

Otros-Nos. Algunas reflexiones (sobre) *lenguaraces* y *cautivas* más allá de las dualidades identitarias

Others-us. Some reflexions on *lenguaraces* and *cautives* beyond our identity dualities

Julio L. Risso

Instituto Sociedad Cultura y Sociedad (ICSE),
Universidad Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e
Islas del Atlántico Sur (UNTDF) – CONICET

Fecha de presentación: 20 de abril de 2017

Fecha de aceptación: 19 de junio de 2017

RESUMEN

Este trabajo recorre algunas obras narrativas y visuales producidas durante la formación del Estado Nación argentino a fin de reflexionar en torno de las fronterizas figuras de *cautivas* y *lenguaraces*. Con ello se busca poner en tensión las imágenes maniqueas y binarias sobre la identidad nacional que fueran afirmadas por la lógica estatal en tiempos de la llamada Conquista del Desierto. Tal abordaje se propone entonces políticamente significativo en tanto no solo invita a discutir y pensar más allá de las segmentarizaciones socioculturales hegemónicas (rígidas, biunívocas, centralistas y substancializantes) sino que también interpela, en pasado y presente, a aquellas capturadas, invisibilizadas y silenciadas por la lógica del Estado Nación.

Palabras clave: Cautivas; lenguaraces; segmentarizaciones identitarias; Estado Nación.

ABSTRACT

This essay explores a number of narrative and visual works produced during the Argentine Nation State formation in order to rethink the border figures of *cautivas* (captives) and *lenguaraces*. Thus, it puts into question the Manichean and binary images about the Argentine national identity fostered by the state logic in times of the so-called the Conquest of the Desert. The perspective taken in this article is politically relevant since it invites the reader not only to think beyond the hegemonic (rigid, binary, centralist and substantialist)

sociocultural segmentation but it also questions (in past and present) those who had been captured, obscured and silenced by the Nation State logic.

Key word: Cautivas; lenguaraces; identity segmentations; Nation State.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

La proyección y realización de las campañas militares de 1878-1879 contra los indígenas del espacio pampeano-patagónico, conocidas como *Conquista del Desierto*, fueron el producto de la articulación de discursos y prácticas que se propusieron singularizar a los pueblos indígenas como una otredad antagónica, mostrándoselos como los grandes enemigos de la Patria y el principal estorbo para la consolidación de la Nación (que la elite dirigente identificara, entonces, estrictamente con un código de valores eurocentrista). Desconsiderándose la complejidad de relaciones del mundo de la frontera, desconociéndose y/o negándose las historias particulares de cada parcialidad indígena y abrevándose en diversas argumentaciones científicas y explicaciones históricas, la alteridad de los pueblos originarios fue entonces *homogeneizada* y *salvajizada* (Delrio 2005; Pérez 2011). Y así, al tiempo que (re)presentaba al indio como un salvaje enemigo de la Nación, el roquismo no solo justificaba su hazaña territorializante sino que, conjuntamente, instalaba a la guerra ofensiva como una resolución definitiva. *Solución final* tanto para la consolidación (territorial) del Estado Nación argentino –engañoso supuesto que aún hoy cierta historiografía sigue afirmando– como para el drama histórico, de alcance universal, de la lucha entre la *civilización* y la *barbarie* (Delrio op.cit.:63).

Así pues, en el contexto de formación del aparato estado-nacional y particularmente en tiempos de las antedichas campañas militares, *lo indígena* –que hasta entonces había sido solo una alteridad más entre otros *otros* del mundo fronterizo (Navarro Floria 2001:351)– fue proyectado por antonomasia como única otredad de frontera.

En su *Mil Mesetas...*, Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004:213-237) han planteado que, estando los hombres “...segmentarizados por todas partes” (ibídem:214), pueden distinguirse dos tipos de segmentaridad: una flexible, característica de las sociedades *primitivas*; y otra más dura, propia de los Estados modernos. Si aceptamos tal proposición, la antedicha construcción de *lo indígena* como única otredad de la frontera –configuración, por cierto, lineal y simplista tomada por mucho tiempo como matriz de realidad– corresponde a las segmentarizaciones binarias propias de la lógica estatal. Y por lo tanto, las diversas

acciones y expresiones a partir de las cuales dicha construcción logró afirmarse durante el contexto de la ofensiva roquista, pueden comprenderse como dispositivos que contribuyeron con la producción y organización biunívoca de los vínculos sociales. De este modo, así como en otros órdenes de segmentarizaciones se afirmaron (también estatalmente) oposiciones binarias de género (hombre/mujer) o de clase (los de arriba/los de abajo), estos dispositivos contribuyeron a consolidar identificaciones socioculturales fundadas en una rígida, controlable y constante dualidad *nosotros/ellos*. Bipartición identitaria 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*, *fealdad/belleza*, *bramido/habla*, *guerra/paz*, etc.

Ahora bien, el hecho de que la referida segmentarización binaria (basada en un rígido régimen de ordenación y codificación dual polarizante de las identificaciones) sea común a, y dominante en, todos los Estados modernos no significa que se trate de la única existente. De hecho, ella coexiste con otras formas más flexibles de segmentarización a las que la lógica estatal intenta detener, capturar y controlar (reducir, codificar, estabilizar y contener). Se trata, pues, de *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 que antes mencionábamos 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 piezas fronterizas no pueden reducirse (sin alterar) a las configuraciones identitarias estatalmente codificadas.

Las configuraciones estatalmente codificadas son siempre homogeneizantes, taxativas, maniqueas y substancializadas. Como tales esterilizan e incluso niegan la *diferencia* y la *multiplicidad* buscando afirmar mismidades absolutas. Así, por ejemplo, según ellas el *salvaje* siempre es salvaje y corrupto mientras el *ciudadano* es siempre cristiano y bueno.

La producción hegemónica de un *Nosotros nacional* forma parte de ese tipo de configuraciones estatalmente codificadas. Y aunque la alteridad sea constitutiva de la mismidad, tal como se evidencia incluso a través del pronombre "*Nosotros*" (término formado por un "*Nos-*" seguido de un "*-otros*"), en la consolidación biunívoca de una identidad nacional la diferencia se invisibiliza, se "indiferencia" e incluso llega a ser negada: el "*Nos-*"

(lo unificado y homogéneo) se presenta así definitorio, preeminente y anterior al “-otros” (lo múltiple y diferente).

Pues bien, esta lógica es completamente alterada en el caso de las antedichas “piezas” de frontera. En ellas *uno* no siempre es *uno* y puede devenir al mismo tiempo *otro(s)*. Este carácter flexible y variable de tales configuraciones las torna tan difusas como políticamente relevantes y peligrosas: ya que (al exceder las esencialistas y estables codificaciones hegemónicas de identidad) tienen la potencia de afectarlas, *infectarlas* y desestabilizarlas, de convertirse en aliadas o enemigas de *unos* y/u *otros* y de llegar inclusive a nutrir imágenes y/o prácticas tanto hegemónicas como contrahegemónicas. Esas figuras señalan, pues, la agitación incontenible de la otredad y las dinámicas flexibles de la multiplicidad. Dicho de otro modo, ellas indican la potencia transformadora y desquiciante del *Otros* sobre el *Nos*¹. Es por eso que las máquinas estatales buscarán permanentemente operar sobre ese tipo de identificaciones y *purificarlas* hasta desactivar su potencia revoltosa.

En el contexto abordado hallamos dos claros ejemplos de las figuras vinculadas a ese tipo flexibles de construcciones identitarias: 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. Ello es evidente, como veremos, en el caso de producciones iconográficas (tanto narrativas como visuales) contemporáneas a la formación estatal adonde, en la presentación de cautivas y lenguaraces, los rasgos que no lograban condecirse con la “norma desmarcada” (Briones 1998), con el *Nos*- de la identidad nacional en construcción, se disfrazaban, desdibujaban, ocultaban o se los hacía desaparecer.

Tan es así que, incluso en textos como *Una excursión a los indios ranqueles*, de Lucio V. Mansilla, adonde la escritura excede las tradicionales y dominantes dicotomías de frontera, tanto las *cautivas* como los *lenguaraces* transitan permanentemente sus páginas pero siempre

¹ Esa potencia transformadora es la que se alude con el término que “*Otros-Nos*” que titula el presente artículo.

relegados a menciones pasajeras o segundos planos, dispuestos así para la desconsideración o el olvido.

Es que las mismas ideas de *cautiva* y *lenguaraz* se vuelven resbalosas en tanto se trata de cristalizaciones imaginarias, complejas y variables, sobre relaciones e identificaciones de frontera. 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.

A partir de dichas figuras y abordando diversas obras narrativas y visuales de la época, nos interesa aquí reflexionar en torno a esas identificaciones esquivas a la lógica estatal. En esas otredades silenciadas y desdibujadas de nuestra *identidad nacional*, con esos "*Otros-*" que permiten imaginar diversos modos del "*-Nos*" nacional (ya que de no haber sido obliterados y negados habrían seguramente configurado otros modos de identidad colectiva), este abordaje nos resulta relevante y políticamente significativo. Y esto es así no solo porque, a través de esas figuras fronterizas este escrito invite a pensar más allá de las segmentarizaciones socioculturales hegemónicas (rígidas, biunívocas, centralistas y substancializantes) poniendo en tensión las identificaciones instituidas con la formación del Estado Nación argentino, sino también porque de ese modo interpela a aquellas, silenciadas, que la lógica del Estado Nación en formación fue capturando, invisibilizando y/o borrando.

A fin de hilvanar, en su diversidad y complejidad, algunas de las potencialidades políticas implicadas en los procesos de identificación sociocultural, *entre y más allá* de indios y blancos, de cristianos y salvajes, discurremos ahora sobre *lenguaraces* y *cautivas*.

DEL LENGUARAZ: PECADO VERBAL REDIMIDO EN SILENCIO

Entre sus notas carcelarias, Antonio Gramsci (1998:225) afirmaba que:

"Toda vez que de una manera u otra aflora la cuestión de la lengua, significa que se están imponiendo una serie de otros problemas: la formación y la ampliación de la clase dirigente, la necesidad de establecer relaciones más íntimas y seguras entre los grupos dirigentes y la masa popular-nacional, es decir, de reorganizar la hegemonía cultural."

La lengua es políticamente relevante en tanto dominar la lengua del *otro* abre también la posibilidad de dominar a ese *otro* (Todorov 2005). En este sentido, comprender un idioma ajeno (y subalterno), en tanto la cuestión de la lengua ha sido planteada "...*siempre como un aspecto de la lucha política*" (Gramsci op.cit.:229), no solo tiene gran relevancia política sino que resulta fundamental en el proceso de formación de un Estado Nación. Se trata de una cuestión insoslayable para los hombres de Estado ya que acceder a la lengua del *otro*, recoger "...*el problema del código lingüístico con el que constituir lo propio y lo distinto*" (David 2013:10), es un modo de control sociopolítico y, al mismo tiempo, de afirmación de categorías de mismidad y otredad.

En este sentido, y con solo considerar sus usos de las lenguas, el lenguaraz ya se 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 efectos.

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, filiares, militares, sexuales, etc.) a la sociedad criolla y, como sus lenguas también sus cuerpos, podían llegar a transitar entre ambos mundos.

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 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 conjugaran 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 (1987 [1856]: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 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 –que afectaba pero también quedaba sujeta a las ondulaciones de las relaciones inter e intra étnicas– 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-escriva*" (Bechis 2008:376) 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 inter e intraétnicas, sino que también dan cuenta del rol fundamental de los lenguaraces (fuesen o no letrados) a la hora de interpretar las lenguas cristianas².

² 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

Así pues, refiriendo el respeto y apreciación que llegaban a despertar entre los indígenas aquellos sujetos que supieran leer y escribir, en sus *Memorias*... Avendaño 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. Al respecto, transcribimos a continuación algunos pasajes que ilustran la curiosidad, valoración estética e importancia política que (más allá de las burlas) con respecto a los intercambios simbólicos y materiales, inter e intra étnicos se confería, entre los ranqueles, a las letras y a su discernimiento (en todos los casos el resaltado es nuestro):

"Caniu-Calquín [padre adoptivo de Avendaño] me estimaba y me trataba bien. Me hablaba de la esperanza que ponía en mí. En momentos de familiaridad mi padre adoptivo me decía no una sola vez: - Hijo, vas a ser un gran hombre. Cuando seas maduro, nos vas a tener en la palma de tu mano. Nuestra suerte va a depender de vos. Sabés hablar en la lengua nuestra como si fueras indio y hablás con el papel como si hablaras con alguien. Vé lo que fue Zúñiga en Chile. Ve lo que fue Baigorria aquí, quien, aunque causa risa al oírlo hablar, vale mucho para nosotros y consigue las mejores relaciones entre indios y cristianos. [...] 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 motivos de tomar relación con mi padre adoptivo. Después de los primeros cumplidos, el huésped solicitaba ver al «pichí güüncá» (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" (Avendaño op.cit.:156-161).

Un lenguaraz, entonces, podía o no ser letrado, es decir, tener la capacidad de dominar ese elemento por el cual la lengua mayoritaria se postulaba superior con respecto a las lenguas indígenas. Sin embargo, aunque interpretase o no la palabra escrita, sus saberes lo convertían siempre en una figura esencial para la comunicación y el contacto entre las diversas sociedades. Así lo manifestaba Mansilla en *Una excursión*... cuando, entre sus tantos gestos provocadores y refiriéndose a los parlamentos indígenas, equiparaba al lenguaraz con el secretario de un ministro plenipotenciario (Mansilla 2006 [1870]:20) cuya labor era siempre ímproba, ya que *"...necesita tener una gran memoria, una garganta de privilegio y muchísima calma y paciencia"*.

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 (op.cit.); Pérez Gras (2013) y Rotker (1999), entre otros.

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 transmutar permanentemente y de reconvertir sus identificaciones, en el sentido de que, al decir de Guillermo David (op.cit.: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 1975 [1868]: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, 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 la "*gente decente*" (Musters 2007 [1871]), 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 op.cit.), 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, los usos lingüísticos del lenguaraz, 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 (entidad molar, al decir deleuzeano), la figura lenguaraz generaba segmentos *marginales*, producía gestos y palabras liminares³ que, contribuyendo a posicionar otredades en una hegemonía (Ramos 2002:331), podían desestabilizar las configuraciones hegemónicas de mismidad. Así pues, y considerando que el *margen*, en palabras de Walter Delrío y Pilar Pérez (2011), es "*...aquello que le falta al Estado para completar su dominación, es una latencia de peligro e inestabilidad...*", entendemos que la figura del lenguaraz podía ser tan útil como nociva y riesgosa. Porque, si su variabilidad (con incorporaciones y transformaciones marginales) podían servir, por un lado, al Estado para in-formarlo sobre aquello que aún este no dominaba, lo cual –continuando la cita de Delrío y Pérez– le permitía "*...reafirmar la necesidad de su poder para mantener el orden y aspirar al bien común*"; por el otro ellas, en tanto proyecciones de otredad, podían ser útiles y efectivas, también, a la hora

³ No aludimos aquí al concepto de *liminalidad* en términos de oposición o negación de la identidad, sino más bien, asociado, en los términos de Lawrence Grossberg (2005:91), a la diferencia radical en que se funda un posicionamiento *híbrido* de la subalternidad.

de poner en cuestión los límites (substancializantes) de la hegemónica mismidad y contribuir así con la construcción de imaginarios (y *haceres*) contrahegemónicos.

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 promiscuos.

Las siguientes palabras, extraídas respectivamente de las *Memorias* de Manuel Baigorria y de una contestación de Santiago Avendaño a Álvaro Barros, ilustran la necesidad de desafiliación del mundo indígena ante los blancos, en el primer caso, y la negación de la condición de lenguaraz en favor del reconocimiento de créditos estatales, en el otro:

"El extranjero de Santiago Laborda dijo, en voz alta: los indios son muy traicioneros y nada se les puede creer. Baigorria le contestó: yo no soy indio [...] Nunca he traicionado a nadie y aunque me veas entre ellos siempre soy delicado como he sido. Laborda le contestó con audacia: usted es lo mismo que ellos" (Baigorria op.cit.:97).

"[Álvaro Barros] ...me trata de lenguaraz, palabra que jamás habría esperado de este Señor por ser lenguaje de gente vulgar; pues no soy tal –Señor Redactor– porque lenguaraz se llama a aquel que chapalea el dialecto, y yo no estoy en ese caso; pues no sólo le hablo con regularidad, sino que escribo con cierta precisión, y me creo bien competente para tratar lo más difícil. Los tres diplomas que tengo me honran mucho: uno del 52, donde el Gobierno me declara intérprete de la Provincia; y el otro del 56, donde soy reconocido como intérprete del Estado de Buenos Aires en el ejército de la frontera Sud. El venerable General Escalada, también en otro diploma, me declara su honrado e inteligente intérprete" (En Durán 2006:263).

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*⁴– 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. Así como su modo de hablar causaba risa entre los indios, según las palabras de Caniu-Calquín a Avendaño [cf. Avendaño op.cit.:156-161)], su forma de escribir provocaba lo propio al hombre civilizado. Aunque Baigorria fue 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)? La desconsideración histórica de su controvertida figura se explica en las siguientes palabras de Félix Luna (1975:8):

"Baigorria es un paisano poco ilustrado, su sintaxis es horrenda, su caligrafía torpe, se enreda con las frases y lo último que podría desear es hacer literatura, a pesar de haber leído mucho. Por su parte, no ha sido una figura relevante; a lo más, es un personaje curioso. La geografía de sus recuerdos no incluye episodios muy significativos. Su trato con algunos de los hombres ilustres de nuestra historia ha sido fugaz. no fue un protagonista mayor sino una figura prescindible."

Entre indios y cristianos, entre militares y fugitivos, entre oficiales y caciques, entre ciudades y *tolderías*, entre unitarios y federales, entre Urquiza y Mitre, Baigorria llevó el estigma de haber sido un hombre de frontera capaz de habitar más de un mundo y de poner en cuestión las dicotómicas y estereotípicas imágenes sobre indios y blancos.

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 por el comandante de

⁴ Al respecto, cfr. Risso (2015), Nota 11.

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

frontera Ignacio Rivas en el *Parte del Combate de San Carlos*, al percibir Catriel cierto desdén 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 diezmado 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 (op.cit.: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. En palabras del militar Luis Güemes: "...así concluyeron Catriel y su Consejero, los dos bandidos más sanguinarios y crueles de la Pampa" (En Hux op.cit.:22).

los indios de Ignacio Coliqueo y Cipriano Catriel. Para esta batalla Calfucurá abandonó la acostumbrada operatividad guerrillera optando, por primera vez, por tácticas propias 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.

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

En sus contribuciones literarias 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 Estanislao Zeballos, los manuscritos de Avendaño, junto a cráneos exhumados, pasaron a formar parte de la colección privada de *objetos científicos* de Zeballos y éste evitó el acceso público a los mismos. Zeballos no quiso revelar por qué medios esos escritos llegaron a sus manos. Así, el rosarino 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* (1955 [1886]) y *Relmú, Reina de los Pinares* (1955 [1887]). En palabras de Juan G. Durán (op.cit.:265) "...la dependencia literaria de estas obras con las 'Memorias' de Avendaño se acentúa en muchísimos pasajes, dando la impresión de copia casi textual". En una nota del primer capítulo de *Calvucurá...*, el joven rosarino se refería a esos escritos afirmando:

"He tomado los datos que consigno desde 1833 hasta 1861 de un curiosísimo manuscrito de 150 fojas de oficio que en 1879 encontré en el Desierto, entre los médanos, cercanos a la posición que hoy ocupa el pueblo General Acha" (Zeballos 1994 [1884]:29).

De este modo, envolviendo de enigma y misterio al "*curiosísimo manuscrito*", Zeballos mencionaba al texto de Avendaño pero elegía ocultar su autoría y disimular la apropiación. Este era un modo efectivo 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 y, tal como lo hace notar Beatriz Díez (op.cit.), 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 esa Historia nacional que aquel rosarino estaba contribuyendo a escribir.

Frente a 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 convirtieron en fórmula privilegiada de una lógica estatal que, tristemente, aún palpita.

DE LA CAUTIVA: MUJERES (NO)VELADAS PARA EL ULTRAJE

De modo similar a los lenguaraces, también los cautivos eran y estaban sujetos *entre* mundos. En un pasaje de su obra *Vida entre los patagones*, al referirse a un grupo de indios George Musters (op.cit.:113) señalaba que "...uno de ellos, aunque confundible con los indios por su aspecto pues parecía un araucano, era en realidad un español que había sido robado en su niñez de una colonia...". Precisamente eso provocaban los cautivos: confusión. 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 verdaderos cristianos entre los propios. Eran figuras incómodas que, habiendo cometido el pecado de *aindiarse*, e 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*.

Entroncadas tradicionalmente en aquella tradición imaginaria y colonial fundada por el originario rapto indígena de una española (Lucía Miranda) que narrara Ruy Díaz Guzmán⁶, las imágenes (narrativas y visuales) de las cautivas refirieron siempre, y exclusivamente, a las mujeres blancas robadas por indios⁷.

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. Como lo señala Susana Rotker (op.cit.:75), “...el silencio que cubre la existencia misma de las cautivas argentinas en el siglo XIX es devastador: desde el momento del rapto hasta el día de hoy la realidad del cautiverio es más bien sinónima de desaparición”. Por ende, la reproducción en la memoria de las experiencias reales de esas mujeres y la reconstrucción histórica de sus situaciones y destinos, resulta casi imposible.

Como entre lo *profano* y lo *sagrado*, 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 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 op.cit.).

Así pues, en esa tensión plagada de silencios, las cautivas imaginarias se muestran casi siempre puras, logran escapar de sus captores a fuerza de su heroísmo o mueren en la lucha

⁶ Cfr. De Ángelis (1836).

⁷ Una salvedad: al referirse exclusivamente a un tipo determinado de mujer (blanca/europea o criolla/cristiana) la asignación del término *cautivas* indicaba una naturalizada (y eurocentrada) exclusión. Porque si, para la historia y la literatura tanto colonial como nacional, *cautivas* eran 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– eran simplemente *indias*, *chinitas* o *criadas*.

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*.

Pensando entonces en aquellas 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, habiendo servido entre indios, *disfrutadas* por indios e incluso pariendo hijos de indios, 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*. Como lo señala Malosetti Costa (1994:20):

"La mujer era ante todo una pertenencia suya [del blanco], si había sido poseída por el indio ya no era valiosa. Esta idea subyace en muchos textos posteriores [a La Cautiva], en los cuales ya se acepta y se habla de ese aspecto del cautiverio, pero se llega a culpabilizar a la mujer que acepta la convivencia con los indios o prefiere seguir viviendo en la 'barbarie' por no abandonar a sus hijos mestizos. Muchas veces se menciona también que las mujeres preferían no volver a la 'civilización' por temor y vergüenza. De hecho se hacía difícil su reinserción en la sociedad de los blancos luego de haber sido concubinas de un indio. Hubo muchos casos de cautivas redimidas que no eran reclamadas ni reconocidas por sus familias."

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 no se enfatizaba, la mancha ignominiosa que significaba el contacto con los salvajes. Es por eso que las cautivas iconográficas aparecen, reiteradamente, ejemplar e ilustremente puras; pureza que es a la vez racial, moral y sexual en tanto se las muestra apacibles, muy blancas e inmaculadas. 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 op.cit.:20).

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, mostrándose las 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*. Como si se tratase de un atentado a los presupuestos de la mismidad blanca, es decir, a las ideas de superioridad racial, de virilidad sexual masculina y de capacidades de control (político) de la civilización sobre la barbarie y el salvajismo.

Pero aún pueden referenciarse más efectos socialmente significativos de las figuras cautivas. Veamos.

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 erotismo. De hecho 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.

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."

En tales casos, los cuerpos de la cautiva aparecen, reiteradamente 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 –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. Entre estas obras, producidas durante y después de la *Conquista del Desierto* –en tiempos en que el indio ya se consideraba como una amenaza del pasado– *"La cautiva"* de Blanes merece una mención particular. Allí una mujer con el torso completamente desnudo se halla de rodillas, levantando los ojos al cielo en gesto de dolor. A su lado un indio agachado la observa. Esta escena es llamativa no solo porque la composición gira en torno a la cautiva antes que al instante mismo del rapto (tema de encuadre de la mayoría de las obras decimonónicas sobre cautivas) sino porque el desnudo aquí es re-tratado de modo poco habitual: más que un *desnudo*, como lo advierte Malosetti Costa –siguiendo a Kenneth Clark y su diferenciación entre los términos ingleses *nude* y *naked*– es como si el pintor hubiese tenido la intención de presentar un cuerpo *desvestido*, es decir, obligado al desnudo tras haber sido mancillado por un indio. Tal hipótesis puede aventurarse en tanto *"...su extrema palidez, enrojecimientos, arrugas, le confieren un carácter vergonzante"* (Malosetti Costa op.cit.:36).

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 retratos (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 de *apercepción*, *apreciación* y *apropiación* del desierto (Andermann 2000) 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 op.cit.: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 (e individualizada) 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*⁹.

El poder del "*imperativo heterosexual*", en términos de Judith 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 (Butler op.cit.:13)– 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 mujer. Por ende, la cautiva terminaba siendo, en definitiva, culpable de su propio estigma (Rotker op.cit.:133). Todo ello explica por qué se las tenía por "*muertas en vida*"¹⁰.

⁹ Este hecho se muestra claramente en *La Cautiva* cuando sin que el poema ponga en duda la heroicidad de Brian como soldado aunque hubiera sido capturado por los indios, él conserva la autoridad (sexual) sobre su esposa, María, al explicitarle que si ella ha sido violada o ha mantenido relaciones sexuales con un indio ya no será digna de él: tras reencontrarse ambos personajes en un beso, "...súbito él la separa / Como si en su alma brotara / Horrible idea, y la dice: / «María, soi infelice, / Ya no eres digna de mí. / Del salvaje la torpeza / Habrá ajado la pureza / De tu honor, y mancillado / Tu cuerpo santificado / Por mi cariño y tu amor; / Ya no me es dado quererte»" (Echeverría op.cit.:46-47). María deberá, acto seguido, ratificarle a su esposo la pureza de su cuerpo y de su espíritu, aún no *contaminados* de salvajismo.

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 jóven 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 oprímia el bárbaro frenético, exaltado á veces por el impulso de pasiones incontrarrestables como el huracán mismo del desierto, enfurecido otras, en los dias sombríos de la borrachera*" (Zeballos 1881:257).

Es que cuando el acto sexual involucraba indios, para el hombre civilizado aquél dejaba de ser natural y divino y se convertía en un siniestro. Era como si, a través del coito entre un cuerpo derivado de la *civilización* con otro del *salvajismo*, las cautivas se infectaran de otredad y contrajeran una enfermedad incurable y contagiosa. 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, de haber sucumbido a lo siniestro: al sexo del *otro*.

A partir del cautiverio la víctima se transformaba, entonces, en un ser impreciso, fangoso. Ante los ojos de la civilización su condición era siempre confusa.

Convertido su cuerpo en objeto de deseo, mujer *entre* mundos aunados por la violencia ejercida sobre el mismo, 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 –ya fuera porque éstos estuvieran muertos, porque el reencuentro no se hubiera producido o como era común, porque la propia familia las rechazara, por vergüenza– estas mujeres quedaban a la deriva (Pérez Gras op.cit.:107). Un caso que ilustra la dificultad del regreso es el de una de las pocas cautivas cuyo nombre e historia tiene registro en la literatura nacional. Nos referimos a Doña Fermina Zárate, cautiva mencionada en *Una excursión...* Se trataba de una mujer que siendo anciana al momento del encuentro con Mansilla había sido secuestrada hacía varias décadas y, convertida en esposa del cacique ranquel Ramón Cabral, tenía con él varios hijos. En el diálogo de Mansilla con Fermina la resignación se combina con la conformidad y la felicidad con la desdicha. Pero algo parece seguro: Fermina no desea volver a la civilización. El amor a sus hijos, el buen trato de Ramón y sus años en las *tolderías* la atan 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 distancian del civilizado:

"-¿Y por qué no se viene usted conmigo, señora?- la dije. [...] -¿Y mis hijos, señor? [...] Además, señor, ¿qué vida sería la mía entre los cristianos después de tantos años que faltó de mi pueblo? Yo era joven y

buena moza cuando me cautivaron. Y ahora ya ve, estoy vieja. Parezco cristiana, porque Ramón me permite vestirme como ellas pero vivo como india; y francamente, me parece que soy más india que cristiana, aunque creo en Dios como que todos los días le encomiendo mis hijos y mi familia" (Mansilla [1870] 2006:368).

Por su parte, en "*El regreso de la cautiva*" (1880), otra de las escenas sobre cautivas pintadas por Blanes, se muestra una cautiva que se aleja de un toldo mientras dos indios la observan partir. Reiterándose el topos erótico a partir del un hombro descubierto de la mujer, esta vez, no obstante, su torso no aparece desnudo. El *disfrute salvaje* 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 mira hacia abajo), la mano izquierda que toma la pollera y la frente apoyada en el antebrazo derecho, como si intentara ocultar (y ocultarse de) una triste y profunda vergüenza.

Ahora bien, si bien, como dijimos, el cautiverio convertía a estas mujeres en ajenas al *mundo civilizado* (sin poder volver a ser igual a sus anteriores iguales), 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. En palabras de Cristina Iglesias (2003:24):

"Del lado de los propios, la cautiva es la mujer que provoca el amor del enemigo, la que puede llegar a amarlo, la que quizás también pueda llegar a amar una tierra que no es la suya. Se trata de algo peligroso, difícil de conjurar porque el carácter forzado del rapto siempre está teñido de culpabilidad, de Incitación y, por lo tanto, la cautiva se convierte en modelo de un deseo de lo otro que no puede explicitarse, pero que puede expandirse y debe, por lo tanto, reprimirse socialmente. Del otro lado, del de sus raptos, sea amada o despreciada, será siempre alguien que puede traicionar, alguien que espía, que mira con ojos diferentes y, por eso, el lugar simbólico de la delación."

Produciendo deseo y rechazos 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 *barbarie* 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 mayoritaria¹¹: 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. Pues se trataba de una generación que, si era reconocida e incorporada socialmente, producía alarmantes inconvenientes políticos: esos hijos ¿eran indios o conciudadanos? Y ¿esas madres?! ¿No eran acaso un riesgo para una Nación de “*européos en América*”? ¿No se corría el riesgo de que ellas, por su condición, se transformaran en símbolo de una refundación política (cultural y racial) basada en el mestizaje? Sobre estas tesis, 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 (op.cit.: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."

Imaginarariamente 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*

¹¹ La procedencia mestiza de los nacidos de relaciones entre cautivas e indios, los volvía peligrosos, salvajes (capaces de cometer matricidio) y, por lo tanto, fuentes de desprecio y desconfianza para la sociedad mayoritaria. Así pues, lo muestran pasajes como los siguientes, de *Santos Vega o los mellizos de la flor* de Hilario Ascasubi (publicado en 1872): “*Y hay cautiva que ha vivido / quince años entre la Indiada, / de donde al fin escapada / con un hijo se ha venido, / el cual, después de crecido, / de que era indio se acordó / y a los suyos se largó; / y vino otra vez con ellos, / y en uno de esos degüellos / a su madre libertó. // Como ha habido desgraciada / que, escapada del desierto, / sus propios hijos la han muerto / después en una avanzada, / por hallarla avejentada, / o haberla desconocido*” (Ascasubi 1898:48-49).

la flor de Hilario Ascasubi (de 1872) 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 las puras y sufrientes 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. (Por dar solo un ejemplo, de las más de 400 páginas de *Una excursión...* y entre las varias menciones de cautivas, la realidad de éstas, identificadas con nombres y apellidos, solo ocupan dos páginas y corresponden a la ya mencionada Fermina Zárate y la joven Petrona Jofré).

Como los *lenguaraces*, ellas fueron, pues, vectores de otredad, seres marginales, portadoras de significados liminares cuya existencia perturbaba al *nos-otros*, 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 enteleguías, en seres de un pasado remoto, sin nombres, voces, lugares ni historias dentro de la nueva Nación.

LIMINAR

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. Porque *lenguaraces* y *cautivas* constituyen, pues, la corporeización de fenómenos cuya invocación, por su carácter excepcional, impreciso y variable, 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. En tanto designan lo desigual y refieren siempre a otredades liminares, esas

figuras, esos *Otros* del ¿pasado? y sus multiplicidad de posiciones pueden, como tales, afectar el *Nos*, conectar con la *norma desmarcada*, impactar sobre ella y los órdenes instituidos desliziándose a través de los mismos, *desterritorializando* y poniendo en cuestión a las identificaciones hegemónicas, situándolas ante el vértigo de devenir *otras*¹².

En este sentido, si en tiempos de la *Conquista del Desierto* comenzó a afirmarse la idea de un identidad nacional substancial opuesta a una otredad radical que, en ese contexto, 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– es política y culturalmente muy significativa. Por un lado, ello permite 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 al *Nos-otros nacional* y la pregunta por sus (negadas, veladas y desaparecidas) otredades constitutivas del pasado, el presente y el futuro.

Así, como incontrolables vínculos *entre* mundos, lenguaraces y cautivas parecieran poder transformarse, también, en figuras que vinculan tiempos-espacios. Desde el pasado ellas pueden conjurar un presente en el que, con nuevas vestiduras, sus líneas ocultas, sus imprecisos rostros e indeterminadas acciones pueden aún hoy cuestionar las naturalizadas construcciones hegemónicas y, por ende, poner en tensión a las lógicas estatales.

Siguiendo la potencia desquiciante (*out of joint*, al decir shakespeariano) de tales figuras es que decidimos aquí invocarlas. Y lo hicimos no con la intención de revelar *verdades* (ocultas) de nuestro pasado sino, más bien, para hallar herramientas conceptuales e imaginarias que nos permitan deconstruir y poner en cuestión las verdades (naturalizadas) de nuestro presente.

Así, junto a esos *Otros*, esos seres *diferentes* que vienen del pasado, estas páginas constituyen una interpelación a través de la cual (hemos comenzado a) comprender que la *diferencia*, como la *identidad*, son construcciones sociales, efectos de relaciones de poder que

¹² Que afecten la norma (desmarcada) no significa que constituyan una anormalidad y se opongan a aquella o la contradigan. Se trata, más bien, de fenómenos con la potencia de posibilitar alianzas y devenires impensados. En todo caso, podríamos incluirlas bajo la categoría de "*anomal*" que presentan Deleuze y Guattari (op.cit.:249): "*Se ha podido señalar que la palabra «anomal», adjetivo caído en desuso, tenía un origen muy diferente de «anormal»: a-normal, adjetivo latino sin sustantivo, califica lo que no tiene regla o que contradice la regla, mientras que, «an-omalía», sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anomal es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad.*"

viven y mutan y, como tales, no necesariamente debieron ser lo que son sino que pudieron, como pueden, ser o *devenir* siempre *otras*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Ana M. 1994. "The politics of space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, XXIII.
- ANDERMANN, Jens. 2000. *Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*. Rosario, Beatriz Viterbo.
- ASCASUBI, Hilario. 1898 [1872]. *Santos Vega o Los mellizos de la flor. Rasgos dramáticos de la vida del gaucho en las campañas y praderas de la República Argentina (1778 á 1808)*. 2ª ed. Buenos Aires, Peuser.
- AVENDAÑO, Santiago. 1999. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874)*. Recopilación de P. Meinrado Hux. Buenos Aires, El Elefante Blanco.
- BAIGORRIA, Manuel. 1975 [1868]. *Memorias*. Buenos Aires, Solar/Hachette.
- BATTCOCK, Clementina y Claudia GOTTA. 2002. "Frontera e hibridez identitaria. Acerca de las «Memorias del excautivo Santiago Avendaño»". En: Dávila, Beatriz et.al. (coords.). *Espacio, Memoria e Identidad*: 316-319. Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- BECHIS, Martha. 2008. *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del Cuarto Mundo*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- BUTLER, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Paidós.
- DAVID, Guillermo. 2013. *Lenguaraces egregios. Rosas, Mitre, Perón y las lenguas indígenas*. Buenos Aires, 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. Buenos Aires, 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, Walter y

Pedro Navarro Floria (comps.), *Cultura y espacio: Araucanía-Norpatagonia: 237-252* Bariloche, Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio.

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

DÍEZ, Beatriz. 2010. "La Trilogía de Estanislao Zeballos, historia de una apropiación hegemónica". Disponible en:

DURÁN, Juan Guillermo. 2006. *Namuncurá y Zeballos: el archivo del cacicazgo de salinas grandes 1870-1880.* Buenos Aires, Bouquet Editores.

ECHEVERRÍA, Esteban. 1837. "La Cautiva". En: *Rimas.* Buenos Aires, 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, *Questions of Cultural Identity:* 87-107. London.

GÜIRALDES, Ricardo. 1926. *Don Segundo Sombra.* Buenos Aires, Editorial Proa. Disponible en: http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/2011/10/mesa_6/diez_mesa_6.pdf
Fecha de consulta: 15 de febrero de 2017.

HUX, Meinardo. 1999. "Prólogo" / "Un ensayo de Biografía: Santiago Avendaño". En: Avendaño, Santiago. *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño (1834-1874).* Recopilación de P. Meinrado Hux: 7-26. Buenos Aires, El Elefante Blanco.

IGLESIAS, Cristina. 2003. *La violencia del azar. Ensayo sobre literatura argentina.* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

LUNA, Félix. 1975. "Prólogo" En: Baigorria, Manuel. *Memorias:* 7-17. Buenos Aires, Solar/Hachette.

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, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Colección *Hipótesis y Discusiones*, 4.

MANSILLA, Lucio V. 2006 [1870]. *Una excursión a los indios ranqueles.* Buenos Aires, Gradifco.

MUSTERS, George C. 2007 [1871]. *Vida entre los Patagones: un año de excursiones desde el estrecho de Magallanes hasta el río Negro: 1869-1870.* Buenos Aires, Continente-Pax.

- NAVARRO FLORIA, Pedro. 2001. "El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879". *Revista de Indias*, vol. LXI, n°. 222: 345-376.
- PÉREZ GRAS, María 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. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/> Fecha de consulta: 20 de febrero de 2017.
- 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: Dávila, Beatriz et.al. (coords.), *Espacio, Memoria e Identidad: 320-327*. Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- PÉREZ, Pilar. 2011. "Historia y silencio: La Conquista del Desierto como genocidio no-narrado". *Corpus*, vol. 1, n°. 2: 1-9.
- RAMOS, Ana. 2002. "Cartografía, cronologías y fronteras. «El indio» en las versiones oficiales de nación". En: Dávila, Beatriz et.al. (coords), *Espacio, Memoria e Identidad: 328-334*. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, Rosario.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1843. *Diccionario de la lengua castellana*, 9ª ed., Madrid, Imprenta de D. Francisco María Fernández.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1852. *Diccionario de la lengua castellana*, 10ª ed., Madrid, Imprenta Nacional.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 1884. *Diccionario de la lengua castellana*, 12ª ed, Madrid, Imprenta de Gregorio Hernando.
- RISSO, Julio L. 2015. "Identidad nacional y otredad indígena en la formación del Estado Nación argentino. Una propuesta de lectura (a través) de Martín Fierro." *Revista Pilquen*, Sección Ciencias Sociales, Año XVII, n°. 18, vol. 3: 92-106.
- ROTKER, Susana. 1999. *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires, Editora Espasa Calpe Argentina S.A./Ariel.
- SARMIENTO, Domingo F. 1987 [1856]. *Educación Común*. Buenos Aires, Ediciones Solar.
- SCHVARTZMAN, Julio. 2006. "La cautiva: mito argentino". *Ramona. Revista de artes visuales*, n°. 33: 76-79.
- TODOROV, Tzvetan. 2005. *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- WALTHER, Juan C. 1964. *La Conquista del Desierto*. Buenos Aires, Círculo Militar

ZEBALLOS, Estanislao S. 1881. *Descripción amena de la República Argentina. Tomo I: Viaje al país de los araucanos.* Buenos Aires, Peuser.

ZEBALLOS, Estanislao S. 1994 [1884]. *Callvucurá y la Dinastía de los Piedra.* Buenos Aires, Solar.

ZEBALLOS, Estanislao. 1955 [1886]. *Painé y la Dinastía de los Zorros.* Buenos Aires, Hachette.

ZEBALLOS, Estanislao. 1955 [1887]. *Relmú. Reina de los pinares.* Buenos Aires, Hachette.