

Santiago Avendaño, lenguaraz
de los ranqueles y cronista de un
discurso constituyente

Beatriz Díez

Foucault describía, en *El Orden del Discurso*, la diferencia entre los discursos efímeros de lo cotidiano que “desaparecen con el acto mismo que los ha pronunciado” (Foucault, 21) y ciertos discursos fundadores que retienen cosas “que se conservan porque se sospecha que esconden algo como un secreto o una riqueza” (id.). Son “conjunciones ritualizadas de discursos que se recitan según circunstancias bien determinadas” (id.) y que “están dichos, permanecen dichos y están todavía por decir” (id.).

Santiago Avendaño (1834-1874), lenguaraz entre el gobierno argentino y las tribus pampas, fue sensible a estos discursos y prácticas del grupo humano con el que trabajó. Tenía, para ser intérprete, la formación ideal, aunque no fuera ideal la situación de adquisición: había crecido entre los indios ranqueles desde los siete hasta los catorce años (1842-1848), pero como cautivo. La suerte de haber ganado el afecto del cacique Caniú, sumado a un temperamento práctico y observador, y una evidente apetencia cognoscitiva, cambiaron el signo de ese cautiverio. A tal punto que tres años después de su huida de la *toldería*, luego de una corta formación escolar y otro año de cautiverio bajo Rosas, emprendió, munido de un diploma de “intérprete de la provincia”, la tarea de mensajero verbal y lenguaraz entre indios y cristianos, que cumplirá toda su vida. A partir de 1872, Avendaño desempeñó además, el cargo de “Intendente de los Indios”. Ejerciéndolo, defendió con decisión los derechos de los ranqueles y logró contener sus ataques a las poblaciones blancas (Hux, 1999: *Prólogo*).

Testigo de la vida de los ranqueles desde esa posición privilegiada de frontera entre dos mundos que es el trabajo de interprete, Avendaño decidió fijar sus observaciones sobre la vida de los ranqueles en la escritura, dándoles perdurabilidad —*scripta manent*—. En *Usos y costumbres de los indios de las pampas*, recopilado por Meinrado Hux, trazó con curiosidad de etnólogo un amplio panorama de creencias, ceremonias y relaciones sociales de los pampas del siglo XIX, que dan cuenta de prácticas fundadoras de este grupo humano.

Los discursos fundadores no son simples enunciados efímeros, sino inscripciones en la tradición, discursos indelebles, como los grabados sobre materiales duraderos, para ser preservados, guardados y citados (Maingueneau). Por las características del grupo humano que los constituye y se constituye en ellos, los ranqueles, estos discursos y sus prácticas no estaban inscriptos en un soporte material sino en la memoria de cada miembro de ese grupo, para quienes eran, y son, vivencia primaria que transmiten de generación en generación. Están escritos en el sentido de Derrida, archiescritos en la memoria.

Cronista externo de esas prácticas fundadoras que conservó en sus escritos tal como las vivía la nación ranquel en aquellas décadas del siglo XIX, Avendaño dejó también consignada en *Usos y costumbres...* —y es otro de los atractivos del texto— su mirada, sus vivencias de niño y de adulto frente

al modo de vida de la nación ranquel. Aunque muchas veces esas miradas se imbrican, la del adulto tiende a enmarcar los ritos y hábitos mostrados en reflexiones y generalizaciones, o a volcarlos en categorías más amplias, mientras que la del niño se detiene en lo sensorial, en los inventarios de objetos, en marcar sus emociones.

Del abundante y rico material rescatado por el intérprete Avendaño, seleccionamos para este trabajo solo la descripción de los modos de contraer matrimonio (capítulo V) y el relato de una ceremonia religiosa (capítulo I), que son testimonio de dos discursos fundadores, el religioso y el jurídico.

En el capítulo V, Avendaño declara, a propósito de los sistemas matrimoniales: “Deseo advertir al público que durante la permanencia de 7 años y 7 meses con 9 días que tuve allí entre los toldos, he adquirido estos datos que, sin escrúpulo de consciencia, les manifiesto a mis lectores” (87). Nos parece, sin embargo que en la descripción de las prácticas jurídicas prima la mirada posterior del adulto, mientras que la del pequeño cautivo se hace más visible en la observación de los ritos religiosos.

El discurso jurídico marca derechos y obligaciones para regular las relaciones entre individuos. Es jerárquico y piramidal, desde los textos fundadores, los códigos y hasta los reglamentos de tipo práctico, pasando por las sentencias que deciden en caso de infracción. Avendaño dejó testimonio, con mirada de adulto, de una especie de decálogo que organizó él y que lleva la marca de un respeto por observado, visible en un orden extraño a los usos de Occidente, así como en la índole de algunos preceptos: “las leyes morales que más se observan son: 1) *no matar a nadie (...)*; 2) *auxiliarse moralmente en los casamientos*; 3) *no negar jamás el alimento a nadie y ni algunos tejidos para cubrirse*; 4) *tratarse siempre con respeto* y 5) *darse el título que le acomode mejor*; 6) *respetar el culto del sol* (símbolo de Dios) y 7) *no jurar jamás en falso, invocando el nombre de Dios*; 8) *no jurar por los padres, ni por los hijos (...)* (80).

Dió cuenta en varios momentos de la libertad presente entre los ranqueles, menos como derecho que como principio rector de las relaciones entre los hombres: (“...allí no impera el mandato ni la voz de nadie, sino la conveniencia de cada uno” 73); así como de la renuencia a obedecer al cacique que no atiende al provecho colectivo: “Cuando el cacique ordena alguna cosa y esta está conforme con la opinión de los demás, entonces los indios, en lugar de hacer oposición, aplauden la propuesta, aunque sea contra su voluntad” (74).

Este principio y su funcionamiento parecen ahorrar las prácticas tribu-nalicias: “Las leyes que los favorecen les acuerdan una libertad que, a estar en nuestras manos, todos los días nos veríamos envueltos en innumerables cuestiones, por asesinatos alevosos, por usurpaciones continuas y por toda clase de maldades inimaginables. No sucede así entre los pampas, pues ellos son bárbaros y conservan siempre la amistad, la moral, el honor...” (79).

Matizó esta imagen rousseauiana de buen salvaje reconociéndoles “torpeza” y debilidades: la “embriaguez que les hace acordar sus resentimientos” y “los robos de unos a otros, a veces de insignificante importancia”. No obstante, justificó estas debilidades con argumentos que resuenan mucho en este comienzo del siglo XXI: “Y estos casos todas las veces se originan porque la miseria de algunos los precipita contra aquellos que más tienen” (*ibíd.*).

En el capítulo V, “Observaciones sobre cómo contraen matrimonio”, entendió claramente que la familia se constituye entre los ranqueles sobre un pacto de intercambio de dones en que la mujer tiene valor de mercancía. Instalándolo en una categoría contractual, describió el matrimonio como una “compraventa de las mujeres” con los efectos de reciprocidad descriptos por nuestro derecho de obligaciones, pero sin disimular la violencia socialmente aceptada. Como el marido ha pagado por su mujer –tratemos de postergar toda censura–: “...será el dueño de ella (...) puede castigarla, herirla y aun garrotearla y disponer de su vida en caso de que haya sido infiel” (76). Sin embargo, debe responder por este hecho jurídico involuntario con una nueva contraprestación: “...será responsable (...) pero no está sujeto a la pena de muerte (...) sino a doblar el pago en caso de que la haya muerto” (*ibíd.*).

Fue consciente de la extrañeza de estos usos para su mundo de origen, con el que se asimiló en el nosotros inclusivo del lector: “No nos ha de extrañar (...) aún hay cosas mucho más curiosas que tienen origen en ancestrales leyes” (75).

Explicó entre muchos otros usos la circulación de esa paga o “mafún” en la sociedad ranquel, que el marido debe entregar a la familia de la mujer. Si este muere y la viuda vuelve a casarse, “el que se casa con la viuda tiene que hacer el pago a los padres del finado” (77). Ahora bien, como “el contraer matrimonio es cosa tan grande que nadie puede negarse a favorecer, con lo que pueda, al novio” (*ibíd.*), resulta que ese mafún estaba formado por aportes de los deudos de modo que, con la misma lógica: “...los padres del difunto devuelven cada una de esas prendas a sus respectivos dueños, quienes generosamente habían contribuido para el casamiento, cada uno con lo que estuvo a su alcance” (*ibíd.*).

El pago y las contribuciones difieren en función de los cuatro tipos de matrimonio que Avendaño describió pormenorizadamente y con comentarios que dan cuenta de, por lo menos, un evidente sentido de la realidad: “el voluntario de los jóvenes”, el que se hace a través del *Nguilliachen* (comprador de novia) “único medio con que cuentan los mayores de edad (pudientes) para tomar por mujer a una niña” (90), el rapto, “cuando un indio ama a una mujer... y no es correspondido por ella” (96) y el del “pretendiente pobre” que pretende a una mujer “de edad madurona” (98).

Solo en el cuarto la paga no tiene lugar, pero –como en el contrato de locación de servicios– el marido aporta su industria a la familia de su esposa: “tiene que obedecer en todo cuanto se le ordene, porque no ha pagado nada” (99).

En los otros tres se respetan las reglas explicadas del “mafún” y de la ayuda solicitada a los deudos, pero solo en el “voluntario de los jóvenes” se respeta también la voluntad de la mujer. Después de un largo cortejo secreto, se hace saber al padre que el novio va a llevarse a la novia de noche. “Desde el momento que lo sabe, el padre espera que a los tres o cuatro días se le pague el mafún” (82). Aunque justamente porque en este tipo de matrimonio la hija acepta voluntariamente, “se ceñirá a recibir lo que el yerno pueda proporcionarle para cumplir con su deber” (83). Avendaño señala que nadie se aprovecha de la ventaja “porque... nadie quiere ser menos que otros en dichos pagamentos” (83).

En los otros dos sistemas, la mujer es obligada al matrimonio. Los “mayores de edad” pudientes y en general nobles son los que ofrecen el pago más fastuoso, que los padres no pueden desairar sin exponerse a una venganza del pretendiente rico, a menos que la joven que se niega siga soltera para siempre para no ofender al pretendiente. En cuanto al indio no correspondido, la ley ancestral le otorga derecho a robar la mercancía: se lleva a la joven con violencia y a los tres o cuatro días efectúa el “mafún”, que deberá ser “de alguna importancia para que el que lo paga quede absuelto de la tropelía que ha cometido” (98).

Lamentablemente, por razones de extensión no podemos incluir en este trabajo la descripción pormenorizada de los pasos del cortejo o de los parlamentos con los padres, ni de todos los gestos, frases rituales, consejos a la novia y festejos con que se desarrolla la ceremonia, ni las reacciones de las mujeres obligadas a casarse, descritas con la misma curiosidad, cercanía con lo narrado y ausencia de censura. Mostrar esa apertura al modo de vida ranquel es justamente el objetivo de esta ponencia.

Como al describir las prácticas jurídicas, Avendaño también situó la descripción de las rogativas ranqueles en el marco de las creencias religiosas primarias: “Los indios pampas ranqueles de América del Sur, a quienes se refieren los pormenores siguientes, creen en la existencia de un grande y buen espíritu y temen a un espíritu maligno, el cual, suponen, era más antiguo que el otro y era dotado de mayor poder” (13). En su descripción se filtra siempre la visión del cristiano: “Creen asimismo en una existencia futura, conocen la responsabilidad por su buen o mal proceder, sin pensar ni en cómo serían los castigos, ni cómo las recompensas consiguientes” (*ibíd.*).

Avendaño respetó en su descripción todas las regularidades que las antropólogas Pereda y Perrotta (*Junta de hermanos de sangre*) señalaron en la variante argentina de la rogativa, es decir, la serie de secuencias fijas construidas por los diferentes actores en un lugar invariable y a partir de diferentes sistemas de signos (palabra, música, gestos, gritos, desplazamientos en el espacio, objetos). Los actores señalados –la agrupación que invita, la agrupación invitada, los caciques y su séquito de ayudantes,

las sacadoras de cantos, los bailarines rituales, los caballos— son los que escrupulosamente puso en escena Avendaño, así como el recinto sagrado. Las secuencias enumeradas por Pereda y Perrotta son la cabalgata de cuatro vueltas alrededor del espacio del *Nguillatún*, la rogativa propiamente dicha —con el ruego del cacique y la ofrenda, acompañados de movimientos de brazos y de la grito ritual con saltos—, los bailes colectivos de ambos sexos acompañados por el son del cultrun sin canto, los sacrificios cruentos o incruentos de animales jóvenes, con cantos de mujeres, el baile masculino del lonkomeo acompañado por el canto del linaje. Avendaño las incluyó todas, con una óptica propia y dos miradas.

En efecto, el *Nguillatún* o rogativa es descrito en la crónica como “una fiesta y ceremonia religiosa” (14), y este aspecto festivo no se pierde nunca de vista, con una especialización en el abordaje. Avendaño adulto fue sensible al *Nguillatún* como ceremonia, a los ritos y sus connotaciones, tanto al recogimiento del purgamiento previo como al agradecimiento que es la condición del nuevo pedido, cuando los ranqueles muestran “al *Güenu Pillañ*, con toda la efusión de sus almas, el respeto y el reconocimiento de su gran poder [y] van a pedirle también, con no menos fe que lo primero, todo aquello que es necesario para vivir tranquilos y en abundancia, en el año entrante” (22).

También, parece primar el adulto analítico detrás del símil usado para justificar a los indios que se abalanzan para tomar un sorbo de la sangre del sacrificio: “Me parece semejante a lo que sucede con frecuencia entre nosotros, cuando vamos a tomar agua bendita de una pila de nuestras iglesias” (23). Es también este punto de vista el que clasifica socialmente a los participantes: junto al cacique mayor se sienta su corte de caciques menores y parientes “que pertenecen a la alta nobleza”, mientras “la plebe andrajosa y desaliñada (...) yace impaciente arriba del caballo” (17), lejos del altar.

La mirada del niño, en cambio, se detiene en lo festivo, se introduce en las descripciones con detalles sensoriales, como “las estrepitosas aclamaciones y gritos aturdidores” (18) de los jinetes que dan tres vueltas alrededor del sitio sagrado o los movimientos y el ritmo de la danza: “Mientras que bailan hacen mil muecas, quebrando el cuerpo, moviendo la cabeza, alzando los pies” (16), o los colores y texturas de su ropa, “las plumas tejidas para coronar su cabeza y la tiza (pintura) para ponerse manchas blancas en la cara, en los brazos y en las piernas” (15). Esta mirada de niño se hace evidente, también, en las recurrentes y entusiastas descripciones de la distribución del alimento... Seguramente, el cautivo en crecimiento había aceptado con mucho entusiasmo “las delicadas y exquisitas comidas” (15), “las tipas de carne cocida, las ollas y otras vasijas de alimentos, de maíz, chañar o algarroba” (25) que describió con entusiasmo durante las rogativas.

Ahora bien, en el pormenorizado relato, ni la mirada positiva del adulto ni la entusiasta del niño tienen acceso al compromiso de esos gestos investidos por la tradición. Pereda y Perrotta (p. 152) explicaron que las

mujeres venerables cumplen durante el baile masculino una fatigosa tarea de médium, enumerando los antiguos linajes que restituye la memoria y otorga identidad a los bailarines jóvenes. Algo intuyó Santiago Avendaño al mencionar “el himno sagrado” (16) de las indias, pero no lo desarrolla, más atraído por otros aspectos de la ceremonia, tanto desde la mirada del niño como del adulto “positivo”: “Estos bailarines cómicos y extravagantes representarán allí un sainete bien particular y digno de verse” (15).

En todo caso comprendió, como en la descripción de las costumbres matrimoniales que “Indios e indias tienen que hacer cuanto es de orden tradicional” (18).

Desde hace más de veinte años asistimos a un resurgimiento de las ceremonias rituales mapuches. Este resurgimiento puede producirse porque una comunidad y sus media, combatiendo por la identidad, han conservado tenazmente su discurso fundador de ceremonias y ritos, que asegura la cercanía con los orígenes de la sociedad y el sentido del destino humano. No debe ser totalmente ajeno a este resurgimiento, la tarea de quienes percibieron que hay cosas “que se conservan porque se sospecha que esconden algo como un secreto o una riqueza” (Foucault, Introducción). Aunque, como en el caso de Avendaño, también los manuscritos en que dió testimonio de su percepción hayan sido ocultados durante más de un siglo.

¿Cuál es la relación entre este posicionamiento y la tarea de intérprete cumplida por Avendaño? En el pequeño prólogo a *Usos y costumbres*, situó su espacio de trabajo junto a los indios: “una parte de **la frontera (interior)** de la República Argentina”. Nos parece que, cumpliendo ese trabajo, reemplazó la representación de frontera como barrera, común en aquella época y también hoy, por la de frontera como lugar de cruce, aunque haya que derribarla: “los límites son, constitutivamente, cruzados o transgredidos” (*apud* Homi K. Bhabha, 6). Esta es la frontera de Santiago Avendaño, la que se atraviesa y percibe otros modos de vida, otras reglas jurídicas y religiosas.

Atravesando esa frontera interior, dió un paso decisivo hacia la alteridad. Aunque no es el tema de este trabajo, señalamos que la mirada de Avendaño es etnocéntrica y paternalista y se incluye en un “nosotros” que lo separa de “ellos”... Sin embargo, sus testimonios escritos configuran un esbozo de obra etnológico-narrativa que es ejemplo del planteo de Bhabha sobre el tema de la historia de las naciones. Para Bhabha, la lucha contra la imagen de nación construida por las redes de discursos hegemónicos se hace con nuevas escrituras narrativas acometidas y puestas en circulación por sujetos activos que legitiman memorias ajenas a la historia pública y hacen entrar en escenas otras etnias, con sus desplazamientos y resistencias. Si una nación no es solo lo naturalizado por las redes de discursos hegemónicos, sino también lo develado por esas escrituras que legitiman su memoria, el lenguaraz Avendaño se presenta como un caso particular de esos sujetos activos.

Intérprete y cronista se retroalimentaron cuando Santiago Avendaño ahondó su competencia socio-cultural en todos los ámbitos de la vida del pueblo con quien trabajó, mostrando que traducir es esencialmente dar cuenta de otros modos de vida. El descubrimiento de su testimonio colabora hoy retrospectivamente en esa salvaguarda de la memoria de la nación ranquel con la crónica de algunos de sus textos fundadores.

Para cerrar este trabajo introductorio, propongo leer una vez más la voz de los ranqueles y la traducción de Avendaño en uno de esos textos que “están dichos, permanecen dichos y están todavía por decir” (Foucault), la oración del *coyag* (*Usos y costumbres*, 26):

“en esta celebración se le pide al *Güenu Pillañ* (Dios del Cielo) que los mantenga en paz, que los provea durante la cruel estación, que les prodigue copiosas lluvias para que puedan conservar las haciendas y que las tierras de labranza estén húmedas para cuando llegue el tiempo de cultivarlas. Insisten en que Dios no olvide la principal súplica, respecto de que haya muchos frutos; que vea que se aproxime el tiempo en que todos los árboles den sus productos”.

Tvachi antü, nguillatuaiñ, may, vicha Chao
taiñ comeleaiñ, taiñ come tripantú queaiñ,
maopé ñi comeleaiñ ta culliñ, tañi treamta
mi mapú que trayaiñ.
Rapiyé ta mamuil
veionái alün tañi rayüaiñ ipeyé mamuil.

Bibliografía

- AVENDAÑO, S., (compilación de M. Hux), *Usos y costumbres de los indios de la pampa*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2000.
- BHABHA HOMI K., “Narrando la Nación”. Consultado en abril y mayo 2009 en <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/H%20Bhabha.pdf>
- FOUCAULT, MICHEL, *El Orden del Discurso*, Buenos Aires, Tusquets, 1992.
- GONZÁLEZ DE MOJICA, S., “La literatura panameña y la construcción de la nación. 1903-2003 – Cien años de la república de Panamá”. Consultado en abril de 2009 en <http://collaborations.denison.edu/istmo/n07/articulos/literatura.html>.
- MAINGUENEAU, DOMINIQUE, “Analysing self-constituting discourses”, *Discourse studies*, Londres, Sage, Vol. I, II, abril 1999, pp. 175-200.
- PEREDA, ISABEL Y PERROTTA, ELENA, *Junta de hermanos de sangre*, Chile, Morgan International, 1994.