

LA ALTERIDAD INDÍGENA
EN LIBROS DE LECTURA
DE ARGENTINA
(*ca.* 1885-1940)

Teresa Laura Artieda

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Catálogo general de publicaciones oficiales:

<http://publicacionesoficiales.boe.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: publ@csic.es)



©CSIC

© Teresa Laura Arrieda

Imagen de cubierta: «La vuelta del malón», de Ángel della Valle, 1892.

Original en el Museo Nacional de Bellas Artes, Buenos Aires.

Reproducido en Felisa La callada, *Hogar y patria: libro de lectura para grados elementales y superiores*, Buenos Aires, Vidueiro, 1916 (3.ª ed.), p. 33.

ISBN: 978-84-00-10258-6

e-ISBN: 978-84-00-10259-3

NIPO: 059-17-154-6

e-NIPO: 059-17-155-1

Depósito Legal: M-27.327-2017

Edición a cargo de Calamar Edición & Diseño

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

PRÓLOGO:

LAS GRIETAS DEL SILENCIO

ÁNGEL DÍAZ DE RADA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL (UNED)

El amor y la amenaza

En 1825 Martín Fernández de Navarrete nos hizo llegar lo que escribió fray Bartolomé de las Casas entre 1530 y 1540 acerca de lo que había escrito Cristóbal Colón en 1492 sobre lo que él mismo había dicho el 12 de octubre, al ver por primera vez a toda esa gente en suelo americano:

Yo, porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría á nuestra Sante Fé con amor que no por fuerza, les dí á algunos de ellos unos bonetes colorados, y unas cuentas de vidrios, que se ponían al pescuezo, y otras cosas muchas de poco valor, con que hobieron mucho placer y quedaron tanto nuestros que era maravilla (Fernández de Navarrete, 1999: 19).

De ser leal a su «original» el texto de Martín, Bartolomé introdujo estas expresiones con la fórmula «son palabras formales del Almirante» (*id.*), lo que suele ser interpretado como copia fiel. Sin embargo, suscita sospechas el que el dominico pusiera en la pluma de Colón, como imagen del primer contacto, precisamente el mensaje fundamental de su propia interpretación de la conquista: una misión evangelizadora que debía fundarse en el convencimiento por la palabra y no en el vencimiento forzado, en la amistad y no en el odio, en la construcción y no en la desolación. Todo apunta a que esas hermosas intenciones de Colón —hermosas para un cristiano cabal— venían ya malogradas.

Solo unas líneas más arriba, en esa misma página, leemos lo siguiente:

Puestos en tierra, vieron árboles muy verdes y aguas muchas y frutas de diversas maneras. El Almirante llamó á los dos capitanes y á los demás que saltaron en tierra [...], y dijo que le diesen por fé y testimonio cómo él por ante todos tomaba, como de hecho tomó, posesión de la dicha isla por el Rey é por la Reina sus señores, haciendo

las protestaciones que se requerían, como mas largo se contiene en los testimonios que allí se hicieron por escrito (*id.*).

Y, solo unas líneas después de las cariñosas palabras del almirante, refiriéndose a «esos hombres desnudos como su madre los parió» (*id.*):

Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, placiendo á nuestro Señor, llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis á V. A. para que prendan fablar (*id.*: 20).

Tenemos en estos tres breves pasajes y en su secuencia los componentes fundamentales de la acción de conquista: la amistad y el amor literalmente encajados entre violencias; trenzados con la violencia de la potestad monárquica —modelo de burocracia— que se expresa *por escrito*, y con la violencia algo más que simbólica del secuestro, orientada a hacer a esas personas competentes en la lengua en la que, durante los siglos posteriores, serían liberados de su desnudez.

Tenemos, también, una evidencia de la naturaleza de ese texto. La imagen construida sobre lo que sucedió entonces y siguió sucediendo después no se transparenta a través de unas palabras cristalinas, sino a través de un complejísimo *intertexto*. Esa forma del dicen que dicen que dijeron, en cuyo punto de fuga se sitúan los que nada dijeron, es decir, los que, dijeran lo que dijeran, permanecieron mudos en la memoria de la historia,¹ es la de un tejido intertextual. Tras haber sido ya gene-

¹ Mención aparte merece, naturalmente, el esfuerzo de Miguel León-Portilla en *Visión de los vencidos* para el caso de México (León-Portilla, 2009), basado a su vez en los esfuerzos no menos notables de cronistas que, como fray Bernardino de Sahagún, *intentaron* representar las palabras de los conquistados, entre los que —ya a partir de la conquista de México— siempre hubo también conquistadores.

rado, ese tejido es la *fuerza* de todas las interpretaciones posibles; e, irónicamente, también es prácticamente la única fuente de la que pueden beber quienes hoy vindican la continuidad de sus cuerpos sociales con los cuerpos de aquellos (con)venidos (Díaz de Rada, 2015a).

Ese intertexto es un ensamblaje, o un laberinto, de buenas intenciones y cuerpos mutilados, de humanismo civilizatorio y barbarie sin escrúpulos, de deseos de emancipación y realidades esclavistas, de comunicación evangélica y tortura impía, de liberación habermasiana y crimen radical; con todos sus grados intermedios. Es, como tal, el ensamblaje del que disponemos para mirarnos en él; el laberinto por el que hoy todavía andamos, porque en él se cifran todas las paradojas de nuestro mundo moderno, es decir, el que viene siendo moderno al menos desde la fecha más o menos arbitraria de 1492.

Ese ensamblaje, sin cuya representación las instituciones escolares que nosotros conocemos serían ininteligibles, se anuda también en uno otro punto con las formas posibles de la pedagogía, el arte que consiste en danzar entre la caridad y la violencia extrema, y que finalmente encuentra su fundamento en la obra de misericordia «enseñar al que no sabe»; o, al prologar este libro de Teresa Laura Artieda, «enseñar quién ha de ser a quien ni siquiera sabe ya quién es». De este libro —otro magnífico intertexto—, la alteridad indígena emerge también, refractada, como una imagen de los otros construida por los otros de los primeros otros.

De esta complejidad intertextual deriva, con sencillez virtuosa, el rasgo fundamental de este libro. Tal ensamblaje o laberinto de representaciones es inabordable desde una grosera óptica maniquea. Y por más que iniciemos la lectura de este libro convencidos de que, a la larga, todo ese repertorio de paradojas concluye en un error histórico del que nunca nos lamentaremos suficientemente —confieso que es mi caso—, este libro escrito por Artieda nos detendrá a escuchar la diversidad de voces comprometidas en la escena, en una especie de reconciliación con el estupor, o con la duda, ante toda sombra de prejuicio.

Silencio

Cuando leí por primera vez este texto de la doctora Artieda le hice el siguiente comentario, bastante personal: «Después de llevar veintisiete años conviviendo con una persona nacida en Argentina, oí hablar por primera vez de “indígenas argentinos” a “argentinos” en un congreso de etnografía y educación, en Buenos Aires». No había tratado antes allí con historiadores ni con antropólogos. Creo estar en lo cierto al afirmar que en cualquier vida cotidiana común, al menos en la concentración urbana de Buenos Aires, *no hay ni ha habido allí nunca «indígenas»*, salvo, tal vez, los filtrados a través de la historia nacional en algunos breves episodios escolares. A este respecto, el caso argentino ofrece un ejemplo paradigmático de silencio. Ese silencio ha sido contrarrestado por el esfuerzo revisionista emprendido en las últimas décadas por una considerable nómina de investigadores, como Raúl Mandrini, Silvia Ratto, Leonor Slavsky, Mónica Quijada, Emmanuel Taub, Héctor Hugo Trinchero o Mirta Teobaldo, por mencionar solo a unos pocos de entre los que el lector encontrará mencionados en esta obra. Pero —como sucede a menudo con los productos que realizamos los científicos sociales—, tal vez no haya altavoz lo suficientemente potente como para hacer llegar el eco de sus voces a los oídos de alguien, en el páramo de ese silencio *expresado*, intencionadamente o no, durante tantos siglos. Más aún, cuando esas voces no gritan con la estridencia de la política afirmativa (Burrige, 1991), sino que narran, cuidadosa y apaciblemente, lo que puede ser revelado cuando se examinan despacio las huellas documentales.

La tarea de la doctora Artieda se suma a esa nómina en este admirable relato, que centra nuestra atención en un repertorio de fuentes usadas en la educación escolar de Argentina, en un período crucial de su historia. La elección de la época y de las fuentes de esta etnohistoria dice ya mucho del tratamiento del objeto de análisis, tal como ha sido construido por la autora. Esa época (ca. 1885-1940) y esas fuentes son cruciales, porque permiten explorar las imágenes de lo «indígena» en los discursos públicos mucho después del período de la conquista materializada de un territorio, cuando los estados nacionales de buena parte del planeta —con excepción de los reinos prístinos de la Europa tardomedieval— intensificaron la organización de las subjetividades de sus ciudadanos con la fórmula *un estado – una nación – un pueblo – un ethnos*. No se trataba ya, solamente, de ganar hectáreas y de someter a sus pobladores bajo la lógica de una autoridad externa, sino de planificar la conquista de las almas bajo la lógica, mucho más problemática y sutil, de su conversión civil.

El proceso se remonta, en lo inmediato, hasta los primeros momentos de una descolonización cuyo contenido básico fue el de una *recolonización*, dejada progresivamente en manos de las élites criollas emanadas de las conquistas; pero sus raíces son, sin duda, más tempranas. Benedict Anderson se remite a los momentos casi inmediatos a la Conquista, en el siglo XVI (Anderson, 1997: 63 ss.), y Louis Dumont, en su profundo examen de la emergencia de la ideología del Estado nacional, al siglo XIII (Dumont, 1987: 73 ss.).

Sin embargo, solo cuando comenzó la cadena de movimientos de independencia que daría lugar a la organización relativamente autónoma de cada Estado nacional fue posible una progresiva sustitución del instrumento evangélico de conver-

Sin embargo, solo cuando comenzó la cadena de movimientos de independencia que daría lugar a la organización relativamente autónoma de cada Estado nacional fue posible una progresiva sustitución del instrumento evangélico de conver-

sión por su versión específicamente civil: la escuela (Condorcet, 2001). Esa sustitución, nunca perfecta, conllevaba una paradoja inevitable. El universalismo ecuménico virtualmente ilimitado de una conquista constantemente legitimada en términos providencialistas tuvo que empezar a convivir con un *universalismo territorializado*, confinado en los límites de cada Estado nacional. Esa paradoja refleja una tensión no resuelta en nuestras cosmovisiones de la ciudadanía, a través de la cual es posible comprender las contradicciones ineludibles en el impulso ecuménico de Bartolomé de las Casas. En *Historia de las Indias*, ese tratado de derecho natural de gentes, evidente preámbulo de lo que más adelante sería concebido en los términos de un derecho internacional, justificaba su trabajo:

Lo primero y principal, por la honra y gloria de Dios y manifestación de sus profundos y no escrutables juicios y ejecución de su recísima e infalible divina justicia y bien de su universal Iglesia (De las Casas, 1956: 17).

Pero también

Por el bien y utilidad de toda España, para que conociendo en qué consiste el bien o el mal destas Indias, entiendo que conocerá la consistencia del bien o del mal de toda ella (*id.*).

El universo de *todos* los seres humanos, sometido a la única potestad de un monarca bajo la concesión papal,² tuvo que empezar a convivir necesariamente con el universo de los *ciudadanos del Estado nacional*, y a dejarle paso, ante el empuje imparable de la organización política de los estados territoriales, herederos del civilismo de las ciudades-Estado, más restringido en términos demográficos y jurídicos (Braudel, 1985a: 479 ss., 1985b: 277 ss.). Millones de pobladores del planeta que habían experimentado la subalternización colonial bajo el pretexto generalizado de habitar una tierra de nadie pasaron a habitar, a través de la ecúmene estatal, una nueva tierra de nadie, la constituida por sus suelos transfronterizos. El problema inicial de las conquistas —cómo expandirse territorialmente *anulando* al que estaba allí antes como sujeto político— se reconfiguró de un modo mucho más complejo: cómo *reintroducir* a todos esos vagabundos en la lógica territorializada del Estado nacional (Díaz de Rada, 2015b).

Aunque los rasgos fundamentales de esa maniobra de reposicionamiento ya habían sido prefigurados incluso antes de las grandes conquistas, esos rasgos comenzaron a destacar con especial luz una vez que los Estados nacionales, ya relativamente

autonomizados de sus metrópolis, abordaron la tarea de *convertir* a esos seres *sin sitio* en ciudadanos de pleno derecho, so pena de exterminarlos definitivamente. No es preciso insistir en la paradoja fundante de tal empresa. La autora de este libro muestra las imágenes de ese proceso en Argentina, tomando como unidad temporal el período histórico que, para ese propósito, resultó ser crucial.

La doctora Artieda narra en este libro las imágenes de esos *otros sin sitio* en la textualización que hacen de ellos los agentes de un Estado nacional ávido de autoafirmación, en el momento de su propia consolidación como Estado independiente; un Estado nacional empapado, tal vez como ningún otro en la América «hispanohablante», del proyecto civilizatorio europeo. Para hacerlo, toma como pretexto empírico —cabe decir, más bien, como paratexto— un cuerpo de documentos generados en el corazón de ese proyecto civilizatorio, los relatos sobre el «indígena» generados por los agentes de la institución escolar, o utilizados por esos agentes en su proyecto pedagógico.

De manera que si el caso argentino ofrece un ejemplo paradigmático de silencio en relación con los constituyentes «indígenas» del Estado nacional, este libro ofrece un modelo paradigmático de tratamiento de las grietas del silencio, por las que se filtran —a través de esas imágenes elaboradas por los agentes escolares— los sonidos y las voces de la alterización. Esos otros, como siempre, no son *los otros* —eso ya es imposible—, sino aquellos a los que los agentes del Estado nacional *alterizan* bajo una premisa de buena representación. El silencio no cesa en la escucha de esas voces, más bien se refigura como expresión de ventriloquía.

Fuentes

If we look, then, at the moment of textualization, at that process by which a text becomes a text we may discover there the source of the problem and some hint of its remedy.
(TYLER, 1987: 65)

Stephen Tyler habla aquí de una empresa generalmente inaccesible para la etnografía o la etnohistoria, desmesurada —si se quiere ver así—, debido a la naturaleza *momentánea* de ese instante de textualización; y, sobre todo, debido a las trampas de la mimesis, que es en lo que consiste la acción de representar (Tausig, 1993). Pero, en mi opinión, es posible aproximarse asintóticamente a la narración de ese momento al reconsiderar de qué es *fuentes* (*source*) una «fuente». O, expresado en otros términos, qué es lo que esconde la imposible empresa del empirismo.

² Alejandro VI, Primera Bula *Inter Caetera* del 3 de mayo de 1493. Por ejemplo, en: <http://www.mgar.net/docs/caetera.htm>.

Puede ayudar algo servirse de otros idiomas; en mi caso, por vocación personal, el sami. Hay algo muy chocante en nuestra lexicalización *representar*, que nos obliga a esa empresa imposible de *poner de nuevo el objeto como era antes de haberlo puesto*, presentarlo de nuevo, como si entretanto nada hubiera pasado. En sami se dice *govahallat*, es decir, producir una imagen; o, en el terreno político, *ovddastit*, ponerse delante. En ambos casos, nada se sugiere acerca de una identificación perfecta entre el objeto que representa y el objeto representado: no es posible para ninguna entidad existente quedar intacta *después de un acto de representación*; o, en términos aún más generales, ni siquiera le es posible quedar intacta *después*. A través de las interpretaciones básicas de *govahallat* y *ovddastit*, si produces una imagen, es esa imagen lo que ya cuenta —su «original» ya no está—. O sigue estando, pero en otro espacio-tiempo. Si te pones delante, sabes que algo por fuerza diferente queda detrás. Lo fundamental aquí es que hay un curso de tiempo que es inevitablemente un curso de transformación, un discurso.

Más elocuente es el caso de la palabra *narrar*, que en nuestra tradición latina refirió simultáneamente al habla y a la vista, el más aparentemente inmediato de nuestros sentidos (*narrar*: decir, contar, relatar; pero también pintar). En la tradición fino-ugria, *narrar* remite esencialmente a la memoria (en sami, *muitit*: recordar, *muitalit*: narrar). *Muitalit* es, en una forma aproximada al causativo: *hacer venir los recuerdos*. Hay en esa visión del narrar una noción de tiempo transcurrido, y una ontología del relato como desplazamiento de tiempos. Eso es todo aquello a lo que podemos aspirar. Vista así, a través de esa sólida aceptación de nuestras imposibilidades que constituye en antropología la obsesión del denominado *giro textual*, la empresa del empirismo parece algo más abordable.

Este libro evoca ese reconocimiento reflexivo en cada página, y esto debe destacarse; sobre todo, por el hecho de haber sido engendrado inicialmente como una tesis doctoral bajo la dirección de los profesores Gabriela Ossenbach y Miguel So-moza en una facultad de Educación que, como muchas otras, destila un ingenuo positivismo.

De las fuentes emanan fluidos. Esas fuentes son *conductos*, meros *pasos*. Pero las fuentes etnohistóricas o etnográficas —como las fuentes de cualquier otra ciencia— no funcionan así. Estas fuentes no nos conminan a abrir un grifo, o a poner las manos o la boca para atrapar el objeto. No es eso lo que podemos llegar a hacer con ellas. Con esta clase de fuentes hemos de incorporar la clara conciencia de que lo que atrapamos es un *vertido*, una *versión* de un objeto que nunca llegaremos a abrazar de forma suficiente. Solo entonces podemos llegar a percibir que, por detrás de esa fuente, antes de esa fuente o ese ejemplar de la memoria que llamamos docu-

mento, hay una acción (social, en nuestro caso) que la ha hecho venir a la luz. Han pasado muchas cosas entre la acción originaria y su conversión en fuente, o al menos dos tipos de cosas: alguien ha *formado la fuente* como cosa del mundo, y alguien la ha convertido, después, en objeto de narración; la ha hecho *venir a la memoria*.

En el momento actual de la antropología estas reflexiones son ya triviales; aunque pueden seguir siendo imprescindibles para contrarrestar la potente corriente de un positivismo que —no conviene olvidarlo— sigue siendo dominante en Ciencias Sociales. La doctora Artieda pone a nuestra disposición un nutrido conjunto de fuentes para la reflexión etnohistórica. Lo interesante de su modo de trabajar con ellas no radica solamente en su valor para ilustrar una multiplicidad de cosmovisiones acerca de la alteridad «indígena» —esta cuestión, como siempre que se trata de material empírico, está abierta naturalmente a nuevos exámenes y debates—. Lo verdaderamente interesante es que esas fuentes son invocadas y tratadas en el sentido indicado por Stephen Turner en esa breve anotación: son fuentes constituyentes *del problema* de la representación analítica. Esto quiere decir que no solo apuntan hacia un contexto de producción de sentidos acerca de la alteridad, o hacia el imaginario escolar de «lo indígena» en el período histórico seleccionado; apuntan, sobre todo, hacia el problema ínsito en la acción de representar esos sentidos e imaginarios. La interpretación de la doctora Artieda está construida de tal modo que su propia textualización es mostrada como una narrativa más —por fuerza performativa, dominante—: una forma de entender la documentación y la etnohistoria en diálogo agonístico con las fuentes textualizadas; o bien un esfuerzo de interpretación dialógica, en la que los hechos expresados por los agentes de la historia son perseguidos desde el interior de su propio sentido, y no simplemente captados desde la mirada distante de un análisis óptico, panóptico o sinóptico (Fabian, 1983; Díaz de Rada, 2015a).

Es por ello que este texto no constituye un mero relato de lo que fue, sino que encierra muchas claves para entender lo que *todavía es*. Las personas que hoy se identifican como «indígenas» en Argentina llevan ya algunos años gozando de escuchas por entre las grietas de ese silencio histórico; escuchas que, a diferencia de lo que podía suceder hace cien años, buscan entender su experiencia presente de forma activa, agencial, en lo que esa experiencia tiene de alterización de sus propias identificaciones. Este libro de la doctora Artieda es un intento decisivo de restaurar esa agencia sobre las propias identificaciones, con todos los matices que conlleva la experiencia de unos seres humanos acostumbrados a la ironía de haber sido continuamente imaginados por otros (Brown, 1999).

Referencias

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1983].
- BRAUDEL, Fernand. *The structures of everydaylife. The Limits of the Possible. Civilization and Capitalism 15th.-18th. Centuries*, vol. I, New York, Harper, 1985a [1979].
- *The Perspective of the World. Civilization and capitalism 15th.-18th. Centuries*, vol. III, London, Fontana, 1985b [1979].
- BROWN, Keith. «Marginal narratives and shifty natives: Ironic Ethnography as Antinationalist Discourse», *Anthropology Today*, 15/1 (1999), pp. 13-16.
- BURRIDGE, Kenelm. *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavours*, Vancouver, UBC Press, 1991.
- CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Cinco memorias sobre la instrucción pública y otros escritos*, Madrid, Morata, 2001 [1791].
- DE LAS CASAS, Bartolomé. *Historia de las Indias*, vol. I., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1956 [1559-1560].³
- DÍAZ DE RADA, Ángel. «La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social», en *Revista de Antropología Social*, 24 (2015a), pp. 433-449.
- «Discursive elaborations of 'Saami' ethnos: A multi-source model of ethnic and ethnopolitical structuration», *Anthropological Theory*, 15/4 (2015b), pp. 472-496.
- DUMONT, Louis. «Génesis II: La categoría política y el Estado a partir del siglo XIII», en *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, pp. 73-114, 1987 [1965].
- FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press, 1983.
- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín. *Viajes de Cristóbal Colón*, Madrid, Espasa Calpe, 1999 [1825].
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (ed.). *Visión de los vencidos*, Madrid, Dastin, 2009 [1959].
- TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity*, London, Routledge, 1993.
- TYLER, Stephen A. «Words for Deeds, and the Doctrine of the Secret World: Testimony to a Chance Encounter somewhere in the Indian Jungle», *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*, London, The University of Wisconsin Press, 1987, pp. 63-88.

³ Publicada en 1875-1876. Sobre la datación de la escritura y publicación de esta obra, véase el prólogo de André Saint-Lu (*id.*: IX-XLIX) en la versión aquí citada.