



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

MESA 13: Teorías sociales: el juego de las “recepciones” y los “abordajes simultáneos” entre el “Sur” y el “Norte”

Desde la margi(Nación). Hacia una lectura política de identificaciones socioculturales y construcciones espacio-temporales históricamente negadas en Argentina

Dr. Julio Leandro Risso:

Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (Universidad Nacional de Tierra del Fuego) -
CONICET

Resumen

En un recorrido a través de obras narrativas y visuales sobre el paisaje y la identidad nacionales producidas durante la formación del Estado Nación argentino, esta propuesta conjura "figuras" e identificaciones socioculturales que, como en el caso de las "cautivas" y los "lenguaraces", fueran históricamente negadas y/o condenadas a los márgenes de la Nación. A partir de dichas "figuras", entonces, se busca poner en tensión las segmentarizaciones binarias y correspondencias biunívocas que, en la construcción de "lo nacional" y en función del "género", la "clase", la "raza", la "etnia", etc., comenzaron a afirmarse hegemónicamente a fines del siglo XIX.

De este modo, el presente abordaje se propone políticamente significativo en tanto, a partir de seres y saberes históricamente forzados a la margi(Nación), no solo invita a discutir y pensar más allá de las segmentarizaciones socioculturales hegemónicas (rígidas, duales, centralistas y substancializantes) sino que también interpela, en pasado y presente, a aquellas capturadas, trastrocadas y/o silenciadas por la lógica del Estado Nación.

I

Planteando que estamos "*segmentarizados por todas partes*", en *Mil Mesetas...*, Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004:214) distinguen dos tipos de segmentarizaciones: unas duras y rígidas, características de los Estados modernos, y



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

otras que, con respecto a estas últimas, son flexibles y excesivas, propias de las sociedades primitivas.

Si, considerando tal proposición, repensamos el proceso de formación del Estado Nación argentino, resulta notoria la existencia de un conjunto de dispositivos y ordenamientos que, en las construcciones hegemónicas de *lo nacional*, fueron implicando segmentarizaciones binarias tanto con relación a los sujetos como a las identificaciones socioculturales y las configuraciones espacio-temporales.

Particularmente, este tipo de segmentarizaciones es clara durante el contexto de las campañas militares pergeñadas por Julio A. Roca, contra los pueblos originarios de Pampa y Patagonia, históricamente conocidas como "Conquista del Desierto"¹. Fue entonces cuando, negándose la complejidad de relaciones sociales como así también las historias particulares de los pueblos y territorios del mundo de la frontera, en el proceso de *imaginar* la Nación (Anderson, 1993) *lo indígena* (al igual que el *desierto*) se proyectó enfáticamente como única y exclusiva *otredad* fronteriza, alteridad radicalmente diferenciada de la idea del argentino-tipo que (ligada con la blanquitud racial, la modernidad cultural y la procedencia europea) se estaba entonces afianzando. El *indio* ("salvaje", "corrompido", "violento") se mostraba, entonces, como el responsable de todo mal, el gran escollo para la civilización y consolidación de una "verdadera" Nación.

Este tipo de configuraciones, características de una coyuntura que, desde finales del siglo XIX y hasta nuestros días, se ha difundido (y naturalizado) como instancia histórica y decisiva en la consolidación del Estado Nación argentino, pueden comprenderse como un efecto específico de las segmentarizaciones binarias y rígidas, propias de la lógica estatal a las que antes nos referimos. Biparticiones identitarias cuyos sentidos se encadenan de modo equivalente con la serie de dualidades tradicionales del tipo *barbarie/civilización*, *salvaje/cristiano*, *caos/orden*, *nomadismo/sedentarismo*, *instinto/razón*, *indio/blanco*, *infiel/católico*, *maldad/bondad*,

¹ Referidas a las campañas militares de 1879-1885, el tropo "Conquista del Desierto" suele vincularse comúnmente con la expansión de la frontera agropecuaria en dirección sur y oeste. Sin embargo, también fue utilizado "...para toda operación de expansión del dominio estatal/capitalista sobre territorios presuntamente «vírgenes» –de dominación europea– en cualquier punto del territorio nacional" (Lenton, 2012:11-12), como sucediera con la denominación de las campañas militares de expansión de la frontera chaqueña (el "desierto verde"). En todos los casos, "desierto" no refería a tierras infértiles o despobladas sino que a aquellos espacios que serían ocupados con la avanzada militar. Desconsiderándose a los pueblos que la habitaban, el término "desierto" sirvió para instalar la idea de que se trataba de "tierras de nadie"; de suelos disponibles para el progreso de la Nación; de territorios "vacíos": vacíos de civilización y de progreso; vacíos de seguridad y de productividad; vacíos de moralidad y de fe cristiana.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

fealdad/belleza, bramido/habla, guerra/paz, etc. Segmentarizaciones siempre maniqueas, homogeneizantes, taxativas y substancializadas.

Habíamos dicho que, además de las rígidas, binarias y estáticas segmentarizaciones estatales, existen (y hasta coexisten) otras flexibles, múltiples y cambiantes. Se trata, pues, de segmentarizaciones a las que la lógica estatal intenta detener, capturar y controlar (reducir, codificar, estabilizar y contener): *modos-otros* de producción, comprensión y ordenación de los vínculos socioculturales que por su flexibilidad, su inconstancia y variabilidad, exceden y desplazan más allá de sus límites al tipo de dualidades tradicionales antes mencionadas y, en este sentido, pueden poner en riesgo la estabilidad de los ordenamientos sedimentados sobre los que se erige el Estado.

Siempre fluyendo entre *lo uno* y *lo(s) otro(s)*, estas resbalosas segmentarizaciones no pueden reducirse (sin alterar) a las configuraciones identitarias estatalmente codificadas. En tanto son múltiples, excesivas, flexibles e incontrolables, ellas resultan ser, también, *marginales*. Ya que, entre las dinámicas políticas de control y construcción de hegemonía, el *margen* es precisamente "...aquello que le falta al Estado para completar su dominación, es una latencia de peligro e inestabilidad..." (Delrio y Pérez, 2011). Es por ello que la lógica estatal intentará constantemente capturar lo marginal, incorporarlo, someterlo y convertirlo al propio régimen binario.

Pues bien, las acciones y discursos contemporáneos a la "Conquista del Desierto" pueden interpretarse, precisamente, como mecanismos de control sobre ese tipo de identificaciones y realidades *marginales*. Es que, en casos como el de las realidades fronterizas, *uno* no siempre es *uno* y puede devenir al mismo tiempo *otro(s)*. Este carácter flexible y variable de los elementos de frontera, los tornó tan difusos como políticamente relevantes y peligrosas: ya que (al exceder las esencialistas y estables codificaciones hegemónicas de identidad) tenían la potencia de afectarlas, *infectarlas* y desestabilizarlas, de convertirse en aliados o enemigos de *unos y/u otros* y de llegar inclusive a nutrir imágenes y/o prácticas tanto hegemónicas como contrahegemónicas.

Así pues, el Estado fue activando diversos dispositivos (territoriales e identitarios) destinados a domar y dominar a las identidades de frontera, sobre las cuales la lógica estatal operó –como siempre lo hace– de modo binario, tendiendo a capturar, controlar (ocultando, silenciando y/o negando) todo aquello que no se condijese con su dinámica. De este modo, frente a la multiplicidad de identificaciones



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

fronterizas (y siendo que los pueblos indígenas no eran los únicos "otros" de la frontera) las máquinas estatales afirmaron y difundieron una imagen estereotipada y subalternizante de "lo indígena", bajo la cual se tendió a conjugar, unificar y borrar (de modo desdiferenciado) la diversidad (identitaria y espacio-temporal) de la frontera.

Ahora bien, aunque esas figuras de frontera hayan sido negadas, invisibilizadas y condenadas a la *(margi)Nación*, consideramos productivo retomarlas en tanto, justamente, su carácter *marginal* nos revela su potencialidad política: su capacidad de afectar, infectar y desestabilizar la Norma (lo normado). Es decir, se nos antoja (re)conocer esa potencia revoltosa (la cual siempre fluye entre-nos) que las máquinas estatales buscan purificar, y desactivar.

Hacia fines del siglo XX, hallamos –entre otros– dos claros ejemplos de identificaciones resbalosas vinculadas a ese tipo flexibles de segmentarizaciones: los *lenguaraces* (seres *entre y más allá* de la lengua civilizada y las lenguas bárbaras, del blanco y el indio, de la refinada cultura y la barbarie) y las *cautivas* (*entre y más allá* de la civilización y el salvajismo, de los poblados y el desierto, del espíritu y la carne).

Si bien ambas figuras transitan por casi todas las obras literarias y pictóricas decimonónicas (e incluso coloniales) referidas a las relaciones de frontera, es llamativo que cuando no se las presenta de modo subsidiario se las vuelve protagónicas, en cambio, a fuerza de *blanquear* sus rostros y negar u ocultar su hibridez y promiscuidad. En este sentido, ellas solo llegaron a condecirse con el *Nos-otros argentinos* (que a fines de siglo fue volviéndose hegemónico) a partir de una captura y anulación estatal de sus singularidades que tramitó su diferencia mediante *blanqueadoras* producciones narrativas y visuales.

Así pues, con dichas figuras, conjuradas a partir diversas obras narrativas y visuales de la época, discurriremos aquí sobre identificaciones esquivas a la lógica estatal procurando hilvanar –en su diversidad y complejidad– algunas de las potencialidades políticas implicadas en los procesos de identificación sociocultural. De este modo, el presente abordaje se propone políticamente significativo en tanto, a partir de seres históricamente forzados a la *margi(Nación)*, no solo invitamos a discutir y pensar más allá de las segmentarizaciones socioculturales hegemónicas (rígidas, duales, centralistas y substancializantes) sino que también interpelamos (en pasado y presente) a aquellas capturadas, trastrocadas y/o silenciadas por la lógica del Estado Nación.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

II

Dominar la lengua del *otro* abre también la posibilidad de dominar a ese *otro* (Todorov, 2005). La lengua ha sido planteada “...*siempre como un aspecto de la lucha política*” (Gramsci, 1998:229) y, como tal, es políticamente relevante. Acceder a la lengua del *otro*, es un modo de control sociopolítico y, al mismo tiempo, de afirmación de categorías de mismidad y otredad. Por ello la cuestión de la lengua ha sido fundamental en el proceso de formación de los Estados Nación.

Con solo considerar el carácter político de las lenguas, el *lenguaraz* ya se nos presenta como una pieza significativa a la hora de pensar, en torno a las identidades, la Nación y la construcción de hegemonía. Así pues, siendo un vehículo lingüístico y el nexo entre dos o más sociedades, el *lenguaraz* tenía tanto la capacidad de manipular información como la potencia de articular formas de comunicación entre diversos contingentes sociales, sirviendo o no al aparato estatal y facilitando u obstaculizando, por lo tanto, la intervención y dominación de unos sobre otros. Aliado, dependiente y/o sirviendo a indios o a blancos, el *lenguaraz* participaba activamente en la instalación de sistemas de información, en la concreción de acuerdos, negociaciones políticas e intercambios fronterizos, materiales y simbólicos, de afectos y de efectos².

La figura del *lenguaraz* resultaba, de todos modos, ambigua, variable, versátil y escurridiza incluso con respecto al nombre que la designaba. De hecho, en diversas ediciones decimonónicas del *Diccionario de la lengua castellana* de la Real Academia Española (1843: 435; 1852:415; 1884:637) el término *lenguaraz* se define, siempre, mediante dos acepciones disonantes: “*LENGUARAZ. Hábil, inteligente en dos o mas lenguas // Deslenguado, atrevido en el hablar*”.

En este sentido, el oficio del *lenguaraz* parece no poder, precisamente, asimilarse al trabajo de un traductor. Éste habla y conoce una lengua que no es suya y cuyos saberes lingüísticos nacen del estudio y el uso sistemático y prolongado de las reglas gramaticales, fonéticas y lingüísticas. Aquél, en cambio, hace un *uso* de las lenguas que llega a ser, más bien, una suerte de *ab-uso*, un dominio que, nacido netamente del ejercicio práctico, resulta fragmentario, excesivo en sus formas, rápido y

² Podían convertirse en *lenguaraces* tanto quienes, nacidos en la *civilización*, vivían más allá de la frontera ya fuera por opción, necesidad u obligación –es decir, por haber decidido vivir entre indios (ya sea como fugitivos o por motivos exploratorios, comerciales, filiatorios, sexuales, etc.) o por haber sido raptados por estos, como era el caso de los cautivos– como quienes, provenientes del mundo indígena se integraban o estaban estrechamente vinculados (por lazos laborales, serviles, comerciales, filiales, militares, sexuales, etc.) a la sociedad criolla y, como sus lenguas también sus cuerpos, podían llegar a transitar entre ambos mundos.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

perspicaz, elástico, variable, atrevido, intenso y hasta compulsivo; dominio de lenguas flexible y osado que podía prolongarse en el tiempo (como servicio permanente) o ser breve, obligado, fortuito y coyuntural.

Así pues, el *lenguaraz*, tal como lo manifestara la citada acepción del vocablo – recurso de la lengua española con la que se ha intentado *definir* y delimitar a esta resbalosa figura de frontera–, conjuga la habilidad e inteligencia con un carácter mal hablado y atrevido. Con relación a esta última característica es que su oficio llegó a considerarse bajo y despreciable desde la sociedad mayoritaria, siendo frecuentes las referencias peyorativas al mismo en su comparación con la tarea de intérpretes, secretarios y traductores del *mundo civilizado*.

Ello puede explicarse al menos por dos cuestiones, ambas entroncadas en posicionamientos eurocéntricos, racializantes y etnicizantes.

En primer lugar, y desde la perspectiva mayoritaria, la subestimación del *lenguaraz* era afín al hecho de que sus conocimientos lingüísticos conjugan lenguas *mayoritarias* y *minoritarias*, es decir, lenguas dominantes y subalternas que, catalogadas como *civilizadas* y *bárbaras*, se juzgan con diferentes grados evolutivos. Como es sabido, hacia la segunda mitad del siglo XIX –en un contexto en que el desarrollo de la filosofía positivista había convertido en inobjetable al conocimiento científico en sus diversas ramificaciones disciplinares– en occidente se establecieron, con respecto al conocimiento de la lengua como con tantos otros objetos de estudio, patrones (evolutivos) de categorización y jerarquización: el hecho de que las lenguas indígenas desconocieran la escritura y la lectura las convertía en lenguas minoritarias, extensamente inferiores (primitivas) con respecto a las cristianas y, por tanto, falibles a la hora de transmitir conocimientos, costumbres e historias (consideración sobre la palabra que aún hoy subsiste cuando, por ejemplo, desde ciertos ámbitos académicos llega a descalificarse o desconsiderarse a la memoria oral como fuente y documento histórico) e impulsar el desarrollo de la civilización. Decía Sarmiento ([1856]1987:153): *“Sólo los pueblos salvajes se transmiten su historia y sus conocimientos, costumbres y preocupaciones, por la palabra de los ancianos. El cristianismo tiene por base las Escrituras. (...) Nuestra civilización cristiana es, pues, esencialmente escrita; el libro es su base, y mal cristiano será siempre el que no sepa leer.”*

Estuviera o no instruido en las letras, el *lenguaraz* se veía obligado a lidiar con la escritura, matriz del *mundo civilizado* ajena al *mundo indígena*, cuya lógica se filtraba, explícita o implícitamente, en las relaciones fronterizas. Puesto que era a



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

través de la lógica escrituraria que se materializaban los tratados entre las sociedades aborígenes y un Estado Nación cuya autoridad se positivizaba (también escriturariamente) en el creciente cuerpo jurídico (Pérez Zavala y Tamagnini, 2002:321). Así, mediante los tratados y extraña a las sociedades aborígenes, la escritura había logrado imponerse e intervenir como un elemento central (estatal) en la legitimación, legitimidad y vigilancia de los acuerdos realizados. En tanto forma de producción imaginaria y de circulación de información, ella se había convertido en un importante factor de poder. En este sentido, su discernimiento era un rasgo profundamente diferencial que ponía en desventaja a aquellos que no lo detentasen.

La lógica escrituraria intervenía, entonces, constantemente en una zona de intercambios en que, como lo planteara el cautivo y lenguaraz Santiago Avendaño, el blanco solía despreciar las lenguas indias con similar intensidad con que los indios apreciaban la capacidad de leer y escribir, es decir, el talento de quien *"hablaba con el papel"* (Avendaño, 1999:161). En este sentido, los escritos de Avendaño resultan muy significativas, pues no solo reflejan la importancia que llegó a tener la escritura en las relaciones inte e intraétnicas, sino que también dan cuenta del rol fundamental de los lenguaraces (fuesen o no letrados) a la hora de interpretar las lenguas cristianas³.

Así pues, en sus *Memorias...* Avendaño (1999:156-161) relata cómo desde los inicios de su cautiverio, siendo muy pequeño y gracias a sus tempranos conocimientos de las letras, pudo gozar de una situación privilegiada con respecto a los demás cautivos. Despertaba estima y admiración tanto en su padre y familia adoptiva –de quienes destaca que jamás recibió maltrato (como sí sucedía a sus pares)– como de los demás indios.

Aunque interpretase o no la palabra escrita, los saberes del lenguaraz lo convertían siempre en una figura esencial para la comunicación y el contacto entre las diversas sociedades. Así lo manifestaba Lucio V. Mansilla en *Una excursión...* cuando,

³ Habiendo sido secuestrado en 1842 (a los siete años de edad) por un malón ranquel liderado por Calfucurá, Painé y Baigorria en el sur de la provincia de Santa Fe, Santiago Avendaño vivió entre los indios durante quince años. Luego de su fuga en 1849, Avendaño desempeñó la tarea de lenguaraz entre el gobierno argentino y las tribus ranqueles. Consiguió que se le extendiera un diploma de *Intérprete de la Provincia de Buenos Aires* y más tarde, en la defensa de los derechos indígenas, utilizó ante el gobierno el título de *Intendente de Indios* (Hux, 1999). A partir de 1854, y casi a lo largo de una década, escribió sus experiencias de vida con los indios antes y después de su cautiverio. Ocultos durante mucho tiempo, esos escritos fueron publicados por primera vez en 1999 (125 años después de la muerte de su autor) bajo el título de *Memorias de un ex cautivo Santiago Avendaño*. Ellos son políticamente significativos en tanto no solo ponen en cuestión sino que también desautorizan las representaciones habituales sobre los indígenas y los prejuicios que, en torno a la cuestión fronteras y nacidos de una matriz tradicionalmente dualista y maniquea, eran comunes en la época. Al respecto cf. Battcock y Gotta (2002); Díez (2010); Hux (1999); Pérez Gras (2013) y Rotker (1999), entre otros.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

entre sus tantos gestos provocadores y refiriéndose a los parlamentos indígenas, equiparaba al lenguaraz con el secretario de un ministro plenipotenciario (Mansilla, [1870] 2006:20).

De este modo, estando o no alfabetizado, el trabajo lenguaraz atravesaba una brecha lingüística y sociocultural que se proyectaba (hegemónicamente) cada vez más ancha, tratando con lenguas posicionadas en muy diverso rango y jerarquías. Entre uno(s) y otro(s), apreciado o despreciado, admirado o burlado, su figura *anfibia* estaba siempre en cuestión.

Y aquí nos adentramos en otro de los asuntos por los cuales el oficio de este personaje era subestimado, al menos formalmente, desde la sociedad mayoritaria. Nos referimos a su carácter variable, versátil, mutable, indefinible.

Un lenguaraz tiene, pues, la capacidad y posibilidad de trasmutar permanentemente y de reconvertir sus identificaciones, en el sentido de que, al decir de Guillermo David (2013:11), "*...la asunción de la lengua del distinto supone un arduo laboreo sobre las propias convicciones*". Precisamente, entre diversas sociedades y lenguas, el trabajo (del) lenguaraz no se limita a la traducción de enunciados lingüísticos sino que también adopta (y es vector de) valores entre uno(s) y otro(s). Es decir, su trabajo resulta tan lingüístico como sociopolítico e implica un posicionamiento complejo, que conlleva grandes esfuerzos. Así lo revela el caso de Manuel Baigorria, quien "*...conocía las costumbres de los indios y también las de los pueblos civilizados donde había nacido y cuando no podía convencer a unos y a otros le era demasiado afligente*." (Baigorria, [1868] 1960:93)

Pero la singularidad del lenguaraz, esto es, su carácter versátil, no deriva de su relación con los demás sino que es precisamente a la inversa: el lenguaraz es diferente por su especificidad, por su condición de variabilidad, es decir, por su itinerancia. Él comunica con unos y otros en la medida en que es itinerante. Pero, insistimos, no lo hace como un traductor, como quien habla una lengua que no es suya, sino que él mismo parece presentarse como un extranjero en su propia lengua: como si hablase una lengua propia, una lengua que es a la vez bilingüe y hasta multilingüe, excesiva, ilimitada.

Desde esta perspectiva, y reconsiderando las tradicionales dicotomías de la segunda mitad del siglo XIX, el lenguaraz parece no encajar en ninguna de ellas: no podía ser tenido ni por civilizado entre los civilizados ni por salvaje entre los salvajes,



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

pero tampoco parece haber sido un semisalvaje entre los salvajes ni semicivilizado en la civilización.

La itinerancia y variabilidad por la que se presenta como *diferente* –provocador y desfachatado– lo vuelven al mismo tiempo un ser controvertido ya que, según los casos, podía ser motivo tanto de aprecio como de desprecio, de confianza o desconfianza, de amistad o enemistad, vehículo para la paz o la guerra, la vida o la muerte.

En este sentido, el lenguaraz tenía la potencia de funcionar, retomando términos deleuzeanos, como una suerte de línea de *desterritorialización* en la sociedad mayoritaria y de *territorialización* estatal en las sociedades indígenas. Es decir, más allá de su utilidad en la comunicación, sus acciones implicaban riesgos: para los "civilizados", en tanto podía convertirse en una vía hacia el salvajismo al activar un devenir-salvaje; para los indígenas, en cuanto podía funcionar como un vector de captura y sometimiento a las agencias estatales y, por ende, una de las sendas hacia la fagocitación de toda singularidad sociocultural y política por parte de la maquinaria desdiferenciadora del Estado.

Entre los sujetos identificados con estereotipos *substancialistas*, *racializantes* y *etnicizantes* (Alonso, 1994; Briones, 1998), fundados en la blancura, la civilización, el cristianismo, etc., el lenguaraz puede verse como una suerte de vector de otredad y, al mismo tiempo, como un sujeto subalterno y diferente de los mundos que conectaba. Pues, ante la sociedad mayoritaria, sus usos lingüísticos, sus gestos y actitudes, eran portadores de una diferencia radical al incorporar elementos de una otredad que se consideraba distante, inferior, primitiva y anacrónica y que, por ende, podía poner en riesgo los órdenes sedimentados de la mismidad.

En el contexto de formación del Estado y consolidación de una identidad nacional, la figura lenguaraz generaba segmentos *marginales*, producía gestos y palabras liminares que podían desestabilizar las configuraciones hegemónicas de mismidad. Así pues, entendemos que la figura del lenguaraz podía ser tan útil como nociva y riesgosa. Porque si, por un lado, podía servir al Estado para in-formar sobre aquello que aún este no dominaba, por el otro (en tanto "vector" de otredad) podía ser útil y efectivo, también, a la hora de poner en cuestión los límites (substancializantes) de la hegemónica mismidad y contribuir así con la construcción de imaginarios (y *haceres*) contrahegemónicos.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Quizá sea éste el motivo de que en nuestro país los lenguaraces, tanto los ficticios como los de carne y hueso, hayan caído en una profunda negación, siendo condenados a la subsidiariedad, el secreto o la muerte. Sobre ellos operó siempre una fuerte estigmatización, efectiva en la sociedad mayoritaria. Un halo de sospecha y traición los envolvió al punto de que, ante los blancos, muchas veces ellos mismos negaran toda relación con el mundo indígena e incluso, la propia condición lenguaraz ya que, en la identificación con el *mundo civilizado*, su procedencia liminar los ponía ante el riesgo de ser tomados por personajes inferiores, indecorosos y promiscuos⁴.

Con todo, durante la segunda mitad del siglo XIX, aquellos lenguaraces que cobraron vida en páginas de ficción, lo hicieron como personajes oscuros o extravagantes, pero siempre desde planos subsidiarios. En tales obras, cuando no mueren trágicamente –como sucede en *Martín Fierro*– se pierden hasta desaparecer o confundirse con otros, a medida que avanza el relato –como ocurre en *Una excursión...*

Pero aún en los casos de lenguaraces reales, es decir, de aquellos cuyos nombres lograron filtrarse en la historia nacional, estos fueron negados y, bajo el título de *traidores*, destinados a la desconsideración, la muerte y/o el olvido.

Un caso de la subsidiariedad con que se trató a los lenguaraces fue el de Manuel Baigorria. Y aunque fuera una figura muy significativa en las relaciones fronterizas parece no haberlo sido, del mismo modo, para la Historia. ¿Acaso podía la Nación imaginar entre sus personajes históricos relevantes a un paisano que "...se constituyó salvaje por algunos años" (Baigorria, op. cit.:112)?

Pero si Baigorria representa un caso de desconsideración histórica, Avendaño y sus escritos encarnan otro de muerte y olvido. En 1874, tras sufrir la humillación de indios y blancos, Avendaño fue asesinado, junto a Catriel, bajo el mote de *traidor y bandido*.

La batalla de San Carlos había provocado grandes descontentos entre los indios del cacique Cipriano Catriel, de quien Santiago Avendaño era secretario y lenguaraz y quien, en dicha batalla, peleara en favor del Ejército⁵. Según lo informado

⁴ Al respecto, cfr. Baigorria, ([1868] 1960:97) y Durán, 2006:263

⁵ El 2 de marzo de 1872, en cercanías del fortín de San Carlos (provincia de Buenos Aires), las fuerzas de Juan Calfucurá se enfrentaron con el Ejército argentino al mando de Ignacio Rivas, entre cuyas filas peleaban también los indios de Ignacio Coliqueo y Cipriano Catriel. Para esta batalla Calfucurá abandonó la acostumbrada operatividad guerrillera optando, por primera vez, por tácticas propia a tropas regulares de un Ejército de línea, lo cual suele señalarse como principal motivo de esa primera gran derrota del Lonco de Salinas Grandes.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

por el comandante de frontera Ignacio Rivas en el *Parte del Combate de San Carlos*, al percibir Catriel cierto desgano entre sus lanceros ordenó a Avendaño que solicitara a Rivas "...que pusiera á sus órdenes una escolta de cristianos para fusilar á todos los indios que cobardemente dieran la espalda al enemigo y accedí sin trepidar a su pedido..." (En Walther, 1964:789). Este hecho, sumado a los arreglos posteriores entre el cacique, a través de Avendaño, y el comandante fueron fuente de resentimiento para sus indios. Cuando en 1874, tras las elecciones presidenciales, se produjo el levantamiento mitrista contra el triunfo autonomista, el General Rivas, como otros tantos destacados jefes militares, se sublevó en apoyo de Mitre. El cacique Catriel, tras las negociaciones de Rivas con Avendaño, se incorporó al movimiento revolucionario con 900 indios. Con tales apoyos los mitristas estaban convencidos del triunfo. Sin embargo, las tropas leales avanzaron efectivamente diezmando a las fuerzas rebeldes. Los indios de Catriel, teniendo como antecedentes los hechos producidos a raíz de la batalla de San Carlos, vieron allí la oportunidad de revelarse y, al mando de Juan José Catriel (hermano de Cipriano), unos 600 indios se plegaron a las tropas leales. Cipriano, Avendaño y algunos indios huyeron. Tras negarse Cipriano Catriel a la rendición, fue capturado junto a Avendaño, quedando ambos a disposición de las fuerzas leales. Como lo indica Meinrado Hux (1999:21), lejos de apresárselos y permitirles acogerse a la amnistía general de la que sí gozarían los demás jefes y soldados que habían participado del movimiento revolucionario, un consejo de guerra decidió que Cipriano Catriel y Santiago Avendaño fueran entregados a los indios de Juan José Catriel para que "*los juzgaran a su usanza*". Esta vez, y a diferencia de otras situaciones, Avendaño no estaba siendo considerado un blanco por los blancos, sino más bien, un indio, como Cipriano. Por lo tanto no se le permitió reclamar derechos y su vida se encomendó a la *usanza* indígena. Pero al mismo tiempo, habiendo sido para los indios, también en otras épocas, un indio entre indios, fue asesinado por éstos como si se tratara de un mal *winka*, un enemigo extraño. De este modo, igual que Catriel, en noviembre de 1874 fue sacrificado a lanzazos y más tarde decapitado.

Pero además de su asesinato, lejos de trascender como un destacado protagonista de la Historia nacional, ya sea por su carácter mediador en las relaciones fronterizas o por la singularidad de sus escritos, Avendaño fue decididamente condenado al olvido. De hecho, el proyecto civilizatorio de la naciente Nación lo negó ocultando, además, gran parte de su obra, la que, fagocitada por los plagios



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

estatizantes (y estetizantes) de Estanislao Zeballos, permaneció secreta hasta fines del siglo XX.

En las contribuciones literarias del rosarino a la construcción (estatal) de imágenes negativas sobre los indios, los textos de Avendaño fueron víctima del ocultamiento y la tergiversación de sus sentidos. Habiendo caído en manos de Zeballos, los manuscritos de Avendaño, junto a cráneos exhumados, pasaron a formar parte de su colección privada de *objetos científicos* y, por lo tanto, evitó el acceso público a los mismos. Zeballos no quiso revelar por qué medios esos escritos llegaron a sus manos. Los utilizó *ad libitum* como fuentes para escribir su famosa trilogía: *Calvucurá y la Dinastía de los Piedra* (1884), *Painé y la Dinastía de los Zorros* (1886) y *Relmú, Reina de los Pinares* (1887). En palabras de Juan G. Durán (2006:265) "...la dependencia literaria de estas obras con las 'Memorias' de Avendaño se acentúa en muchísimos pasajes, dando la impresión de copia casi textual".

Envolviendo de enigma y misterio al "*curiosísimo manuscrito*", Zeballos mencionaba al texto de Avendaño pero elegía ocultar su autoría y disimular la apropiación. Esta era una forma efectiva de operar sobre la otredad: el agente estatal monopolizaba la voz sobre el *nos-otros*. Pues ocultando dicha autoría y disimulando la apropiación de los escritos, Zeballos lograba canalizar a su antojo las palabras del lenguaraz e invertía sus sentidos a fin de legitimar el exterminio indígena. Así, (ab)usar la voz del lenguaraz negando su procedencia era no solo un gesto menospreciativo sino también un acto de poder sobre la otredad. El indio debería ser sometido y, para ello, personajes como Avendaño debían ser fagocitados por el discurso hegemónico y forzados a desaparecer del tiempo y de la Historia nacional que, personajes como Zeballos, estaban contribuyendo a escribir.

En el caso de Avendaño, matar y ocultar, fueron vías efectivas para esterilizar la potencia contrahegemónica de un hombre y una obra lenguaraz. Con él, y ante la historia, matar y ocultar cualquier despertar contrahegemónico se convirtió en fórmula privilegiada de una lógica estatal que, tristemente, aún palpita.

III

De modo similar a los lenguaraces, también los cautivos eran y estaban sujetos *entre* mundos. No eran lo que parecían pero tampoco se parecían a lo que se suponía que alguna vez habían sido. Amantes, rehenes y/o esclavos, no llegaban a ser tenidos por indios entre los indios ni, al haber vivido como indios, podían considerarse



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

verdaderos cristianos entre estos. Eran figuras incómodas que, habiendo cometido el pecado de *aindiarse* (incluso convirtiéndose en muchos casos en lenguaraces) se volvían objetos de disputa e intercambio. Su existencia patentizaba, así, la violencia de la frontera.

Pero en el proceso de imaginación de la Nación, entre esos sujetos fronterizos, las mujeres víctimas del cautiverio –a las que nos referiremos aquí– resultaron ser las más *mostradas* y, paradójicamente, las más *veladas*. Pues si bien sus realidades inspiraron poesías, relatos y pinturas difundidas durante la formación del Estado Nación, sus singularidades, sus vidas y sus historias fueron indiferenciadas y ocultadas bajo arquetipos que las sepultaron en el silencio. Porque de las mujeres cautivas de Argentina, al igual que sucediera con los indios y a diferencia de aquellos varones cautivos (y lenguaraces) que sí pudieron documentar sus experiencias, no existe escritura autobiográfica alguna (Rotker, 1999; Pérez Gras, 2013).

Estetizadas en el seno de la naciente Nación y a instancias de obras fundacionales como el poema *La Cautiva* de Estaban Echeverría y las pinturas de Johann Moritz Rugendas, las cautivas funcionaron como un vínculo imaginario entre la sociedad mayoritaria y el mundo indígena, entre la *ciudad* (portuaria) y el *desierto*.⁶

Ahora bien, si frente a las cautivas que nos ofrecen la literatura y pintura decimonónicas, indagáramos acerca de aquellas mujeres de carne y hueso, víctimas reales del cautiverio, rápidamente se hallarán silencios, disonancias, materias brumosas y razones ocultas. Por ende, el recuerdo de sus experiencias reales y la reconstrucción histórica de sus situaciones y destinos, resulta casi imposible.

Con respecto a las cautivas existe una gran tensión entre dos órdenes: el de la realidad de las tantas mujeres raptadas (con nombres, cuerpos, palabras, historias y familias) y el de la iconografía de mujeres (anónimas, arquetípicas, inventadas, guionadas e indiferenciadas) representadas en poesías, relatos y cuadros.

Pueden rastrearse documentos, partes militares o referencias de viajeros, y difícilmente se hallen datos específicos sobre las historias de aquellas mujeres reales. Tratadas en términos genéricos, sin que existan registros claros ni que se especifiquen

⁶ Entroncadas tradicionalmente en aquella tradición imaginaria y colonial fundada por el originario raptó indígena de una española (Lucía Miranda) que narrara Ruy Díaz Guzmán [Cfr. De Ángelis (1836)] las imágenes (narrativas y visuales) de las cautivas refirieron siempre, y exclusivamente, a las mujeres blancas robadas por indios, lo cual indica una naturalizada (y eurocentrada) exclusión. Porque si, para la historia y la literatura tanto colonial como nacional, *cautivas* fueron las cristianas robadas por los indios, las demás mujeres –las indias y mestizas, las apropiadas por militares, funcionarios, comerciantes, estancieros y/o científicos, para servir productiva y/o sexualmente a los blancos– fueron simplemente *indias*, *chinitas* o *criadas*.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

sus nombres o procedencias, las cautivas se agolpan, pues, en el anonimato que nutrió al olvido. Y esa negación de sus singularidades y desconsideración de sus historias, tuvo su claro correlato en el orden imaginario (literario y pictórico). Porque incluso en poemas como el de Echeverría, presuntamente referido a la cuestión *cautivas*, el tema aparecía de modo estereotipado y, literariamente, era utilizado con fines políticos. Quedando lejos, así, la posibilidad de que entonces se abordasen las cuestiones *reales* del cautiverio y de las cautivas reales, como problema de la frontera (Rotker, 1999).

Así pues, las cautivas imaginarias, que se muestran casi siempre puras, logran escapar de sus captores a fuerza de su heroísmo o mueren en la lucha pero jamás parecen haberse entregado a las pretensiones sexuales de los indios, haberse dejado poseer. El silencio o evasión de esa posesión carnal y ese dominio del *otro* sobre el cuerpo femenino (que es para el hombre blanco una de sus valiosas posesiones) transmite lo que, para la sociedad mayoritaria, parece haber significado lo más perturbador e inaceptable del rapto. El sexo entre la mujer cristiana y el *salvaje*, y más aún, los frutos de esos encuentros, constituían así una intensa agitación a los tabúes de la "civilización".

Refiriéndonos a las cautivas reales y anónimas, este es un aspecto fundamental para comprender cómo, entre los raptos, el cautiverio femenino se transformó en un gran estigma para aquellas que lo padecían. Las situaciones de las cautivas se consideraban socialmente oprobiosas: habiendo sido poseídas por seres *impuros*, ellas se alejaban de la idea cristiana de mujer, cuyo objeto de identificación es la Virgen María (cuerpo puro y a la vez fecundo) y, en su extensión, la (sagrada) familia. Obligadas a la vida en el desierto, difícilmente las cautivas rescatadas podían liberarse ya no solo del trauma del rapto sino, además, de la mancha indecorosa que significaba, en la sociedad mayoritaria, el contacto (íntimo) con *lo salvaje* (Malosetti Costa, 1994).

Ante la deshonra que implicaba, entonces, el rapto, es interesante que, en el orden imaginario, tanto en la literatura como en la pintura decimonónica, las cautivas solo parecen haber podido ser representadas si se borraba de ellas, o al menos se velaba, la mancha ignominiosa que significaba el contacto con los salvajes. Es por eso que las cautivas iconográficas aparecen, reiteradamente, ejemplar e ilustremente



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

puras; pureza que es a la vez racial, moral y sexual en tanto se las muestra apacibles, muy blancas e inmaculadas.⁷

Pero, además, esa estereotipada dignidad de la cautiva se revela también en el hecho de que en dichas obras raramente se hallan alusiones sobre las relaciones sexuales entre cautivas e indios o referencias a los hijos, frutos de tales vínculos. Pareciera tratarse, más bien, de mujeres de un solo hombre (cristiano y blanco), que mueren o logran escapar al cautiverio, pero jamás sucumben al sexo y al poder del otro. La violación se proyecta como un estigma que, aunque se insinúe, difícilmente sea nombrado y, preferentemente, se oculta y niega. Solo así, mostrándoselas puras y/o sufrientes y con destinos trágicos, parece haber sido viable imaginar a las cautivas, hablar de ellas y re-tratarlas⁸. Como si aceptar el contacto sexual de la mujer blanca con el indio implicase una desestabilización del orden (moral, sexual, económico y político) de *lo propio* y un atentado a los presupuestos de la mismidad blanca.

Por otra parte, en esa construcción imaginaria y sin manchas de la cautiva, se activaban los tabúes sexuales del sujeto mayoritario (varón adulto/civilizado/blanco). Entonces, la mujer indefensa en posesión del salvaje representaba, al mismo tiempo, lo negado/abyecto (la violencia indígena) y lo deseado/prohibido (la posesión violenta y masculina del cuerpo femenino). En este sentido, la violación indígena tenía un doble efecto significativo: transformaba, conjuntamente, a la mujer poseída en fuente de justificada aversión (hacia el otro) y, al mismo tiempo, de profundo erotismo⁹.

En tales casos, los cuerpos de la cautiva se representaban, por lo general, semidesnudos, insinuando al mismo tiempo, la pureza y el ultraje (potencialmente) consumado. Con respecto al retrato puro y virginal de las cautivas que en las representaciones de raptos se muestran como vírgenes, con miradas perdidas en lo alto, rostros resignados, blancas y puras, los torsos siempre se hallan semidesnudos –

⁷ De tal modo sucede, por ejemplo, con la forma en que fue representada María, la protagonista de *La Cautiva*, tanto como la que protagoniza, a su vez, *El regreso de la cautiva* (c.1848), óleo inconcluso de Rugendas adonde un aura blanca sobre la mujer redimida pareciera indicar que durante su cautiverio no ha perdido la pureza (Malosetti Costa, 1992).

⁸ En el capítulo “*El Puñal*” de *La Cautiva*, al rescatar a su esposo Brian, María lo tranquiliza afirmando que no ha sido ni será poseída por indio alguno: “*Mira este puñal sangriento (...) diómelo amor poderoso, / diómelo para matar / al salvaje que insolente / ultrajar mi honor intente*” (Echeverría, 1837:47). Al respecto, en su reveladora obra sobre las cautivas Susana Rotker (op. cit.:132) señala ese hecho como una necesidad fundamental del poema: hay que ratificar que María “...no es una cautiva en todo el sentido de la palabra –la mujer poseída por un indio– para que la diégesis prosiga: sólo si ella no tiene el estigma de la violada puede haber relato.”

⁹ El tópico del erotismo, afirmado en la literatura por Echeverría y en la pintura por Rugendas, se sostuvo durante todo el resto del siglo (Schvartzman, 2006) al punto de ser retomado, literariamente en textos como *Don Segundo Sombra...* de Ricardo Güiraldes (1926) y pictóricamente, en las composiciones de pintores del '80 como las del argentino Ángel Della Valle o el uruguayo Manuel Blanes.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

como sucedía en las pinturas de Rugendas– o completamente descubiertos, como ocurre con *"La vuelta del malón"* (1892) y *"La cautiva"* (1894) de Ángel Della Valle o *"Rapto de una blanca"* (década de 1870) y *"La cautiva"* (1880), de Juan Manuel Blanes.

Estas formas de representación de las cautivas operaba, entonces, de dos modos: explicitaba un acto violento al tiempo que naturalizaba (y ocultaba) otro. Por un lado, los re-tratos (literarios y pictóricos) del cautiverio eran una alegoría del mal y la perdición que, incriminando directa y explícitamente a los indios (mostrados como actuales y/o potenciales enemigos), contribuyeron con los procesos *apropiación* del desierto y, por ende, con la legitimación de la guerra contra aquellos, en tanto, *"...la violencia ejercida por el indio sobre ella [la cautiva] justificaría de por sí, toda violencia contra el raptor"* (Malosetti Costa, 1994:9).

Por otra parte, y este es el rasgo naturalizado de las imágenes y relatos en cuestión, se *(no)velaba* –se ocultaba al tiempo que se metaforizaba pictórica y literariamente– la violencia que ejercía el hombre blanco al representar, en el orden imaginario, a (el cuerpo de) la mujer como posesión individual y símbolo erótico: insinuándola como objeto del deseo masculino pero, al mismo tiempo –como sucediera antes y ahora–, estigmatizándola socialmente por haberse entregado (más allá de hacerlo o no contra su voluntad) a otros hombres que no fueran el *suyo*. Machismo hegemónico de una sociedad que bien podía exonerar y hasta aceptar la vergüenza de que un soldado fuera vencido por los indios en la batalla, pero jamás lo haría con la mujer poseída sexualmente por un *salvaje*.

El poder del *"imperativo heterosexual"* (Butler, 2002) actuaba entonces sobre esos seres corporales (y sobre su *sexo*, naturalizado según el binarismo hegemónico del género) y no solo materializaba una diferencia sexual –produciendo y regulando los cuerpos mediante restricciones normativas– sino que operaba violentamente sobre la construcción del género (femenino) de las cautivas, degradándolas y despreciándolas con respecto al estereotipo hegemónico de *mujer*. De modo que las cautivas eran, literalmente, mujeres *de-generadas*: degradadas dentro de su género, rebajadas en su condición genérica de mujer. Mujeres que, si no se habían resistido lo suficiente o habían preferido ser poseídas sexualmente antes que sufrir grandes tormentos o morir, ya no podían rotularse claramente como tales, es decir, si no se habían negado y evitado el contacto sexual con un hombre-otro, eran seres abyectos, pues para la sociedad blanca ya no podrían cumplir el rol que se les asignaba como



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

mujer. Por ende, la cautiva terminaba siendo, en definitiva, culpable de su propio estigma (Rotker, 1999:133). Todo ello explica por qué se las tenía por "*muertas en vida*"¹⁰.

Era como si, a través del coito entre un cuerpo derivado de la *civilización* con otro del *salvajismo*, las cautivas se infectaran de otredad, contrayendo una suerte de enfermedad incurable y peligrosa. En este sentido, podían las almas cristianas apiadarse de esos destinos y rescatar a las cautivas del *mundo salvaje*, pero no las redimían del salvajismo; se las podía liberar de los indios pero no se las absolvía del pecado de ser mujeres y, como tales, haber sucumbido a lo siniestro: al sexo del *otro*.

A partir del cautiverio la víctima se transformaba, entonces, en seres imprecisos, fangosos y, ante los ojos de la civilización su condición era siempre confusa.

Así, la cautiva perdía toda pertenencia: ya no pertenecía al *mundo civilizado* e incluso, si regresaba, jamás volvería a ser igual a sus antiguos iguales. El estigma del cautiverio era tan profundo que una vez devueltas al *mundo civilizado*, la reinserción social de esas mujeres era muy compleja: difícilmente lograban casarse, y por ende, según las pautas culturales de la época, se hallaban necesitadas en general de un *protector* que le diera techo y comida. Si no tenían un padre o un hermano, estas mujeres quedaban a la deriva.¹¹

¹⁰ Estanislao Zeballos fue uno de los intelectuales del '80 que, sin identificar a ninguna cautiva en particular –respetando así la tácita norma literaria sobre el tema–, se destaca por las minuciosas descripciones de sus obras sobre la vida de esas mujeres, adonde reitera todos los tópicos tradicionales del cautiverio femenino (el desierto, el ultraje, el martirologio, la divinidad femenina, el erotismo, la crueldad salvaje, etc.). En este sentido, dos pasajes de *Viaje al país de los araucanos* (publicado en 1881) transmiten claramente la lógica estigmatizante que venimos refiriendo. Las cautivas solo eran dignas de la redención, esto es, de regresar sin marcas a la sociedad civilizadas si realmente se habían resistido, soportando incluso los peores castigos, a las intenciones sexuales de los raptos: "*Los indios habían robado una joven araucana, de una familia vecindada en Puan. Como ella, animada de heroica energía, no cediera á las exigencias de sus opresores, estos la habían sometido al martirio del hambre, y aprovechando nuestra presencia huyó á favor de la tormenta...*" En cuanto a aquellas mujeres que sí habían sido *mancilladas*, solo la muerte las podía liberar del oprobio: "*Allí encontraron en la muerte misma un consuelo á sus hondas angustias y un termino á su vergüenza las cautivas, que oprimía el bárbaro frenético, exaltado á veces por el impulso de pasiones incontrareables como el huracán mismo del desierto, enfurecido otras, en los días sombríos de la borrachera*" (Zeballos, 1881:257).

¹¹ Una de las pocas cautivas cuyo nombre e historia tiene registro en la literatura nacional, el de Doña Fermina Zárate, cautiva mencionada en *Una excursión...*, ilustra la dificultad del regreso a la "civilización". Cautiva por varias décadas, anciana al momento del encuentro con Mansilla y esposa del cacique ranquel Ramón Cabral, Doña Fermina manifestaba no desear volver a la civilización. En el diálogo reproducido por Mansilla, resulta evidente que el amor de Fermina a los hijos que tuviera con el cacique Ramón, el buen trato de este hacia ella y sus años en las *tolderías*, la ataban al *mundo indígena*, tanto como el miedo a la pérdida de esos vínculos y la vergüenza que sentiría al reincorporarse a la antigua vida, por haberse *aindiado*, la distanciaban del civilizado (Mansilla, [18710] 2006:368). Asimismo, en el orden pictórico, "*El regreso de la cautiva*" (1880), pintado por Blanes, muestra una cautiva que se aleja de un toldo mientras dos indios la observan partir. Reiterándose el topos erótico a partir del un hombre descubierto de la mujer, esta vez, no obstante, su torso no aparece desnudo. El *disfrute salvaje*



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Ahora bien, si bien el cautiverio convertía a estas mujeres en "ajenas" al *mundo civilizado*, lo cierto es que esa condición tampoco las hacía pertenecer al *mundo indígena*. Porque, aunque lo habitasen, continuaban, allí, siendo extranjeras. A uno y otro lado, la cautiva era la diferente. En este sentido, se volvía, como el lenguaraz, una entidad riesgosa: por su entrega al salvajismo y juzgándola portadora de una otredad de la cual temía *infectarse*, el hombre blanco la velaba, ocultaba, prohibía y/o negaba; mientras que, siendo blanca entre los indios, inspiraba en ellos resquemores y desconfianza.

Produciendo deseo y rechazos (Iglesias, 2003:24) al mismo tiempo, el cuerpo de la cautiva era, entonces, el síntoma de una contrariedad. "Preparado" para ser dominado por el hombre civilizado, al contacto con el salvaje se volvía un cuerpo corroído, impuro, capaz de engendrar vilezas. Cuerpo *civilizado* que engendraba *salvajismo* y, de tal modo, podía contaminar biológica y culturalmente a la civilización. En este sentido, los hijos mestizos de las cautivas eran, pues, un problema para la sociedad mayoritaria: su existencia no solo contradecía el ideal identitario de Nación que se estaba construyendo (basado en la blancura racial y el origen europeo) sino que lo ponía en peligro. La imagen de las cautivas y su prole mestiza podía significar un atentado directo a la hegemonía blanca que, como históricamente lo ha hecho en nuestro país, frente a la posibilidad de que sus (pretendidas) *pureza* y homogeneidad fuesen afectadas siempre decidió, como premisa de su propia subsistencia, borrar *lo diferente*, ya sea desdiferenciándolo, desapareciéndolo o eliminándolo. Es que, como lo señala Susana Rotker (1999:105), "*la existencia de la cautiva misma es demasiado incómoda para pretender otra reacción: es uno de nosotros que ha cruzado un borde y ya no es ni yo ni ellos, deja de ser reconocible, descifrable o incluso apta para reproducir el linaje puro y blanco que desea la nación para sí*".

Imaginariamente utilizadas para sellar la oposición con el otro-indígena, a través de esas mujeres, marcadas por el rapto, se construyeron escenas dramáticas y plagadas de tormento que resultan tan confusas como perversas –ello sucede, además del poema de Echeverría y de las obras pictóricas mencionadas hasta aquí, con las cautivas de *Santos Vega o los mellizos de la flor* de Hilario Ascasubi (de 1872)

posiblemente ya ha sido consumado y tal vez sea este el motivo de su vigilado regreso a la civilización. La mujer camina, descalza, blanca. Quizá se haya liberado de los indios, pero no del estigma, pues sus gestos insinúan el ultraje: mejillas enrojecidas, la mirada hacia el piso (es la única de las cautivas retratadas por Blanes que no mira al cielo), la mano izquierda que toma la pollera y la frente apoyada en el antebrazo derecho, como si intentara ocultar (y ocultarse de) su vergüenza.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

y *La Vuelta de Martín Fierro* de José Hernández (de 1879). Allí se resaltan los contrastes que distancian, claramente, *lo propio* de *lo otro*, *el nosotros* del *ellos*, la moral cristiana de la crueldad indígena, la legítima y tranquila sexualidad blanca de la lascivia instintiva del salvaje.

Con todo, habiendo sido violentadas físicamente por sus raptos, las cautivas eran también violentadas simbólicamente por la sociedad mayoritaria: transformadas en objetos eróticos, por un lado, y en elementos útiles para identificar y justificar la exclusión de *lo indígena*, por el otro.

En este sentido, en su condición de mujeres fronterizas, sin identidades precisas, anónimas y despreciadas, las cautivas reales se distanciaron claramente de aquellas cautivas iconográficas que ilustraran los períodos fundacionales de la Nación. De modo tal que en la literatura argentina de finales de siglo, la identificación de las cautivas reales resultó nula o simplemente subsidiaria.

Como los *lenguaraces*, ellas fueron, pues, vectores de otredad, seres marginales, portadoras de significados liminares cuya existencia perturbaba al *nosotros*, pues lo ponía en riesgo. Tapándose sus realidades bajo los arquetipos iconográficos, fueron múltiplemente (ab)usadas, tanto para los intercambios económicos, políticos, sexuales, de la frontera como para imaginar la Nación, desvinculándoselas, consecuentemente, de todo lazo con sus realidades y transformándoselas en entelequias, en seres de un pasado remoto, sin nombres, voces, lugares ni historias dentro de la nueva Nación.

IV

La historia de la Nación argentina se encuentra poblada de equívocos y supuestos engañosos que, naturalizados y tomados por muchos como verdades incuestionables, se nos han inculcado desde pequeños. Uno de esos supuestos se funda en la idea de que este es un país sin indios ni negros. El otro, íntimamente relacionado con el primero, afirma que la "Conquista del Desierto" fue un hecho bisagra en la fundación del Estado Nación argentino.

Lenguaraces y *cautivas* vienen, pues, a poner en tensión ese tipo de supuestos para mostrarnos que los mismos fueron impuestos a través de la violencia estatal, a fuerza de golpes y asesinatos genocidas que aún hoy duelen y cuya resistencia se mantiene latente en la lucha de muchos sujetos históricamente despreciados, reprimidos, silenciados y ocultados.



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

En tanto piezas incómodas, *lenguaraces* y *cautivas* fueron –además de poder seguir hoy siéndolo– figuras con la potencia de poner en cuestión cualquier configuración esencialista de la identidad nacional. Por su carácter excepcional, impreciso y variable, dichas figuras corporeizan fenómenos cuya invocación abre siempre la posibilidad de fragmentar las identificaciones sedimentadas e imaginar otras, de invocar, en pasado y en presente, a los *marginales*, de preguntarse por las singularidades de aquellos que no tienen voz poniendo, así, en cuestión a las identificaciones hegemónicas al situarlas ante el vértigo de devenir *otras*.

Si algo logró la "Conquista del Desierto" no es haber sido un real punto definitorio en la formación del Estado Nación (en todo caso se trató de un primer paso en la consolidación del aparato estatal) sino, más bien, haber afirmado un primer mojón en la producción imaginaria de la idea de Nación, como comunidad homogénea, blanca, normada y civilizada. A partir de esa avanzada militar se articuló un relato histórico que se volvería hegemónico y fabricaría miles de "invisibles" que, arrojados a la (*margi*)Nación, fueron víctimas de macabras desapariciones, negaciones y prohibiciones.

En este sentido, si en tiempos de la "Conquista del Desierto" comenzó a afirmarse la idea de un identidad nacional substancial que marcó al indio como *lo diferente*, la consideración de posiciones (subjetivas y subjetivantes) como las que habilitaran las figuras de *cautivas* y *lenguaraces* –no casualmente ocultadas y obliteradas– resulta muy significativa. En tanto, por un lado, ellas permiten no solo repensar la violencia fundacional del Estado Nación argentino sino también abordar los mecanismos por los cuales esa violencia fue ocultándose y naturalizándose. Mientras que, por el otro, actualiza el cuestionamiento sobre el *nos-otros* y la pregunta por sus (negadas, veladas y desaparecidas) otredades constitutivas del pasado, el presente y el futuro.

Así, en tanto incontrolables vínculos *entre* mundos, *lenguaraces* y *cautivas* parecieran poder transformarse, también, en figuras que vinculan tiempos-espacios, puesto que, ¿sus historias no son acaso actualizables? ¿Acaso no existen identidades y cuerpos que, como los de *lenguaraces* y *cautivas*, hoy mismo intentan ser modeladas y/o suprimidos bajo el signo dominante y homogeneizante de la Norma? ¿Acaso no son figuras que invitan a repensar el espacio-tiempo y, como tales, no pueden tomarse como formas de reinventar resistencias?



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

Desde el pasado ellas pueden conjurar un presente. Y así, al explorar las líneas ocultas, los imprecisos rostros e indeterminadas acciones de estos sujetos de la (*margi*)Nación, la posibilidad (que es también un desafío) de identificar(nos con) las *cautivas* y *lenguaraces* de hoy, sea quizá una vía efectiva para tensionar las lógicas estatales y cuestionar las naturalizadas (y opresivas) construcciones hegemónicas de las identidades colectivas.

BIBLIOGRAFÍA

ALONSO, Ana M. (1994) "The politics of space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". En *Annual Review of Anthropology*, XXIII

ANDERSON, B. (1993) *Comunidades imaginadas*. México: FCE

AVENDAÑO, Santiago (1999) *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874)*. Recopilación de P. Meinrado Hux. Bs. As.: El Elefante Blanco.

BAIGORRIA, Manuel. ([1868] 1975) *Memorias*, Bs. As.: Solar/Hachette

BATTCKOCK, Clementina y Claudia Gotta (2002) "Frontera e hibridez identitaria. Acerca de las «Memorias del excautivo Santiago Avendaño»", en AA.VV. *Espacio, Memoria e Identidad*, Editorial de la UNR, Rosario, pp. 316-319

BRIONES, Claudia (1998) *La alteridad del Cuarto Mundo*. Bs. As.: Ediciones del Sol.

BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Bs. As.: Paidós

DAVID, Guillermo (2013) *Lenguaraces egregios. Rosas, Mitre, Perón y las lenguas indígenas* Bs. As.: Biblioteca Nacional

DE ANGELIS, Pedro (1836) *Colección de Obras y Documentos relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Tomo I. Bs. As.: Imprenta del Estado.

DELEUZE, Gilles y Félix Guattari (2004) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, 6a Edición, Valencia: Pre-textos.

DELRIO, Walter y Pilar PÉREZ (2011) "Territorializaciones y prácticas estatales: percepciones del espacio social luego de la Conquista del Desierto." En Delrio W. y P. Navarro Floria (Comp.) *Cultura y espacio: Araucanía-Norpatagonia*, Bariloche: UNRN y IIDyPCa.

DÍEZ, Beatriz (2010) "La Trilogía de Estanislao Zeballos, historia de una apropiación hegemónica",
En http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/2011/10/mesa_6/diez_mesa_6.pdf

DURÁN, Juan Guillermo (2006) *Namuncurá y Zeballos: el archivo del cacicazgo de salinas grandes 1870-1880*, Bs. As.: Bouquet Editores



II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”
Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

ECHEVERRÍA, Esteban (1837) "La Cautiva". En *Rimas*. Bs. As.: Imprenta Argentina.

GRAMSCI, Antonio (1998) *Cuadernos de la cárcel: literatura y vida nacional*, México: Juan Pablos Editor.

GROSSBERG, Lawrence (2005) "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?". En *Questions of Cultural Identity*. Ed. Stuart Hall and Paul du Gay. London, pp. 87-107. Luna (1960)

HUX, Meinardo (1999) "Prólogo" / "Un ensayo de Biografía: Santiago Avendaño". En Avendaño, S. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874)*. Recopilación de P. Meinardo Hux. Bs. As.: El Elefante Blanco.

IGLESIAS, Cristina (2003) *La violencia del azar. Ensayo sobre literatura argentina*, Bs. As.: FCE.

LENTON, Diana (2012) "Pueblos originarios y Estado argentino: una incómoda relación", en M. Giordano *Indígenas en la Argentina. Fotografías 1860-1970*, Bs. As.: El Artenauta

MALOSETTI Costa, Laura (1994) *Rapto de cautivas blancas. Un aspecto erótico de la barbarie en la plástica rioplatense del siglo XIX*. Instituto de Literatura Argentina, FFyL, UBA. Colección *Hipótesis y Discusiones*, 4.

MANSILLA, Lucio V. ([1870] 2006) *Una excursión a los indios ranqueles*. Bs. As.: Gradifco

PÉREZ GRAS, Ma. Laura (2013) *Relatos de cautiverio. El legado literario de tres cautivos de los indios en la Argentina del siglo XIX*. Tesis doctoral. Universidad del Salvador. En: <http://www.cervantesvirtual.com/>

PÉREZ ZAVALA, Graciana y Marcela TAMAGNINI (2002) "Incidencia de los tratados de paz en el desarrollo de las relaciones interétnicas en la frontera sur (provincia de Córdoba) en el período 1850-1880". En AA.VV. *Espacio, Memoria e Identidad*, Editorial de la UNR, Rosario, pp. 320-327 Pérez, 2011

ROTKER, Susana (1999) *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Bs. As.: Editora Espasa Calpe Argentina S.A./Ariel

SARMIENTO, Domingo F. ([1856] 1987) *Educación Común*. Bs. As.: Ediciones Solar.

SCHVARTZMAN, Julio (2006) "La cautiva: mito argentino". En: *Ramona. Revista de artes visuales*, nº 33, pp. 76-79

TODOROV, Tzvetan (2005) *La conquista de América. El problema del otro*. Bs. As.: Siglo XXI

WALTHER, Juan C. (1964) *La Conquista del Desierto*. Bs. As.: Círculo Militar

ZEBALLOS, Estanislao S. (1881) *Descripción amena de la República Argentina. Tomo I: Viaje al país de los araucanos*. Bs. As.: Peuser.