybertad y 19 de la Yndependencia

Sr Teniente Coronel Don Manuel Delgado

Mi apreciado Compañero... [...] (Ibid, 206).

En esta serie de cartas, además de utilizar el día, el mes y el año correspondientes al calendario, Millalikang suma dos referencias temporales: los años transcurridos desde la «libertad» y desde la «independencia», como dos eventos diferenciados. Este fechado no resulta extraño, teniendo en cuenta que durante aquellos años se difundió la práctica que, tomando como ejemplo la Revolución Francesa, pretendió reiniciar el calendario desde cero tomando como referencia los hechos de la independencia (por ejemplo, la asamblea del año XIII) y que, en este caso, el escribano en cuestión perteneció al ejército patriota de O'Higgins. Sin embargo, lo que me interesa sugerir es la posibilidad de que este fechado reflejara algo

más que una convención social, a saber, una interiorización de la distancia temporal entre dos o más hechos (es decir, la «libertad», la «independencia» y el presente) llevada a cabo a partir de categorías occidentales de percepción del tiempo. En tanto estos hechos comenzaban a pertenecer, para los indígenas al «pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados» (Koselleck, 1993: 338) es lícito preguntarse hasta qué punto podemos entenderlos como indicadores de una aceleración del espacio de experiencia, modificado a la luz de las nuevas circunstancias ocurridas en los años señalados por Millalíang.

Claro está, es en el terreno «económico» donde pareciera que la escritura tuvo un mayor impacto en este sentido. La adopción del sistema de cálculo contó ya con una base establecida, teniendo en cuenta que, al menos en el mapuzungun, la forma de numeración era también decimal, tal como explicó Lucio Mansilla:

Ahora, cincuenta se dice quehú-marí; doscientos, epú-pataca; ocho mil, purrá-barranca; y cien mil, pataca-barranca.

Y esto prueba dos cosas

1º Que teniendo la noción abstracta del número comprensivo de infinitas unidades, como un millón, que en su lengua se dice marí-pataca-barranca, estos bárbaros no son tan bárbaros ni tan obtusos como muchas personas creen.

2º Que su sistema de numeración es igual al teutónico, según se ve por el ejemplo de quehú-marí, que vale tanto como cincuenta, pero que gramaticalmente son cinco-diez.

Si hay quien se haya afligido porque nuestro sistema parlamentario se parece al de los ranqueles, ¡consuélese, pues! (Mansilla, 2006: XXI).

Los cálculos y las nociones de equivalencia comienzan a aparecer ya en las primeras cartas, y su uso se relaciona con la necesidad de explicitar el valor de los sueldos o las raciones recibidas, debiendo para ello entender la relación entre los trabajos realizados, el tiempo transcurrido y la equiparación entre distintos valores llevada a cabo mediante las referencias de la economía monetaria. Así, por ejemplo, en una carta del cacique Isidoro Zumulew al intendente de Arauco, se detalla lo siguiente:

lo cierto es que los cinco casiques que llebo lleban dos mosetones cada uno, hacen el numero de 15 hombres y yo conduco seis hombres, junto conmigo hasen el numero de siete i quince que dije son 22, nesecito el pase para todos ellos, para si US. me proporciona mi biaje en el bapor no sufrir

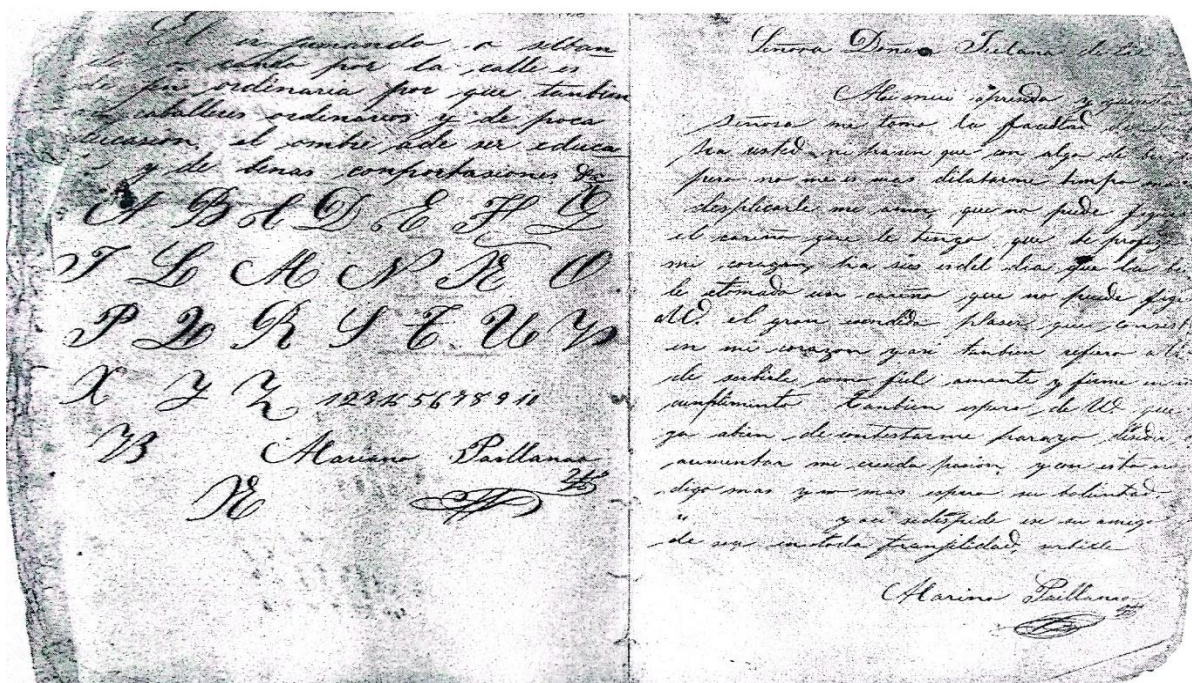
perjuicios, también le suplico me haga favor de mandarme un certificado del tiempo que sirbo que hacen ocho años, como dije a US. desde la muerte del cacique gobernador Bacilio Budaleo; mi hermano, y antesor mio; este ganaba: doce pesos al mes como US. lo sabe i US. me dijo que me asignaba el sueldo de diez pesos cada mes, por esto es que le suplico me mande informe del tiempo q. sirbo ilo q. gano cada mes para en visto de ello a ser yo mi reclamo favor que agradeceria de US. mucho, tambien me resta por desirle me diga sino tiene novedad si los demas compañeros esten buenos, si sus Pueblos estan en sociogo, en esta no hay novedad, yo a mi vuelta de santiago, pasaré a ber a US [...] (Archivo Nacional, Santiago de Chile. Fondo Intendencia de Arauco, vol. 79, s.f., en Pávez Ojeda, 2008: 424, el subrayado es mío).

De esta misiva llaman la atención múltiples cuestiones. En primer lugar, se deduce que el cacique realiza los cálculos al tiempo que escribe la carta («hacen el numero de 15 hombres y yo conduzco seis, junto conmigo hacen el numero de siete i quince que dije son 22») por lo cual, es posible coincidir con Goody en cuanto a que la escritura otorga herramientas propias de la medición constructiva, «transformando efectivamente la naturaleza del proceso de conocimiento» (1987: 28). En segundo lugar, se establece una relación entre tiempo y valor económico —específicamente, valor monetario—, al solicitar el cacique un «certificado del tiempo que sirvo que hacen ocho años» de forma tal que pueda reclamar su sueldo correspondiente a cada mes transcurrido. La misma relación se establece en la carta enviada por Katrülew al intendente Villalón:

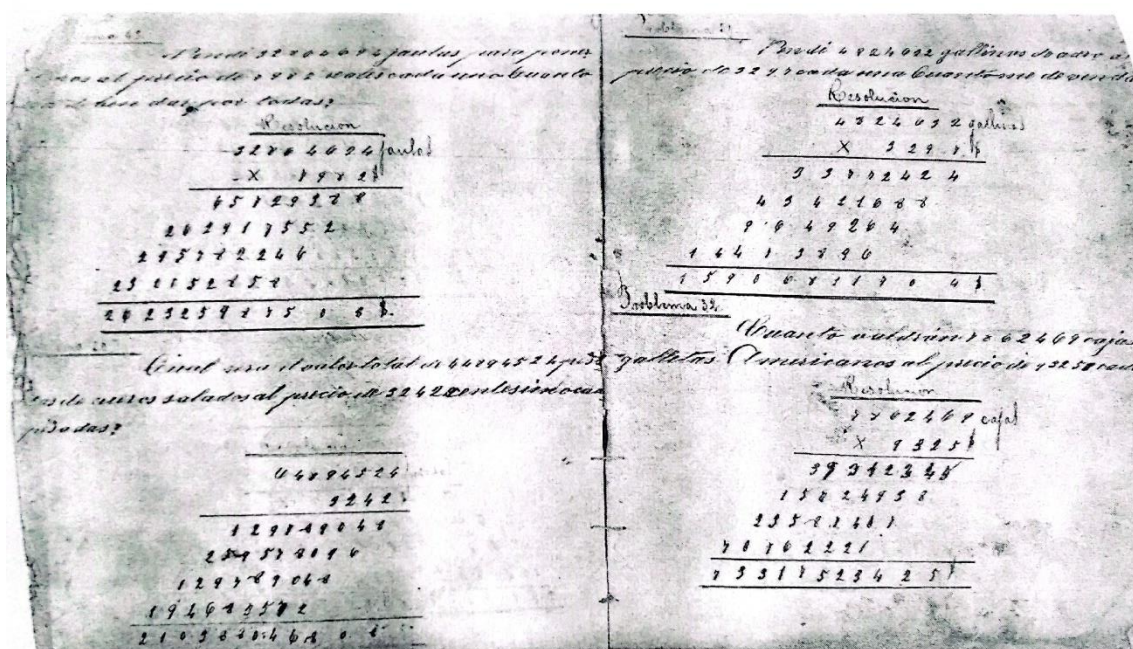
US. tendrá conocimiento de que se nos pasa un diario de tres pesos cincuenta centavos para la manutencion de cincuenta y nueve individuos con inclusion de las familias de cada uno de mis mocetones. La cantidad que queda espresada es la misma que se nos pasaba antes de la última campaña; pero como en esta he traído consigo varios miembros de mi familia que habian podido escaparse del enemigo, y mis mocetones tambien sus mujeres y parientes, el diario anterior ha venido a ser insuficiente puesto que no toca cada uno mas de cinco a ceis centavos; cantidad que US. no dejará de conocer cuan mesquina es aun para el alimento de un niño (Archivo Nacional, Santiago de Chile. Fondo Ministerio de Guerra, 1858-1864: «Correspondencia de Arauco y asuntos de frontera», vol. 457, s.f., en Pávez Ojeda, 357, el subrayado es original de la misiva).

Claro está, la realización de este tipo de operaciones matemáticas es completamente lógica teniendo en cuenta la participación de los indígenas en el sistema de valores propio de los gobiernos argentino y chileno, cuyo uso era subsidiario de la dependencia económica que

éstos tenían a través de la recepción de sueldos y raciones. Evidentemente, como ya señalara E. P. Thompson en su libro *Costumbres en común*, la irrupción de ciertos criterios temporales (por ejemplo, la relación entre horas de trabajo y salario) se relaciona con la adecuación a las exigencias económicas del modelo capitalista. Por demás, tenemos constancia de la existencia de un «cuaderno de cuentas y caligrafía» (según el nombre otorgado por el padre Juan Guillermo Durán) hallados en el archivo de Estanislao Zeballos, pertenecientes al cacicato de los salineros de Kallfukurá. Se trataría de un cuaderno de ejercicios de tipo «escolar». No se sabe exactamente quién habría sido el maestro que lo confeccionó, aunque puede imputársele al escribano Bernardo Namunkurá, sobrino del cacique Kallfukurá, quien habría recurrido a los métodos didácticos que fueron incorporados durante su estancia en la misión de Chile. El cuaderno sería, entonces, propiedad del alumno responsable de los ejercicios, es decir, Mariano Payllanaw (Perna, 2017: 69). Su contenido cuenta, entre otras cosas, con la formulación de cuatro problemas matemáticos y su resolución mediante operaciones de multiplicación, la escala numérica del 1 al 10 y una carta dirigida a «fulano de tal» solicitando el préstamo de una suma de dinero para saldar deudas.



“Cuaderno de Cuentas y Caligrafía”, Abecedario, sistema numeral, firma y modelo de carta. Fuente: Durán (2006) *Namuncurá y Zeballos...* pp. 193.



“Cuaderno de Cuentas y Caligrafía”, Distintos problemas para aprender a multiplicar. Fuente: Durán (2006) *Namuncurá y Zeballos...* pp. 195.

Este sorprendente hallazgo recuperado por Durán demuestra que el aprendizaje de la numeración y los cálculos requería, necesariamente, de un proceso de reflexión pausada y potencial de abstracción permitido por la escritura. Después de todo, al descontextualizar los «datos» de su realidad inmediata y posibilitar su reorganización, se incrementa la visibilidad y se facilita el funcionamiento de los esquemas clasificatorios, sistemas simbólicos y las formas de pensamiento. La escritura fue, entonces, la puerta de entrada a otros procesos de abstracción, vinculadas con la percepción del tiempo y la distancia temporal, así como nociones de equivalencia y cálculo. La pregunta acerca de si estos procesos configuraron una interiorización real de esquemas temporales ajenos (es decir, de lo que Mitchell llamaría cambios *procesuales* por oposición a los cambios *situacionales*) es muy difícil de responder. Sin embargo, haré algunas sugerencias a modo de hipótesis.

Una explicación posible sobre esta cuestión es sugerir que, entre los indígenas que se vieron implicados en este nuevo tipo de relación con la sociedad mayoritaria (por ejemplo, los caciques o los escribanos), se produjo una coexistencia de ambos modelos temporales

expresada en un uso simultáneo (o bien, de una *selección situacional*) o, por el contrario, un proceso de cambio transicional. Del mismo modo, sería lícito suponer que aquellos sujetos que -mayormente por razones de coerción- durante fines del siglo XIX y principios del XX se vieron implicados en ámbitos urbanos y entraron en instituciones como la escuela, tuvieron cada vez mayor contacto con las nociones occidentales de temporalidad y equivalencia.

Ahora bien, si bien no descarto esta posibilidad, me parece más plausible argumentar que el uso del calendario gregoriano, la diferenciación entre días, meses y años, además de la identificación de años particulares con eventos particulares (por ejemplo, los años de la «libertad» y la «independencia») fueron herramientas que los indígenas utilizaron para *categorizar* y *tematizar* cambios que ocurrían cada vez con mayor velocidad e imprevisibilidad. Es decir, no se trata simplemente de movilizar estas categorías temporales para darse a entender en sus comunicaciones con la sociedad mayoritaria, sino al hecho de que las utilizaran para dar sentido a una experiencia temporal que, debido a su dinámica y a la aceleración con la cual ocurrían los hechos políticos, sociales y económicos, era claramente distinguible del pasado. No se trató, entonces, de que la escritura desencadenara una nueva forma de experimentar el tiempo sino, fundamentalmente, de que las secuencias de orden cronológico que referenciaban momentos, fechas y acontecimientos como si fueran objetos ordenados en una línea de tiempo (cuyo uso es posible en gran medida gracias a la escritura) permitían poner en orden una dinámica de acontecimientos que desbordaban las categorías temporales disponibles. En este sentido, el calendario y las operaciones temporales posibles por la escritura constituirían una suerte de código (o *langue*, en términos de la lingüística estructural) que posibilitaría aprehender una temporalidad que, en la experiencia práctica, se presentaba como inestable. Ello no implica que, como sugerí antes, estas referencias hayan sido «interiorizadas» por los agentes que las movilizaron sino, fundamentalmente, como en todo lenguaje, los códigos se vuelven performativos a la hora de describir la experiencia vivida. De esta forma, es perfectamente posible suponer que ambas formas de conceptualizar el tiempo convivieron sin que existiera una contradicción entre ellas, en tanto permitían generar procesos de abstracción diferentes.

4.5. El pedido de Zenón

Llegado este punto, podemos retomar el comentario de Lévi-Strauss referido al inicio. De su afirmación se desprende que las sociedades sin escritura, cuyas herramientas de historicidad serían la memoria y el mito, tienden a la conservación de una estructura, es decir, al interés o el deseo por preservar el pasado en el presente. Claro está, lo que sabemos y hemos desarrollado sobre las sociedades mapuches y tehuelches permite plantear algunas objeciones a esta afirmación.

En efecto, a lo largo del capítulo desarrollé que, para las sociedades indígenas, el conocimiento del «pasado profundo» actúa como una guía que influye en las acciones del presente, las cuales -así como sus protagonistas- serán juzgadas y valoradas según cómo respondieron, de acuerdo al contexto particular, a las enseñanzas de sus antepasados. Sin embargo, la respuesta a estas enseñanzas está lejos de constituir una «obediencia mecánica» a la «norma» (en términos de Durkheim), sino que, en una *situación* determinada, son puestas en juego en relación con la realidad del presente. Así pues, la historia es modificada a la luz del presente (como afirmara Lévi-Strauss), al igual que los protocolos establecidos en el parlamento -cuyo carácter es conservador y estructural- son combinados y reinventados para producir un discurso novedoso. Ahora bien, no creo que esta cuestión haya cambiado sustancialmente en relación con la escritura, sino más bien que ésta última actuó como una herramienta más para registrar aquellas palabras cuyos sentidos afectarían a las siguientes generaciones. A pesar de ello, considero que su incorporación modificó la dinámica de algunos procesos cognitivos, permitiendo nuevas formas de registro y, por lo tanto, de concebir su propia historicidad.

En este sentido, la primera cuestión a señalar es que el uso de la palabra escrita permitió registrar los diálogos, juntas, textos de parlamentos y otros en soportes perdurables. De esta manera, los líderes indígenas podían volver a leerlos indefinidamente, examinar críticamente su contenido, generar copias, solicitar segundas lecturas y, fundamentalmente, hacer circular estos registros a lo largo y a lo ancho de sus propios territorios, creando redes de información posibles sólo por el efecto de las prácticas letradas. La consecuencia de ello fue que la escritura acrecentó un rasgo típico de las formas indígenas de comunicación, tendientes a la colectivización de la información y la toma de decisiones según sus sentidos de autoridad.

Algo similar ocurrió con las prácticas archivísticas. Es indudable que las misivas, papeles, periódicos y otros objetos almacenados constituyeron pruebas que los caciques utilizaron para respaldar su legitimidad en las relaciones interétnicas, por ejemplo, solicitando que los tratados fueran publicados en periódicos distribuidos en Chile y Argentina. Sin embargo, estos archivos fueron registrados respondiendo a un criterio de registro político e históricamente constituido de las alianzas, en el mismo sentido que la institución *lakutun* (es decir, la *entrega* de nombres) común a los grupos mapuches y tehuelches. En esta cuestión la forma de registro indígena será diferente del principio moderno de soberanía estatal, que presentará los archivos como objetos únicamente de interés historiográfico, vaciados y neutralizados de su contenido político. Justamente, este carácter del archivo indígena como registro histórico de las alianzas explica el interés de los estados nacionales por ocultarlo, como efectivamente sucedió a partir del secuestro de los corpus almacenados por los caciques durante las campañas militares. Paralelamente a la conquista militar tendrá lugar la negación de su historicidad, a través del robo de los registros que daban cuenta de su existencia como sociedades políticamente autónomas.

¿Qué puede decirse en relación con la división entre mito e historia, y la influencia de la escritura en este sentido? En primer lugar, considero que esta relación, más que expresarse en términos de dicotomía, se presenta en forma complementaria. En efecto, es probable que las pinturas rupestres, la voz de los ancianos y la experiencia de seres que no pertenecían al mundo de los vivos, actuaran como resguardo de un tipo específico de memoria, que podríamos señalar como «mítica», o bien «memoria cultural», es decir, aquella que tendría su base en el pasado remoto y en las construcciones identitarias de la comunidad. La escritura, según creo, no modificó ni entró en contradicción con esta forma de registro. Más bien la complementó, registrando los hechos que ocurrían en el pasado reciente y el presente, es decir, en una temporalidad aún en desarrollo, «acelerada» en el sentido koselleckiano y por su propia dinámica, inasequible. La temporalidad registrada por la escritura aún no podía integrarse a otra forma de memoria, y encontró en los escribanos indígenas y en los archivos de los líderes la forma de ser resguardada para el acceso de las próximas generaciones. Este, sin embargo, fue cortado de raíz por el secuestro de los corpus durante las campañas de exterminio.

A pesar de ello, habida cuenta de la importancia histórica, política y legal de estos documentos, los líderes indígenas continuaron produciéndolos durante el siglo XX, transcribiendo sus parlamentos y reuniendo lo necesario para sostener sus reclamos. Así, con la creación del Congreso Araucano a partir de 1920 (el cual nucleaba a la Federación Araucana de Manuel Aburto Panguief y la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, fundada en 1910) proliferó también una «pulsión del registro» (Menard y Pávez, 2005), tendiente a la conservación escrita de los parlamentos, acuerdos, discusiones y actividades del Congreso, además de un «registro civil» autónomo de la población mapuche, donde se anotaban los matrimonios llevados a cabo según «ritos indígenas» no reconocidos por el gobierno. Esta pulsión escritural llevará al Congreso a buscar adquirir una imprenta propia y a producir actas y circulares de forma sistemática, hasta publicar un órgano manuscrito en 1935, la *Revista de la Federación Juvenil Araucana*. Así, el Congreso como institución y como forma de representación política indígena se articuló como una forma histórica y política de escritura.

A pesar de ello, debido a la consolidación del dominio del Estado, fue el principio estatal de soberanía y por lo tanto su lógica archivística la que prevaleció. Tanto los documentos indígenas como sus objetos, fotografías y sus propios cuerpos se transformaron en archivos que, según la lógica estatal, daban cuenta del pasado prístino de las naciones argentina y chilena antes de la llegada de la «civilización». De esta manera, los reclamos políticos y territoriales indígenas debieron utilizar un lenguaje propio del archivo estatal, demostrando relaciones de filiación, propiedad legal y herencia para acceder a los derechos propios de la ciudadanía moderna.

Esto ocurrió, por ejemplo, con el destino de la familia del cacique gñüna kune Pitchalau. El mismo había sido líder de una parcialidad radicada en Yaguilka Ajwai, visitada por el perito Moreno en 1879. Según comenta Harrington, en 1883 una vez fallecido el cacique, su nieto político Zenón Gómez recorrió el trayecto desde el Territorio Nacional de Chubut hasta Buenos Aires con unos papeles vinculados con él y su familia «con la falsa esperanza de desarrollarlos 'ante el gobierno' para probar la legitimidad de su demanda acerca de una fracción de tierra fiscal, en Chubut, de la que es usuario hace años» (Harrington, 1947: 270). Los papeles eran distintas misivas que su abuelo había intercambiado con su «buen amigo» el Teniente Coronel Lino de Roa, en las cuáles el último afirmaba encontrarse a su

disposición para servirle, y mencionaba sus intenciones de visitarlo en Valcheta. También, le comentaba las noticias sobre Namunkurá entregándose al gobierno, y su posible retiro a Buenos Aires con una licencia. Claro está, para Harrington la idea de que estos papeles tuvieran algún tipo de legitimidad era ridículo, y desde el punto de vista de la lógica archivística estatal tenía razón. Sin embargo, el razonamiento de Zenón tenía sentido dentro de una visión del archivo como un registro de alianzas. En efecto, lo importante era demostrar la relación que su abuelo, uno de los últimos caciques tehuelches autónomos, había establecido con uno o varios funcionarios del gobierno, lo cual daba cuenta de su autoridad como líder de la comunidad. Ese reconocimiento, según consideró, era suficiente para establecer sus derechos sobre una colonia agrícola, como había ocurrido algunos de los caciques capturados o rendidos ante el gobierno. El archivo de Zenón era, entonces, un registro que en otra época habría dado cuenta del potencial de Pitchalau como partícipe de una red de relaciones que lo posicionaban como un interlocutor válido ante el gobierno. Sin embargo, una vez consolidado el poder del Estado, este tipo de alianzas dejaron de ser reconocidas y fueron negadas de forma sistemática. Continuarían, a pesar de todo, siendo registradas en los heterodoxos archivos indígenas. Para el archivo estatal, sin embargo, la historia indígena constituía una página olvidada.

CAPÍTULO V

Reflexiones finales

«Pero hay que hacer una salvedad: Aburto no escribió como lo haría un escritor profesional, él no era un literato. Su escritura exuda estilo, pero no está preocupada por el estilo, Aburto piensa en la posteridad, pero no en la gloria de las letras. Las preocupaciones de Aburto no son estéticas sino políticas, y aunque rara vez registra de forma directa sus emociones y pensamientos, porque todo en él es acción, al igual que el Quijote, que no quería ser gracioso y para quien su periplo era cuestión de vida o muerte, Aburto también puede hacer reír».

Danay Marimán Catrileo, *Profanar la escritura mapuche*, 2019.

5.1. ¿Cuánto hay de «indígena» en la escritura indígena?

Cuando Francisco Inalikang –el sacerdote mapuche alfabetizado y ordenado a fines del siglo XVIII– comenzó a poner en práctica sus conocimientos lecto-escriturales, fue por entender que el contexto lo requería, en tanto la comunicación diferida era la forma más eficaz de mantener el contacto con el bando independentista argentino (principalmente, con el General San Martín). Asimismo, podemos pensar que, para la mayoría de los escribanos indígenas del siglo XIX, utilizar la escritura nunca dejó de ser una decisión que los distanciaba de sus formas tradicionales de comunicación y registro (y que, además, generaba desconfianza entre sus pares), pero que podía justificarse atendiendo a la dinámica de las relaciones políticas.

Ahora bien, entre fines del siglo XIX y principios del XX, destacados personajes como Ceferino Namunkurá –hijo del longko Namunkurá y de la cautiva Rosario Burgos– y el líder y escritor Manuel Aburto Panguilef –fundador del Congreso Araucano– utilizaron también la escritura, el primero para difundir la religión cristiana en sus tierras luego de su paso por el Vaticano, y el segundo como parte de un proyecto autonomista y de preservación cultural y política del pueblo mapuche. No se trataba ya, únicamente, de un uso vinculado a las «relaciones exteriores» o bien de un proceso de «selección situacional» (como argumenté en el capítulo III), sino más bien de un uso sistemático donde, en el caso del Congreso, cada acontecimiento era registrado de forma programática y difundido entre la propia población

indígena, no ya en castellano sino en una variante del mapuzungun redactado por medio del alfabeto latino. Aquello objetado por Segundo Katrüel en 1860, acerca de la negativa de las escuelas a transcribir y enseñar la lengua indígena, sólo se cumplió con posterioridad a las campañas de exterminio, por medio de los grupos religiosos del SANS. La reconstrucción de la memoria colectiva por medio de la escritura, su uso hacia el interior de la sociedad indígena, el registro de nombres propios y tradiciones otrora únicamente transmitidas oralmente, todo aquello impensado a principios del siglo XIX no sólo era una realidad, sino además parte activa del proyecto de preservación de la autonomía política y cultural indígena.



Fotografía. Manuel Namunkurá (centro), acompañado de sus hijos Julián (izquierda) y Ceferino (derecha). Buenos Aires, 1905. Fuente: Archivo General de la Nación.

Así pues, llegado a este punto no caben dudas que la incorporación de la escritura generó, para las sociedades indígenas, transformaciones que afectaron tanto a las «relaciones exteriores» como a las formas de construcción de autoridad, representación y registro presentes hacia el «interior» de los cacicazgos. Los cambios generados por la escritura, si bien no estuvieron ausentes de continuidades con prácticas previamente existentes, no pueden dejar de reconocerse. Empero, cabe preguntarse: ¿cuál es la naturaleza de estos cambios? ¿qué estatus les corresponde? ¿se trata de cambios superficiales en los modos

operacionales de relacionarse con otras entidades políticamente autónomas o bien, por el contrario, de transformaciones que afectan a la lógica interna de las comunidades, a una cierta *sustancia*? Por demás, ¿existe tal cosa como una sustancia, o bien, una lógica diferencial que distingue a las sociedades indígenas –y, por lo tanto, que nos permitiría hablar de prácticas de escritura *específicamente* indígenas? Este último interrogante refiere a una cuestión nodal del quehacer antropológico e histórico, a saber, el carácter ontológico de la diferencia, expresado en la tensión entre universalismo y particularismo.

Al mismo tiempo, problematizar la cuestión del cambio implica interrogarse por el motor de la historia. Tradicionalmente, la pregunta acerca del cambio en sociedades indígenas estuvo ausente, por considerarlas estáticas y aprisionadas en estructuras inamovibles de pensamiento y acción que garantizarían la repetición o conservación constante del sistema. Así, por ejemplo, Edmund Leach en su etnografía *Sistemas políticos en Alta Birmania* sostuvo que los sistemas de categorías de pensamiento eran necesariamente conservadores (debido a su lógica interna, tendiente a relacionar conceptos entre sí), y por lo tanto no adaptados para modelar o concebir el cambio. De manera similar, para Pierre Clastres (2013) [1974] las sociedades «primitivas» eran orgullosas, homogéneas e independientes, y la razón de su conservadurismo era garantizar la indivisión interna de la comunidad, promoviendo las fuerzas centrífugas que dificultaban la unificación bajo el signo del Estado. Por supuesto, ninguno de estos autores negaba que los cambios ocurrieran, sino que pretendían argumentar de qué manera las sociedades indígenas los incorporaban a un sistema pretendidamente resistente al cambio. Ya mencioné esta cuestión en el capítulo anterior, a propósito de la división inaugurada por Lévi-Strauss entre sociedades «frías» y «calientes». En efecto, esta distinción no encubría el curso de los acontecimientos, sino que señalaba de qué modo las sociedades tribales pretendían anular la historia, remodelando e incorporando los cambios *como si* fueran meras repeticiones de un patrón establecido circular, transformando cualquier variabilidad en una repetición recurrente de un esquema cíclico fijo. Así pues, la pregunta por la cultura y la diferencia es también la pregunta por el cambio. ¿Cómo explicar entonces la variación en la estructura en sociedades cuya «lógica» (ya sea que le llamemos sistema, categorías de pensamiento o cultura) tendería no a la transformación, sino a la conservación o bien, como reza el principio de identidad, a mantener la igualdad respecto de sí mismas?

Por demás, aun cuando gran parte de este interrogante ya fue respondido en el capítulo III, al distinguir entre cambios situacionales y procesuales, ahora interesa preguntarnos cómo estos cambios fueron evaluados y tematizados por las propias sociedades indígenas que (tal como se abordó en el capítulo IV) interpretan los acontecimientos presentes en función de una serie de disposiciones heredadas del pasado, que actúan a modo de guía a través de la voz de la comunidad y de entidades no-humanas. ¿Cómo fue incorporada la escritura teniendo en cuenta la existencia de estas disposiciones morales? ¿Continuó siendo una excepción razonable debido al contexto o bien, se transformó en *algo más*? ¿Cómo conciliar, en términos de Marshall Sahlins, la *cultura* (es decir, un conjunto de categorías disponibles mediante las cuales se percibe y evalúa la realidad) con la *historia*, por definición impredecible, sometida y movilizada por la transformación permanente?

Según los principales pensadores estructuralistas, la tendencia en la mayoría de las sociedades con órdenes tribales (y en esto coinciden tanto Lévi-Strauss como Sahlins) es a interpretar los acontecimientos como incidentes predecibles de un patrón cíclico fijo. En las sociedades que han pasado por la modernidad capitalista, en cambio, la historia es concebida a partir de un tiempo lineal e irrepetible, que actúa como un código expansivo y abierto, a partir de los acontecimientos que él mismo genera. A pesar de ello, los cambios ocurren en sociedades de cualquier tipo, y por esa razón Sahlins consideró necesario explicar cómo una argumentación estructuralista podía dar cuenta de las mutaciones experimentadas por las jefaturas tribales, generando así una suerte de “historia estructural” (Kuper, 2001: 205). Lo fundamental de su argumento, esbozado en los libros *Islas de Historia* (1977) y *Metáforas Históricas y Realidades Míticas* (1981), es que las sociedades tribales actúan en base a sistemas simbólicos expresados en sus mitos (que serían la esencia condensada de su cosmología), y que éstos últimos constituyen tanto una explicación del pasado como una guía para el futuro. Claro está, los acontecimientos del presente a menudo modifican las estructuras de los mitemas, aun cuando por ausencia de la escritura no podamos dar cuenta de estos cambios, tal como mencionamos a propósito de Goody en Capítulo I.

Así pues, en el argumento de Sahlins la oposición entre estructura (o bien, cultura) y acontecimiento (historia) se revelaba como una ilusión, puesto que la primera debía dejar sitio, necesariamente, a las acciones tácticas de las personas individuales, así como a eventos exteriores completamente impredecibles, e incluso a la irrupción de las fuerzas naturales.

Como resultado, la cultura y los relatos míticos que la sostenían eran lo suficientemente flexibles como para permitir la existencia de hechos imprevisibles, constituyendo no una estructura estática e inmune a los cambios sociales (como afirmara Lévi-Strauss), sino una forma de mito-praxis, es decir, «una serie de relaciones históricas que reproducen a la vez las categorías culturales tradicionales y les dan nuevos valores a partir del contexto pragmático» (Sahlins, 2008b: 121). Ahora bien, si los acontecimientos novedosos son interpretados en función de categorías culturales ya existentes, ¿cómo es que los individuos las trascienden? ¿no se trata, como afirmara críticamente Sherry Ortner, de un modelo donde el cambio social acontece *a pesar* de las intenciones de las personas particulares?

La respuesta se encuentra en las páginas de *Metáforas Históricas*. La intención de Sahlins, como he mencionado, era formular un análisis estructural que tuviera en cuenta la historia y la irrupción de acontecimientos concretos, es decir, en términos de De Saussure, la dialéctica entre sincronía (el análisis sistémico, el lenguaje [*langue*]) y la diacronía (el acto concreto, el habla [*parole*]). En efecto, así como la gramática de la lengua establece un conjunto de categorías disponibles para percibir la realidad (como lo hace, para Sahlins, la cultura), la expresión del habla (o bien, el acontecimiento concreto) es siempre variable, ya que se encuentra condicionada por accidentes externos. Así pues, del mismo modo que el encuentro de la estructura gramatical con la palabra genera una reevaluación del signo, el encuentro de la cultura con el acontecimiento histórico deja a disposición de los actores sociales la posibilidad de reevaluar las concepciones culturales, e interpretarlas en relación al contexto en el cual se actúa. Como resultado, la cultura actúa como una suerte de prisma a través del cual se interpreta y experimenta la realidad, pero en la práctica, teniendo en cuenta la imprevisibilidad de los acontecimientos, la misma se ve sometida a reordenamientos contingentes y relaciones instrumentales que afectan sus valores «semánticos» transformando, finalmente, la estructura. De esta manera, Sahlins no sólo se distancia de la interpretación estructural ortodoxa (de la cual, sin embargo, sustrae las bases de su argumento), sino que logra de forma efectiva conciliar estructura e historia. La cultura provee, por lo tanto, categorías y signos mediante los cuales la realidad es experimentada, pero los sujetos sociales los reproducen de acuerdo con sus esquemas orientados de medios y fines. Los presupuestos culturales, por lo tanto, no determinan un resultado invariable, sino que limitan el universo de lo socialmente establecido. La realidad, sin embargo, conserva una

dosis de imprevisibilidad que trasciende a las propias herramientas que permiten aprehenderla.

Así pues, en resumen: 1) los sujetos operan siguiendo una cierta razón práctica y de acuerdo con sus intereses, pero lo hacen a partir de un determinado conjunto de categorías y conceptos mediante los cuales perciben y experimentan la realidad; 2) de forma tal que detrás de su percepción de acontecimientos novedosos opera una estructura que da sentido a la interpretación de los mismos; 3) sin embargo, el encuentro de la estructura con una realidad variable y condicionada por acontecimientos externos genera una reevaluación de las concepciones culturales, quedando estas sujetas a reordenamientos y permitiendo, por lo tanto, la transformación de la realidad. Este es, según creo, un marco fundamental para repasar y comprender la mayoría de los procesos y acontecimientos narrados en esta tesis, iniciados a partir del siglo XVI con la llegada de los españoles al área Arauco-Pampeano-Patagónica.

5.2. Caminos inciertos

Podemos retornar, ahora sí, al interrogante acerca del cambio en las sociedades indígenas. Para el caso mapuche-tehuelche, como mencioné en capítulos anteriores, las transformaciones ocurridas como resultado de la llegada de los españoles no sólo constituyen una realidad de hecho, sino que se trata de una cuestión ampliamente tematizada por las propias comunidades. En efecto, en el caso mapuche el tiempo histórico distingue entre el «tiempo pasado» (*kuifi*), un momento de vida plena cuyos valores actúan de guía moral para el presente, y un «aquí y ahora» (*fau, feula*), caracterizado por un alejamiento de las antiguas costumbres, en gran medida como resultado del sometimiento al poder estatal.

Así pues, no se trata de que en las comunidades indígenas las categorías de conocimiento no sean lo suficientemente flexibles para permitir el cambio sino, más bien, que el orden tradicional es un orden deseable que actúa como un «deber-ser», según el cual las transformaciones del presente son evaluadas y consideradas. Al mismo tiempo, las prescripciones morales recibidas de sus antepasados no son simplemente un modo de afirmación de las prácticas culturales existentes sino, por el contrario, un espacio donde la deliberación personal y subjetiva establece una mediación con esa herencia cultural recibida

(Humphrey, 1997). Así pues, los preceptos morales de las sociedades indígenas no se resignan a un conjunto de estructuras y prácticas reproducidas “mecánicamente” (por utilizar una expresión de Durkheim), sino que representan enseñanzas que son actualizadas según el contexto. En este sentido, podemos replicar el análisis que formulara Sahlins acerca de la relación entre acontecimiento y estructura al referirse a los relatos míticos:

Los incidentes míticos constituyen situaciones arquetípicas. Las experiencias de los protagonistas míticos célebres son reexperimentadas por los vivos en circunstancias análogas. Más aún, los vivos se convierten en héroes míticos (Sahlins, 1985: 14).

Se trata, nuevamente, de la distinción entre *langue* y *parole*. Si, por un lado, los líderes indígenas eran evaluados según cómo habían respondido, de acuerdo al contexto, a las enseñanzas de sus antepasados (estructura, *langue*), al mismo tiempo el accionar de individuos excepcionales como Kallfukurá (*parole*) podía inscribirse en las enseñanzas transmitidas a las siguientes generaciones, aun cuando su valoración acerca del legado de este líder fuera controvertida. En palabras de Delrio:

Desde esta construcción de sentido, por ejemplo, el “tener dos corazones”, algo que fuera atribuido a un lonko renombrado como Kalfukura, y que para algunos autores formara parte de la aureola de prestigio que rodeaba a la construcción de poder efectivo de dicho cacique, no podría ser interpretado como un valor positivo que hable del prestigio de una persona. No obstante, puede ser considerado como algo tolerable como excepción coyuntural, especialmente cuando esto es recordado y transmitido como enseñanza. Al mismo tiempo, estos episodios de concentración de poder -o cuando se hizo necesario tolerar el “tener dos corazones”- son ubicados en el devenir como momentos que se han alternado en el tiempo, no como experiencias deseables o aconsejables a las siguientes generaciones. Podríamos preguntarnos si no es acaso una forma de describir el entrar y salir de Kalfukura de los diferentes regímenes de valor e historicidad (Delrio, 2012: 155-156).

Ahora bien. Es indudable que las propias sociedades indígenas conciben la posibilidad del cambio y aún la necesidad de determinados comportamientos que, actuando en contra de las normas o consensos establecidos, son tolerables como excepciones coyunturales. Desde luego, el grado de tolerabilidad dependerá en gran medida de los resultados de estas “desviaciones”, es decir, de la capacidad del líder para guiar correctamente a su pueblo. El haber actuado en contra de las enseñanzas heredadas sin lograr beneficios para la comunidad,

o acumulando riquezas o poder a costa de ella, no sólo era una conducta ampliamente repudiada, sino que podía resultar en consecuencias severas. En este sentido ubicamos aquella explicación del longko Mariano Rosas al comandante Mansilla cuando éste le interrogara las razones por las cuales no construía (pudiendo hacerlo) una casa de ladrillo:

Los indios somos gente franca y sencilla, no hacemos ceremonia con los amigos, damos lo que tenemos, y cuando no tenemos pedimos. [...] Ya ve cómo vivimos. Yo no he querido aceptar su ofrecimiento de hacerme una casa de ladrillo, no porque desconozca que es mejor vivir bajo un buen techo que como vivo, sino porque, ¿qué dirían los que no tuviesen las mismas comodidades que yo? Que ya no vivía como vivió mi padre, que me había hecho hombre delicado, que soy un flojo (Mansilla, 2006: XXXVI).

Claro está, es a partir del siglo XVIII especialmente cuando la preocupación por mantener las enseñanzas del pasado y conservar las costumbres tradicionales adquirió una nueva dimensión, como resultado del avance del wingka de forma considerable sobre sus territorios, por ejemplo, a partir la extensión de la frontera bonaerense a lo largo del Río Salado. En este punto, el sostenimiento de la autonomía política y cultural se vio entremezclado con la soberanía territorial, en vista de la nueva escalada de incursiones, instalación de fortines militares y estrategias de cooptación que comenzaron a tener lugar sobre territorio indígena, por parte de distintos agentes con mayor o menor incidencia del Estado colonial, y luego de los gobiernos republicanos. Fue en este momento cuando, según considero, la disyuntiva entre reproducción y cambio cobró una nueva dimensión. De este modo, para los caciques las alianzas políticas, las remesas recibidas, los títulos militares adoptados, el idioma castellano y los tratados constituyeron, en todo momento, estrategias y dispositivos destinados a mantener un orden: el propio. Los líderes que guiaron a sus comunidades hacia acuerdos con los cristianos nunca dejaron de evocar las enseñanzas de sus antepasados, aún como explicación o justificación de la forma en la cual sus acciones se inscribían en un hacer colectivo.

Que ese orden se viera trastocado como resultado del tipo de relaciones asimétricas que las comunidades establecieron con los poderes estatales dependió, en gran medida, del grado en que esas incorporaciones comenzaron a afectar los esquemas orientados de medios y fines de los sujetos indígenas. Esto es, como he sostenido hasta el momento, lo que ocurrió con la

apropiación de la escritura. Al incorporarla como una herramienta ajena pero tolerable y necesaria a razón de la coyuntura, los líderes indígenas y los secretarios letrados pretendieron adaptarse al contenido de un sistema político en progresiva transformación, sin dejar de perseguir en todo momento la conservación de su autonomía y sus costumbres. Sin embargo, al adentrarse los caciques cada vez más en las lógicas propuestas por la cualidad letrada se encontraron, asimismo, mellando los cimientos de su propio sistema político.

He mencionado que, durante los siglos XVI y XVII, cuando las órdenes religiosas se volcaron a la tarea de enseñar el castellano y la escritura a los grupos indígenas, se encontraron con reacciones tendientes a la indiferencia, cuando no al rechazo. Se trató de un proceso similar al descrito en *Metáforas históricas*, a saber, la presencia de una situación novedosa, que en la práctica fue interpretada estereotípicamente de acuerdo a las categorías culturales disponibles. Así, tanto para mapuches como para tehuelches, la inscripción de palabras y, fundamentalmente, de nombres propios en el papel, no era otra cosa que una marca que entrañaba en peligro de la representación mágica. Para aquellos que, en el mejor de los casos, no llegaron a esta conclusión, el aprendizaje de la escritura no representaba más que la oportunidad de –tras una estadía con los padres religiosos– acceder a bienes de consumo (los famosos *vicios*) con los cuales retornarían a sus *tolderías*. Esta concepción únicamente cambió cuando algunos de los principales líderes comenzaron a percibir la utilidad de las prácticas letradas como herramientas que les permitirían posicionarse de forma preferencial como interlocutores ante los distintos gobiernos y bandos *winkga* en disputa (unitarios y federales, liberales y ultramontanos, etc.), logrando a cambio acuerdos políticos y acceso a remesas y bienes que les permitían apuntalar su prestigio frente a sus seguidores. De este modo, el aprendizaje de la escritura, que para las órdenes religiosas representaba uno de los principales medios de transmisión de la palabra de Dios y de la civilización, tenía un significado completamente distinto para los líderes indígenas. Al incorporar agentes letrados y enviar a sus hijos a escuelas religiosas para aprender la palabra, los caciques no buscaban integrarse al sistema político español sino, todo lo contrario, incorporar una herramienta que les permitiría seguir conservando su autonomía y que, si bien no les reportaba prestigio en el sentido tradicional, permitía acceder a beneficios inaccesibles para aquellos líderes que se mantuvieran al margen del gobierno.

De todas formas, si el peligro de la representación mágica fue, al menos para los grupos de indígenas letrados, prontamente superado a razón de la reevaluación acerca de su utilidad práctica, en el terreno de la representación política la escritura comenzó a transformar progresivamente las relaciones sociales. En primer lugar, porque introdujo un tipo de especialización y división del trabajo que jerarquizó a los agentes con habilidades lecto-escriturales. Si bien podría pensarse que, para las sociedades indígenas, la capacidad de escribir no aportaba prestigio en un sentido tradicional, no cabe duda que el ascenso de muchos secretarios y caciques indígenas durante el siglo XIX se vinculó, de alguna forma u otra, con el acceso a ciertas dinámicas del mundo letrado. Fue el caso de Bernardo Namunkurá quien, habiendo demostrado sus dotes como escribano, fue nombrado cacique secretario, el rango más alto obtenido por un escribano en una parcialidad mapuche. Esto le valdría formar parte de la tríada (junto con Namunkurá y Rewmay) que, luego de la muerte de Kallfukurá en 1873, lo sucedería en el cacicazgo de Salinas Grandes. Al mismo tiempo, es imposible entender el ascenso de personajes como el líder tehuelche Casimiro Biguá sin la presencia de sus secretarios, Doroteo Mendoza, el desertor Mena y George Musters, mediante los cuales pudo incrementar sus contactos con los gobiernos argentino y chileno, siendo reconocido en algún momento de la década del 50 como capitán del ejército por el presidente chileno Manuel Bulnes, y en 1965 nombrado jefe principal de los tehuelches y teniente coronel del ejército argentino. La propia dinámica de construcción de poder y adquisición de prestigio se vio afectada, no porque la escritura tuviese algún valor intrínseco para las comunidades indígenas, sino porque el carácter asimétrico de las relaciones de poder en favor de los poderes estatales la convertía en un medio para obtener beneficios. Tal como han descrito Foerster y Vezub (2011), el hecho de que las autoridades nacionales prefirieran cacicazgos centralizados para las negociaciones, sumado a la creciente dependencia de los líderes hacia las raciones entregadas por el gobierno, generó que una lógica de don y contra don diera paso, progresivamente, a una lógica del «Leviatán» donde las formas estatales terminaron por imponerse. En este contexto, el uso de la escritura permitía incrementar los medios de control al alcance de los líderes –potenciando, por ejemplo, su rol de receptores y procesadores de información proveniente del exterior–, pero también mantener a raya a sus seguidores a partir del uso de firmas y pases escritos como instrumento para controlar la movilidad, y garantizar que sólo aquellos que portaran el permiso o la firma de un

determinado cacique fueran reconocidos por los funcionarios de la frontera, y también por otros líderes indígenas. Así, el uso de la escritura para potenciar las facultades consultivas del cacique fue transformando, progresivamente, su autoridad tradicionalmente consultiva hacia una forma más deliberativa y decisional aun cuando era legitimada, en última instancia «de abajo hacia arriba».

Por otro lado, si bien he sostenido que el uso de la escritura no modificó sustancialmente la dinámica de toma de decisiones (que continuó siendo regida por los parlamentos y las juntas), es un hecho que el dominio del mundo letrado por parte del cacique y su secretario permitieron, en gran medida, un cierto privilegio y ventaja en el acceso a la información, que posibilitó a los líderes indígenas decidir qué comunicar y en qué momento hacerlo, pudiendo además leer y releer constantemente las cartas recibidas antes de tomar una decisión al respecto. En este contexto, la posibilidad de que los agentes letrados –sobre todo si estos no eran indígenas, como el caso de Guinnard o Musters– tergiversaran o utilizaran la escritura de forma malintencionada (utilizando a su favor la ignorancia de las letras del resto de la parcialidad) estuvo siempre a la orden del día y fue un tema de desconfianza recurrente en los grupos indígenas. Así pues, al utilizar la escritura para representar a segmentos cada vez mayores de parcialidades indígenas frente al Estado, los líderes alentaron, aún sin perseguir esa intención, algunas dinámicas tendientes a la individualización y a formas de representación acordes con la cualidad letrada.

Algo similar ocurrió con las formas de registro y memoria. Al conservar y registrar las misivas, papeles, periódicos y otros objetos en distintos archivos, los caciques buscaban respaldar su legitimidad en las relaciones interétnicas, utilizando los registros para cotejar los acuerdos e incluso solicitando que algunos tratados fueran publicados en periódicos de Chile y Argentina. Este tipo de prácticas generaron una acumulación de registros que, si bien serían sustraídos por los ejércitos militares que batieron a los principales caciques a partir de la década de 1870, constituyeron una forma de narrar y registrar las alianzas y relaciones políticas indígenas históricamente constituidas. Estas formas de registro continuarán durante el siglo XX cuando Manuel Aburto Panguilef, a través del Congreso Araucano, comenzará a transcribir todos los parlamentos, acuerdos, discusiones y actividades del mismo, además de crear un registro civil autónomo de la población mapuche, en abierta rebeldía contra la lógica archivística del Estado chileno.

Así pues, considero que si lo que entendemos por cultura (siguiendo a Sahlins) es un conjunto de categorías convencionales con las cuales las personas interpretan la realidad (algo así como un conjunto de valores semánticos), los elementos como la escritura que, a primera vista, parecen «transformarla», son en realidad significantes sociales susceptibles de evaluación pragmática. La escritura no fue en sí misma la responsable de los cambios en las sociedades indígenas sino, fundamentalmente, un *recurso* mediante el cual las nuevas relaciones políticas, sociales, administrativas y diplomáticas se vieron reflejadas y ejecutadas. Empero, su uso tuvo como consecuencia una serie de intervenciones en gran medida impredecibles y no contempladas previamente, dado que sus significados se fueron modificando a través del tiempo, a partir de la evaluación que los distintos agentes generaron a partir del contexto. La cultura no es, pues, inmóvil, y si bien constituye un prisma de significados que ordena los eventos históricos, al mismo tiempo, éstos permiten un reordenamiento en función de intereses particulares en gran medida inconmensurables. En este sentido, resulta apropiado retomar lo argumentado por Jean y John Comaroff acerca de la naturaleza de los intercambios culturales. Según los autores, las situaciones de contacto cultural en ocasiones comienzan con momentos ambiguos e indefinidos, durante los cuales las personas discernen actos y hechos, pero no pueden ordenar descripciones narrativas o articular concepciones del mundo en torno a estas nuevas situaciones. De este modo, la escritura se transformó en un significante que, habiendo ingresado a las sociedades indígenas como parte de un dispositivo de disciplinamiento de la política de frontera, fue remodelado y puesto a fines simbólicos y prácticos previamente imprevisos, generando un lenguaje que, con el tiempo, se transformó en un recurso para la conservación de la autonomía política y la unidad cultural.

5. 3. Epílogo: Manuel Aburto y el archivo como *corpus*

Con más de doscientos cuadernos redactados, además de los miles de documentos pertenecientes a la Federación Araucana, podemos sugerir con toda certeza que Manuel Aburto Panguilef fue la autoridad política mapuche con mayor volumen producción escrita, al menos hasta su fallecimiento a mediados del siglo XX. Ninguna temática le fue ajena: sus escritos registraron reuniones y acuerdos políticos, pleitos judiciales, registros «civiles» (matrimonios, nacimientos) indígenas autónomos en relación con el poder estatal, noticias y

tratados espirituales, e incluso transcripciones y descripciones de sus propios sueños y los de su extensa parentela.

La práctica escritural de Aburto condensa, en algún sentido, la mayoría de las tensiones que tuvimos ocasión de reseñar en esta tesis. Su propio apellido, recordemos, remitía a un acto de escritura y de inscripción al serle entregado (*laku*) por el comisario de naciones Francisco Aburto, principal aliado wingka de su abuelo José Ayñamco. Su pluma refleja, de igual modo, la inconmensurabilidad de dos mundos, que en sus escritos por momentos se vuelven indistintos. Porque Aburto fue, para algunos, el principal artífice de la preservación «cultural» del pueblo mapuche, y de conservación de sus espacios simbólicos de reproducción y representación. Pero su nativismo (por llamarlo de algún modo) no era un retorno idealista hacia el *kuiñi*, sino una propuesta política nacida de los conflictos, tensiones y alianzas del siglo XIX. Habida cuenta de la pérdida de la soberanía territorial indígena como resultado de las campañas de exterminio «la marca [identitaria] se desplazó del territorio al cuerpo, [y] para que esto fuera posible se requirió de una maquinaria burocrática que inscribiera esta práctica en el soporte corporal» (Mernard, 2003: 7). Panguilef fue quien, devenido en *werken* y archivista, cargó en su persona la responsabilidad del registro, cumpliendo el rol de garante de la memoria colectiva que históricamente había recaído en los ancianos más memoriosos. El archivo de Aburto fue, en todo sentido, un *corpus*, entendido como una recopilación extensa y catalogada de datos y, de forma más literal, como un cuerpo en movimiento, cuyo carácter era necesariamente nómada por contraponerse al registro inerte del Estado.

La suya fue, sin duda, un tipo especial de escritura, atenta al registro contingente de las alianzas (al igual que el *lakutun*), al tiempo que incorporaba a su universo estratégico una lógica archivística cuasi-estatal, que amparaba su legitimidad no sólo en la tradición oral, sino en un tipo de inscripción legal materializada. No renunciaba, en este sentido, a lógicas occidentales de escritura, pero se mantenía en abierta confrontación con el dominio estatal de la palabra. Sus registros eran tanto personales como transmisiones de conocimientos colectivos y anónimos de longkos, ülmenes y machis, de forma tal que desdibujaba la distinción entre lo individual y lo colectivo. Así pues, todas las (aparentes) oposiciones que me propuse vislumbrar salen a la luz en la producción de este líder, y por ese motivo me pareció oportuno finalizar la tesis con un comentario sobre ella. El hecho de que no pueda

definir, ni siquiera ahora, si podemos referirnos a un tipo de escritura «nativa» u «occidental», «individual» o «colectiva» o bien, «estatal» o «contra-estatal», demuestra lo lejos que me encuentro aún de comprender la «escritura indígena», suponiendo que exista algo como tal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, Susana, “Cambiando la perspectiva: cautivos en el interior de la frontera”, *Mundo Agrario*, Vol. 7, Núm. 13, Buenos Aires, 2006.
- Aguirre, Susana, “Entre lo propio y lo ajeno. Los migrantes indios en Buenos Aires a fines del periodo colonial”, *Revista TEFROS*, Vol. 10, Núm. 1-2, Río Cuarto, 2012.
- Archetti, Eduardo, “Saberes, poder y desarrollo. El caso de la producción de cuyes en las tierras altas ecuatorianas”, Isla, Alejandro y Colmegna, Paula (Comps.), *Política y Poder en los Procesos de Desarrollo*, Buenos Aires, Editorial de las Ciencias, 2005.
- Ares Queija, Berta y Gruzinski, Serge. *Entre dos Mundos: Fronteras Culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.
- Armaignac, H., *Viaje por las pampas de la República Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, 1974.
- Baird, D. et al., “Agricultural origins on the Anatolian Plateau”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115 (14), 2018.
- Barbará, Federico, *Manual ó vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar*. Buenos Aires, Emecé, 2000 [1879]
- Barth, Frederik. *Ethnic groups and boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, 1998.
- Bechis, M., Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿poder o autoridad? En *I Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires: UBA, 1989.
- Bechis, Martha, “Cacicazgos pampeanos: fronteras adentro, fronteras afuera”, *Revista TEFROS*, Vol. 6, Núm. 1, Río Cuarto, 2008.
- Berón, Mónica, “Enclaves y espacios internodales en la Dinámica de Poblaciones en el wall-mapu: Aportes Desde la Arqueología Pampeana”, *Estudios atacameños*, (ahead), pp. 0–0. doi:10.4067/s0718-10432017005000008, 2017.
- Boccaro, Guillaume, “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuches del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII)”, en *Revista de Indias*, 56 (208), 659–695. <https://doi.org/10.3989/revindias.1996.i208.803>, 1996.

- Clastres, Pierre, *La Sociedad contra el estado: ensayos de antropología política*. Santiago de Chile: Ed. Hueders, 2013 [1974]
- Comaroff, John y Comaroff, Jean, *Of revelation and revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Cox, G., *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional, 1863.
- Curivil Paillavi, Ramón, “Cultura Mapuche: Un Antiguo ideal de persona para una nueva historia”, *Cultura - Hombre - Sociedad CUHSO*, 16(2). doi:10.7770/cuhso-v16n2-art278, 2012.
- Daher, Andrea, “De los intérpretes a los especialistas: el uso de las lenguas generales de América en los siglos XVI y XVII”, Bartolomeu Melià (Ed.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, SB Editorial, 2011.
- De Jong, I., El 'negocio de la paz': la política diplomática de Calfucurá durante la organización nacional (1862-1873). En Trincherro, H., Campos Muñoz, L. y Valverde, S. (comps), *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* (pp. 155-197). Buenos Aires: UAHC y Fac. de Filosofía y Letras de la UBA, 2014.
- Deleuze, G. y Guattari, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- Delrio, W., “Entrar y salir de la etnohistoria”, en *Memoria Americana* 20 (1), enero-junio, pp. 35-181, 2012.
- De Moesbach, Willhem, *Memorias de un cacique Mapuche: Pascual Coña*, Santiago: Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria (ICIRA), 1974.
- Derrida, 1975
- Derrida, Jacques, *De La Gramatología*, México, Siglo Veintiuno, 2019.
- Deus, Lorenzo, “Memorias de un cautivo de los indios”, *Todo es Historia*, N°215, (Buenos Aires, 1985).
- Domeyko, Ignacio. *Araucanía y sus habitantes*, Ed. Fco. de Aguirre, Buenos Aires y Santiago. pp. 25-26, 1997 (1ra edic. 1846)

- Durán, Juan Guillermo. *Namuncurá y Zeballos: El archivo del cacicazgo de salinas grandes, 1870-1880*. Argentina: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, 2006.
- Durán, Teresa y Ramion, Nelly, “Incorporación del español por los mapuches del centro-sur de Chile durante el siglo XIX”, *Lenguas modernas 14*, (Santiago de Chile, 1987): 176-196.
- Ébelot, A., *Recuerdos y relatos de la guerra de fronteras*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1968.
- Elias, Norbert, *El Proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Evans-Pritchard, Edward Evans. *Los Nuer: Una descripción del modo de subsistencia y de la estructura social de una tribu del Sudán central*. México, FCE, 1940.
- Febrés, Andrés, *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso: a que se añade la Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario y Platicas; lo mas en Lengua Chilena y Castellana. Y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un Calepino Chileno Hispano mas copioso*, Lima, 1764.
- Ferguson, James, “Of Mimicry and Membership: Africans and the ‘New World Society’” en *Cultural Anthropology*, 17 4): 551-569, 2002.
- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.
- Foerster, Rolf, *Jesuitas y mapuches 1593-1767*, Santiago de Chile, 1996.
- Foerster, Rolf y Vezub, “Malón, ración y nación en las pampas: El factor juan manuel de rosas (1820-1880)”, *Historia* (Santiago), 44(2), pp. 259–286. doi:10.4067/s0717-71942011000200001, 2011.
- Foote, Susan, *Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz*, Concepción, 2012.
- Gluckman, Max, “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna” en Feldman-Bianco, Bela (Org.), *Antropologia das Sociedades Contemporâneas. Métodos*, SaoPaulo: FEU-UNESP, 2010.
- Goody, Jack, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid, Alianza, 1990.
- Goody, Jack, *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona, 1996.
- Grebe, María Esther, “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, *Revista Chilena de Antropología*, 0(6). doi:10.5354/0719-1472.1987.17625, 2011.

- Guevara, Tomás, *Las últimas Familias i Costumbres Araucanas*, Santiago de Chile, Imprenta Barcelona, 1913.
- Guinnard, Auguste, *Tres años de cautividad entre los patagones*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- Hallpike, Christopher Robert. *The Foundation of Primitive Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1979.
- Harrington, Tomás. *Contribución al Estudio del indio güñina küne*, La Plata, Universidad Nacional de la Plata, Instituto del Museo, 1946.
- Havestadt, Bernardo. *Chilidúgu: Lachrymae Salutares*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1898.
- Hernández, Pablo, *Organización Social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesús*, Barcelona, Gustavo Gil, 1913.
- Humphrey, Caroline, “Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia” en Signe Howell (ed.) *The Ethnography of Moralities*, London: Routledge. 25-47, 1997.
- Hux, Menirado. *Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño: 1834-1874*. Buenos Aires: Editorial Elefante Blanco, 1999.
- Jiménez, Juan Francisco, “Sujetos que pudiessen leer las Chilcas. La temprana difusión de la escritura entre los mapuche (1775-1818)”, *Quinto Sol*, Vol. 23, Núm. 3 (2017).
- Koselleck
- Kuper, Adam. *Cultura: la versión de los Antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Leach, Edmund. *Sistemas políticos en Alta Birmania*. Editorial: Fondo de Cultura Económica. Ciudad: México, 1954.
- Lennartsson, R., “Archival Ethnography. Reflections on a Lost Note” en *Historisches Forum* (14), 77-93, 2012.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1962.
- Lévi-Strauss, Claude. *Mito y significado*. México, Ediciones Siglo XXI, 1970.
- Lucaioli, C. y Nacuzzi, L. “El trabajo de campo en el archivo: campo de reflexión para las ciencias sociales” en *Publicar*, año IX N° X, 2011.
- Lobos, O., *Juan Calfucurá. Correspondencia 1854-1873*. Colihue, 2015.

- Magubane, Bernard, “A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa”, *Current Anthropology*, (12), 4/5:419-445, 1971.
- Malvestitti, Marisa, “Lingüística misionera en Pampa y Patagonia (1860-1930)”, *Revista argentina de historiografía lingüística*, Vol. II, Núm.1 (2010): 55-73.
- Malvestitti, Marisa y Nicoletti, Andrea, “Evangelización franciscana en la Araucanía: El catecismo de Serviliano Orbanel”, *Corpus*, Vol. 2, Núm. 2 (2012).
- Mansilla, L., *Una excursión a los indios ranqueles*. Buenos Aires: Edicol, 2006 [1870].
- Marimán Catrileo, Danay, “Profanar la escritura mapuche”, en *Revista Dossier 41* (14), 2019.
- Menard, André, “La lección de escritura de E.R. Smith. Archivo y representación en la Araucanía del siglo XIX”, Delmas, Arien y Penn, Nigel (eds.), *Written Culture in a Colonial Context. Africa and the Americas, 1500-1900*, Cape Town, Cape Town University Press, 2011.
- Menard, André, “¿Qué fue primero, el archivo o el fetiche? En torno a los archivos indígenas” en *Quinto Sol* 23(3):1-21 DOI:10.19137/qs.v23i3.2105, 2019.
- Menard, André y Pávez Ojeda, Jorge, “El Congreso Araucano. Ley, raza y escritura en la política mapuche” en *Política*, núm. 44, otoño, 2005, pp. 211-232, Universidad de Chile, Chile, 2005.
- Messineo, Pablo y Pal, Nélica, “Cazadores-recolectores tempranos en los pastizales pampeanos de Argentina: una síntesis del poblamiento”, en: *Boletín Americanista*, año lxx, 2, n.o 81, Barcelona, 2020, pp. 9-38.
- Messineo, Cristina y Tacconi, Temis, “Los demostrativos y el señalamiento del tiempo en maká (familia mataguaya)”, en *VII Amazónicas*, Symposium on Tense and Aspect (Morphosyntax), Org.: Martine Bruil, Anne Schwarz, and Andrés Pablo Salanova), Baños de Agua Santa, Ecuador, 28 de mayo al 1 de junio de 2018.
- Mitchell, Clyde, “Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África”, en Banton, M. (comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid, Alianza, 1999.
- Motti, Josefina et. al., “Análisis de ADN mitocondrial en restos humanos del Holoceno Tardío en el sur de Santa Cruz”, en Gómez Otero, Julieta; Svoboda, Ariadna y Benegas, Anahí (Eds.), *Arqueología de la Patagonia, El pasado en las Arenas*, Buenos Aires, Instituto de Diversidad y Evolución Austral, 2019.

- Musters, G. C., *Vida entre los patagones: un año de excursiones por tierras no frecuentadas, desde el estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*. Buenos Aires, Solar, 1964.
- Nacuzzi, Lidia R, “Los grupos étnicos y sus territorios en las fronteras del río Salado de Buenos Aires (siglo XVIII)” en *Población y Sociedad* [online], vol.21, n.2, pp.49-92. ISSN 1852-8562, 2014.
- Néspolo, Eugenia, “Las misiones jesuíticas bonaerenses del siglo XVIII, ¿una estrategia política-económica indígena?”, *Revista TEFROS*, Vol. 5, Núm. 1, 2007.
- Neumann, Eduardo. *Práticas letradas guarani: produção e usos da escrita indígena* (séculos XVII e XVIII). Tesis de doctorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Ortner, Sherry (1984) “Theory in Anthropology since the Sixties”, en *Comparative Studies in Society and History* 26 (1), pp. 126-166.
- Paredes Pinda, Adriana. *Üi*. Santiago de Chile: LOM, 2005.
- Pávez Ojeda, Jorge (2008) *Cartas mapuche siglo XIX*. Santiago de Chile, CoLibris y Ocho Libros.
- Pease, Franklin y Tegel, Simeon, *The Incas*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2011.
- Pérez, Pilar. *Historiadores e historias de Juan Calfucurá*. Mundo Agrario, 8 (15), 1-24, 2007.
- Pérez, Pilar, “Futuros y Fuentes: Las Listas de Indígenas Presos en el campo de concentración de valcheta, Río Negro (1887)”, en *Nuevo mundo mundos nuevos* [Preprint]. doi:10.4000/nuevomundo.68751, 2015.
- Pérez, Alberto et. al., “A pre-Hispanic canoe or Wampo burial in Northwestern Patagonia, Argentina”, en *Plos One*, 17(8):e0272833, 2022.
- Pérez Zavala, G., “Oralidad y escritura: los tratados de paz entre el Estado argentino y las tribus ranqueles” en *Revista TEFROS*, 3(1), 1-30, 2005.
- Perna, C. G., La introducción de la escritura y la sociedad indígena en La Pampa argentina (siglo XIX). *Papeles de trabajo - Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural*, 25. 91-106, 2013.

- Perna, Gabriel, “El “Cuaderno de cuentas y caligrafía” del Archivo Estanislao Zeballos. El proceso hacia una “escuela” de lenguaraces”, *Revista TEFROS*, Vol. 15, Núm. 2, Río Cuarto, 2017.
- Platón y Lledó, Emilio. *Fedro*. Madrid: Gredos, 2014.
- Poblete Segú, María Pía, “Prácticas educativas misionales franciscanas, creación de escuelas en territorio mapuche y significado de la educación para los mapuche-huilliche del siglo XVIII y XIX”, *Espacio regional*, Vol. 2, Núm. 6, 23-33, 2009.
- Rama, Ángel. *La Ciudad letrada*. México: Fineo, 2009.
- Rodríguez, María Eva y Delrio, Walter, “Los tehuelches: un paseo etnohistórico”, en García, Alicia (Ed). *El gran libro de la Provincia de Santa Cruz*, Alfa Milenio Editors, pp. 428-460, 2000.
- Rosales, Diego y Góngora, Mario. *Historia general del reino de Chile: Flandes Indiano*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1989 (Fecha de publicación original: 1877).
- Roulet, F., Mujeres, rehenes y secretarios: Mediadores indígenas en la frontera sur del Río de la Plata durante el periodo hispánico. *Colonial Latin American Review*. 18(3), pp. 303-337, 2009.
- Sánchez Labrador, José, SJ, *Los indios pampas, puelches, patagones*. Buenos Aires, [1772] 1936.
- Sahlins, Marshall, *Islas de Historia. La Muerte del Capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona: Gedisa, 1977.
- Sahlins, Marshall, *Metáforas históricas e realidades míticas: Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- Shryock, A. y Smail, D., *Deep History: The Architecture of Past and Present*. Berkeley, University of California Press, 2011.
- Smith, Edmond Reuel, *Los Araucanos, O, Notas sobre una gira entre las tribus indígenas de Chile meridional*, Santiago de Chile, Universitaria, 1914.
- Tamagnini, Marcela. *Cartas de Frontera: Los Documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto, Argentina: Universidad Nacional de Río Cuarto, 2011.
- Thompson, Edward P. *Costumbres en común: Estudios sobre la cultura popular*. Madrid: Capitán Swing Libros, S.L, 2019.

Tourres, Luisina, “Entre el Alto Perú y las pampas: Los pueblos indígenas en el pensamiento de los dirigentes revolucionarios del Río de La Plata (1810-1816)” en *Revista TEFROS*. 13. 56-82, 2015.

Valencia Caicedo, Felipe, “The Mission: Human Capital Transmission, Economic Persistence, and Culture in South America” en *The Quarterly Journal of Economics*, Volume 134, Issue 1, 9, pp. 507–556, <https://doi.org/10.1093/qje/qjy024>, 2019.

Valenzuela, Jaime, “Misiones jesuitas entre indios “rebeldes”: límites y transacciones en la cristianización mapuche de Chile meridional (siglo XVII)”, Bartolomeu Melià (Ed.), *Saberes de la conversión: jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, SB Editorial, 2011.

Vezub, Julio, “La escritura mapuche-tehuelche en español durante la expansión argentina y chilena del siglo XIX”, Delmas, Arien y Penn, Nigel (eds.), *Written Culture in a Colonial Context. Africa and the Americas, 1500-1900*, Cape Town, Cape Town University Press, 2011.

Vezub, Julio Esteban. *Valentín Saygüequé y la ‘gobernación indígena de las manzanas’: Poder Y Etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

Vezub, Julio y de Jong, Ingrid, “The written turn of Mapuche historiography: Alphabet and archives at the Borderlands. A state of the art” en *Quinto Sol*, 23(3), pp. 1–22. doi:10.19137/qs.v23i3.3732, 2019.

Villar, Daniel, Jiménez, Juan y Alioto, Sebastián, “La comunicación interétnica en las fronteras indígenas del Río de La Plata y el sur de Chile, siglo XVIII”, *Latin American Research Review*, Vol. 50, Núm. 3, 2015.

Villarino, Basilio, *Diario del Piloto de la Real Armada, D. Basilio Villarino, Del Reconocimiento, Que Hizo del Río Negro, en la Costa Oriental de Patagonia, el año de 1782*, Buenos Aires, Project Gutenberg, 1782.

Wagner, Roy, “La persona fractal”, Cañedo Rodríguez, Monserrat, *Cosmopolíticas: perspectivas antropológicas*, Madrid, Editorial Trotta, 2013.

Wilde, Guillermo y Neumann, Eduardo, “Escritura, poder y memoria en las reducciones jesuíticas del Paraguay: trayectorias de líderes indígenas en tiempos de transición” en *Colonial Latin American Historical Review*, vol 4, 1-9, 2014.

Wright, Pablo, “Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la antropología de la historia” en *Memoria Americana* 20 (1), enero-junio, 35-181, 2012.

Zavala Cepeda, José Manuel. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Universidad Católica de Temuco, Santiago de Chile, 2011.

Zeballos, Estanislao. *Viaje al país de los Araucanos*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2005.

