



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Y recuerde que lo dijo Trüülmaní
Tomas Harrington y los Gününa Küna
Chubut 1911-1935

Liliana E. Pérez*

Resumen

Este trabajo aborda la relación fascinante y compleja de varios pobladores indígenas de la Meseta Norte del Chubut y un maestro, agente estatal que deviene en “etnógrafo”. El encuentro entre Tomas Harrington y estos “Gününa Küna” puede ser pensado como un cruce en el que estos últimos agentes, “utilizando” a este nuevo referente de poder del estado ante la comunidad, buscan desplegar una especie de “archivo indígena”. Cada familia visitada fue construyendo su historia en su diálogo con Harrington, en un contexto social de profundas tensiones sociales y económicas, y es por ello oportuno analizarlas en función de su importancia como instrumento de su agencia política. De este modo, los relatos épicos, las anécdotas y las filiaciones parentales transcritos por Harrington, pueden ser vistos como mojones de una identidad “gününa küna” en pleno proceso de re-reelaboración, frente a las tensiones que debían sortear ante el continuo avance de la política nacional sobre su forma de vida tradicional.

Palabras Claves: Harrington, Etnografía, Agencia indígena, Nación.

* Historiadora. Investiga sobre Historia Social y Etnografía de Patagonia, especialmente en temas de contacto entre nativos, inmigrantes y agencia estatal. Docente de la Cátedra Antropología y Etnografía General, para la carrera de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Patagonia, Trelew, Chubut, Argentina. Trabajos: “Cautivos, crianceros, criadas y creyentes. Pervivencias y cambios en comunidades campesinas. 1890-1940”, en las IV Jornadas de Historia de Patagonia, Santa Rosa, La Pampa, 2010. Liliana Pérez, *Tels'en. Una historia social de la Meseta Norte del Chubut. 1890-1940*, Patagonia. Colección Memoria e Identidad. Secretaria de Cultura de la Provincia del Chubut, 2012.

Abstract

This paper addresses the fascinating and complex relationship that sprung between the indigenous people in the Northern Plateau of Chubut and a teacher and state official turned "ethnographer". The meeting between Thomas Harrington and the "Gününa Kūna" can be thought of as a crossroads, where these latter agents sought to create an "indigenous archive", by making use of this new state power figure that had been introduced to the community. Each visited family built their own history while talking with Harrington, in the midst of a social context plagued by deep social and economic tensions; therefore, it is only fitting that we should analyze their importance as an instrument suited to their political agency. Thus, the epic narrations, the anecdotes and the parental filiations collected by Harrington can be considered as landmarks of an ever growing "gününa kūna" identity, at a time when it was forced to overcome the hurdles laid by the non stop advance of a national policy that touched their traditional way of life.

Keywords: Harrington, Ethnography, Indian agency, Nation.

"Y recuerde que lo dijo Trüülmaní" le decía a Tomas Harrington cada vez que se encontraban. Buscaba recordarle así aquella promesa de escribir un libro acerca de los linajes, la lengua y la historia de su comunidad. ¿Sería capaz de llevar el maestro su mensaje a otros, lejos de allí, y escribir para ellos su historia?

Tanto ella como el cacique Kalagapa (José María Cual) y Adolfo Nahuelquir Chiquichano –por nombrar sólo a los más importantes de los más de treinta entrevistados-, tenían clara la importancia del discurso de un blanco a su favor, que expusiera en un libro los meritos por los cuales debían ser incluidos al cuerpo de la nación, luego de haber sufrido la persecución, la guerra, el cautiverio, la traición y la muerte. Uno bien podría pensar que las conversaciones con el maestro eran un archivo desplegado en el nuevo contexto político, a un nuevo referente de poder del estado ante la comunidad. Cada familia fue construyendo historias en dialogo con Harrington, y es oportuno pensar estas no solo en función de su valor como acto de transmisión de su pasado, sino de la operatividad histórica y política que estos enunciados

tenían en el presente en que estas conversaciones tuvieron lugar. A ello nos abocaremos en el presente trabajo.¹

Los parientes del Museo

El encuentro entre Tomas Harrington y estos pobladores “diferentes” (Harrington, 1946: 238) tuvo lugar entre 1911 y 1935 en las zonas de Gastre, Lefi Niyeu, Colelache, Gan Gan, Yalalau Bat y el Valle del Genoa, zonas rurales de la meseta y precordillera del Chubut. Las familias, asentadas en campos fiscales, habían regresado a estos territorios luego de las campañas militares a las tolderías llevadas a cabo por el Ejército Nacional entre 1879 y 1884. Como producto de estas campañas, centenares fueron muertos y heridos en el campo, y otros se entregaron ante la llegada de las tropas y las racias militares. Los sobrevivientes fueron llevados a campos de concentración como el de Valcheta en Río Negro, y algunos caciques principales con sus familias, a los cuarteles de Tigre y de la isla de Martín García.

Allí muchos murieron hacinados, enfermos y por falta de atención. Mujeres y niños siguieron la suerte de las mercancías, y como a tales se los ofrecía en los diarios más importantes de la república como sirvientes o criados.

Algunos caciques como Foyel e Inacayal luego fueron trasladados a las instalaciones del Museo de la Plata² donde este último muere. Los restos de estos cautivos fueron expuestos en las vitrinas de la institución, en su doble condición de objetos arqueológicos e iconos de un saber científico que legitimaba a la nación.

La mayor parte de las familias con las cuales Harrington dialogó, estaban asentadas como crianceros desde aproximadamente 1890, algunas de ellas luego de regresar desde los fortines tras uno o dos años de cautiverio. Otras provenían desde el Neuquén y desde la cordillera en busca de tierras libres donde asentarse, que no fueron otras que las de la meseta central. Recordemos que para principios del siglo XX la mayor parte de las tierras de pre-cordillera y

¹ Hemos trabajado sobre dos archivos. El primero está editado en 1946 y lleva por título “Contribución al estudio del indio Günúna Kúna” en: *Revista del Museo de la Plata*, Tomo II. Sección Antropología N° 14. El segundo está compuesto por cuatro cuadernos manuscrito inéditos, que estaban destinados a su colega y amigo el Dr. Milcíades Vignati.

² (Vignati: 1942); (Harrington:1965).

costa, las más productivas, estaban ya en manos del capital extranjero; terratenientes que las habían comprado a precios irrisorios cuando no beneficiados directamente por las concesiones del gobierno. Así la burguesía terrateniente en alianza a la elite dirigente nacional había logrado su objetivo de apropiación de tierras y recursos para transformar a la Patagonia en un “paraíso” de exportación y negocios variados, para los cuales las campañas militares de “limpieza étnica” fueron su necesario preludio³.

En uno de sus artículos más relevantes, “Contribución al estudio del indio Gününa Küna” (1946), Tomas Harrington, explicita su recorrido de trabajo por estas zonas, realizando una caracterización de los grupos con los cuales se contacta, tomando como base a su “rareza” lingüística, que asocia a una “raza” específica. Su planteo está construido al interior del paradigma científico de la época, que fue produciendo un saber acorde a la política colonial-nacionalista del Estado Argentino: fundar la nación y para ello fundar un pasado que le dé argumento y proyección. Así, Harrington, comenzó a desmalezar el mundo de las fronteras indígenas en términos de indios pampas-tehuelches “argentinos” diferenciándolos de los araucanos “chilenos” -muy influenciado por cronistas y viajeros anteriores. Estos relatos acerca del pasado indígena tuvieron entre algunos de sus más firmes seguidores a Milciades Vignati,⁴ Federico Escalada⁵ y Rodolfo Casamiquela, e influyeron en una larga lista de producciones.⁶ Éstos tomaron como premisa fundamental la existencia de un proceso de “*araucanización de Pampa y Patagonia*”, a partir de la “*invasión de tribus araucanas*” que sojuzgaron a los “tehuelches-pampas” desde el siglo XVIII. Esta postura ha tenido mucha influencia en el mundo de la academia y ha operado convenientemente más allá de ella.⁷

³ A partir de 1884 el Estado Nacional organizó estos territorios en jurisdicciones administrativas. Durante los primeros años del siglo XX comenzaron a llegar asiduamente los maestros rurales, con el fin de alfabetizar y enseñar las pautas civilizatorias.

⁴ A quien Harrington confió la mayor parte de sus manuscritos, y con quien publicaba en paralelo.

⁵ Célebre por su obra *El complejo Tehuelche* (1949).

⁶ En este sentido es importante revisar el trabajo de Julio Vezub (2007) acerca de su influencia en la etnografía patagónica y las formas de apropiación de sus escritos en el mundo de la academia.

⁷ Un excelente artículo que muestra los errores y las falsas premisas en este tema de “la araucanización” es el de Jones (2009-2010).

Pero volviendo a la experiencia de campo de Harrington, uno puede imaginar su camino de “extrañamiento”, que lo lleva a interrogar a diversos “*informantes*” acerca de sus costumbres, su lengua y estirpe. Aun cuando su labor de maestro lo disponía a colonizar los sentidos y los significados mediante la educación escolar, a inscribir la “unidad” por sobre la diferencia; su experiencia con los indígenas, funda de tal manera su espíritu y guía su formación, como para dedicarle a estos grupos varios trabajos publicados como separatas del Museo y de la Sociedad Científica de Antropología entre 1925 y 1946. Este dato no es menor ya que la asociación entre “*indio*”, arqueología y museo, fue un maridaje que apuntaló el relato hegemónico, fijando estereotipos⁸ que sirvieron de plataforma a la política colonial de expansión de la república.

En el Museo, los investigadores discutían el origen fenotípico de las poblaciones nativas, argumentaban sobre las rutas de ingreso y difusión de sus rasgos culturales, anclados en el paradigma evolucionista y del cultural difusionismo europeo. Y es en esta coyuntura histórica y bajo este imaginario científico que ponía bajo revisión taxonómica cada planta, cada animal, cada piedra, cada fósil⁹, que Harrington se vincula con estos grupos del norte de Patagonia. Así, mientras más “*escasos y raros*” fueran sus rasgos, su lengua, sus costumbres, mientras más en “*peligro de extinción*” estuvieran, más alentaba en él la obsesión del registro; como anticipando que luego de su tarea de recopilación minuciosa, casi enfermiza, ese mundo de sobrevivientes indígenas “*desaparecía*” para siempre y lo convertiría a él en su cronista. Este convencimiento alentaba su escritura, pensada como un puente entre el pasado que estos grupos significaban y el futuro que la historia les tendría reservado en el proceso ineludible del “*primitivismo a la civilización*”. Y en esta operación Harrington no solo construía su objeto de estudio: “*El indio Gününa küna en extinción*”, sino que se fundaba así mismo como etnólogo.

⁸ (Fanon: 1963).

⁹ Edgardo Lander, (Lander, 2006: 215): dice al respecto de este tipo de concepción: “A partir de las estructuras coloniales del poder, se naturalizan las diferencias culturales entre los grupos humanos, mediante un sistemático régimen de codificación y clasificación de estas diferencias como diferencias raciales. “La idea de raza [que] es, literalmente, un invento [y que no] tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana” se ha convertido en un dispositivo extraordinariamente potente de clasificación y jerarquización mediante el cual se ha logrado dar la apariencia de naturales (y por lo tanto sin relación alguna con el orden social) a las profundas desigualdades y jerarquías existentes en las sociedades modernas”.

Tomas Harrington relata así su llegada a la zona:

En abril de 1911 realicé mi primer viaje al Sur. Salí de Buenos Aires, en ferrocarril, hasta Fuerte General Roca (Río Negro). De allí en un cochecito tirado por tres caballos, partí rumbo a Chubut, vía Tricaco, Elcui (donde conocí el primer indio araucano), Maquinchau, Quetrequile, Fofó Cahuel y Tecka, hasta el valle de Jenua (...). Tres años ambulé en la región occidental chubuteña, vinculándome con indios araucanos y otros diferentes en idioma y aspecto físico. Mi ignorancia y despreocupación no me indujeron por entonces a discriminar, pero supe posteriormente que los últimos, llamados por los pobladores comarcanos con la común denominación de tehuelches, eran Aóni Kenk y Gününa küne entremezclados (Harrington: 1946-238).

Entre los años 1915 y 1919 su tarea de maestro rural lo lleva a la zona de Gan Gan, en el centro norte del Chubut, donde traba relación con el viejo cacique Kalagapa), y miembros de su familia, quienes se transformaron en importantes informantes. A dieciocho leguas de allí en Lefi Gniyeu, conoció a Trüülmaní (Agustina Moreira) y a su madre Mashal, una mujer centenaria que hablaba con ella además del mapuzundun, una lengua “distinta”. “Me informó Trüülmaní que esta lengua era “la pampa” llamada Gününa yájitich por su propietario, el indio Gününa küna. Conocí luego a Tegui-tsun, hermana de Trüülmaní. Vivía en Yalalau Bat, 4 leguas al este de Lifi Niyeu, con su marido, Adolfo Nahuelquir Chiquichano.” (Harrington 1946; 238).

En 1920, de regreso a Buenos Aires, comenzó su formación académica revisando a los cronistas, exploradores, misioneros y naturalistas que habían escrito sobre estos pueblos, y dedicó el resto de su vida a analizar sus apuntes de campo y compararlos con los de sus predecesores y contemporáneos. Cuando volvió al Chubut en el año 1929 se radicó en Esquel, lo cual le permitió vivir varias semanas en los hogares de sus “informantes indios”, estableciendo lazos de empatía que le permitieron conseguir la información anhelada.

No escatimó ningún recurso para ello, y finalmente logró que cierta “adustez” se diluyera y que los relatos comenzaran a fluir. Harrington luego de esta experiencia pasó sus últimos dos años en Chubut como Director de la Escuela Rural de la Reserva aborigen Nahuelpan, desde donde partió a Buenos Aires en 1935. Años más tarde, Adolfo Nahuelquir Chiquichano lo visita en la capital, y durante un mes, diariamente, le dará lecciones de *Gününa yájitich*. En esa

oportunidad, Harrington le presenta al profesor Félix Outes, quien tenía la intención de ocuparse del estudio de esta lengua en forma integral, tarea que no llegó a realizar por su muerte prematura.

Hasta aquí el relato del itinerario de Harrington y de los objetivos de su labor, que habilitó un espacio a la intención de enunciación política Günuna Kūna, aun cuando su mediación y subjetividad actuaran como filtro. Es desde aquí que su escritura se torna un punto de arranque, más que de llegada, ya que no será nuestro objetivo la comprobación (imposible) de la fidelidad de su contenido, si no la de su operatividad en el contexto histórico en el que fueron registrados. Analizando estas lógicas, pienso que estos relatos nos otorgan una mejor comprensión de cómo se articulaban las relaciones sociales entre el mundo indígena y blanco en estos parajes de la meseta patagónica.

El diálogo en estas fronteras estuvo fundamentalmente habilitado por la sostenida política indígena de defensa de sus intereses, tanto de la tierra como de su visión de ese pasado que legitimaba sus reclamos. Como dueños de su propia historia y aun luego de ser subalternizados por el Estado-Nación argentino, ellos decidían cómo y para qué administrar su discurso. El “objeto-sujeto” exótico que representaron para Harrington, les abrió una llave de enunciación que imaginaron perdurable. Estos eran momentos cruciales para ellos, ya que el Estado Argentino tenía pendiente el cumplimiento de la promesa legal de otorgarles la posesión de las tierras que habitaban. Es en este punto en que los argumentos se diversifican, ya que algunos buscarán que se respeten sus derechos por ser pobladores anteriores al mismo estado, y otros por haber ayudado a los viajeros, a los exploradores y comandantes del ejército, antes y después de la conquista de 1884. Es decir, por haber sido partícipes del proceso de construcción de la Nación en Patagonia, como se ve en este ejemplo de los muchos de su crónica:

Según Trüülmaní, que integraba en esa fecha la tribu de Pichalau, cuando el Perito [Moreno] se encuentra con la tribu en Yaquilkā Äywai (Río Negro) llevaba en su comitiva como baqueanos o lenguaraces, entre otros, a los siguientes günuna kūna; Hernández, Gabino y Luci, el último nombrado Lucio por Chiquichano (Adolfo Nahuelquir) y Zenón Gómez.(...) Gabino es el mismo que nombra Cox, Musters y Moreno, alguno de ellos, Musters me parece, en la ortografía “Grabino”. Como los indios desconocían el “gáyau” o

canción de familia de Moreno para cantarlo en su recibimiento, entonaron el de uno de esos tres guías, Trүүлmaní no recordaba cual, aunque creía que era el “gayau” de Hernández. A este sujeto lo he oído nombrar mucho por varias de mis antiguas fuentes y últimamente por Kalagapa (José María Cual). Según todos, era hijo de “cristiano”, y madre gүнүna күna, pero nunca dijeron que el padre era militar. Tampoco los oí pronunciar el nombre indígena de Hernández, que con seguridad tendría. Moreno dice en alguna parte que Hernández era hijo de un coronel de ese apellido. Quizás sea así, pero sí lo es debe ser de un coronel que tuvo actuación en Río Negro, Patagones tal vez, allá por 1848 o 1849, es decir muchos años antes de la expedición del general Roca, puesto que su hijo, el acompañante de Moreno, tendría por lo menos 20 y 25 años cuando realiza el viaje con éste en 1879. (Harrington; 1964-1966),

Para entender esta mecánica también nos sirve recordar que en el pasado las divisiones y los enfrentamientos al interior de las tolderías y entre parcialidades fueron una constante que marcó los límites de su desempeño frente al avance del Estado. No nos olvidemos que esta dinámica de indios maloneros, indios pacíficos e indios aliados era de antigua data, y que se remonta a las primeras décadas de existencia del Virreinato del Río de la Plata. Más acá, luego de la independencia en la que estos grupos también jugaron sus cartas, tanto la Confederación como Buenos Aires debieron pactar y contra-pactar permanentemente con las parcialidades, no solo para garantizar la paz en sus fronteras, sino y fundamentalmente para diagramar los circuitos comerciales y las redes de favores y de servicios¹⁰.

Los de Buenos Aires replicaban que la Confederación podía evitar las desgracias que los indios causaban en su territorio, porque su influencia sobre ellos era decisiva, pero no lo hacía: y éste será siempre un cargo que le formulará la historia. La verdad es, por lo demás, que unos y otros se han servido de los indios. El coronel Mansilla lo ha dicho en un libro notable:

[‘Con estos antecedentes y tantos otros que podría citar, para que se vea que nuestra civilización no tiene el derecho de ser tan rígida y severa con los salvajes, puesto que una vez, si no varias, hoy unos, mañana los otros, hemos armado su brazo para que nos ayudaran a exterminarlos en reyertas fratricidas, como sucedió en Monte Caseros, Cepeda y Pavón- con estos antecedentes, decía, se

¹⁰ A fin de profundizar en las formas de las alianzas políticas y redes de intercambios indígenas entre ellos y con los gobiernos se puede consultar las crónicas de época de Zeballos, (Zeballos, 1961); también: (Ebelot, 1968).

explican y comprenden fácilmente las precauciones de Mariano Rosas’] (Zeballos, 1961:92).

Es entonces bajo esta lupa que nos muestra un mundo indígena poco homogéneo y dinámico, que hay que volver a pensar este nuevo escenario de principios del siglo XX, que es consecuencia directa del quiebre profundo que fue la llamada “Conquista del Desierto,” frente al cual estos grupos y familias actuaron de manera diversa.

Cuando Harrington se sienta en sus casas a solicitarles testimonio de su lengua y su pasado, esta tradición política volverá a aparecer dando forma a los relatos con los que construyen su memoria, en base a sus necesidades e intereses coyunturales y a su visión de futuro, cimentando familiarmente su memoria histórica, y acomodando datos y silencios para ese presente y para el futuro de sus hijos¹¹.

El libro de Trüülmaní

Gracias a la predisposición de Trüülmaní, sabemos que ella había nacido en 1863-64 (no lo podía establecer con exactitud). Vivía con su madre Mashal y por el relato de ambas, Harrington supo que esta última había nacido entre 1805 y 1815, y había pasado su juventud entre Tandil y Sierra de la Ventana. Recordaba bien la expedición de Rosas de 1833 al Colorado, y según le comentó al maestro “en ese momento ya era mujer, es decir que era madre”. Según Zenón Gómez -uno de sus nietos-, podría haber nacido en Bragado, ya que era un lugar que siempre nombraba. “Para su vida de relación con el cristiano había elegido el nombre de María Pill, tomando la porción final del apellido de su padre”. (Harrington, 1946:262-263). Éste, de nombre Cheukepill y su mujer Millarry hacen remontar a Harrington la genealogía familiar hasta fines del siglo XVIII. Según los recuerdos de Mashal, sus ancestros paternos formaran parte de las poblaciones que se movían entre el norte del Territorio del Chubut, el sur de la Provincia de Buenos Aires y los valles de precordillera.

¹¹ Cerca de allí, a unas pocas leguas al este en las Sierras de Talagapa (posiblemente nombre que deriva de la distorsión de “Kalagapa”), en 1914, otro maestro anota las versiones de los pobladores aborígenes acerca de estos y otros temas (Demetrio, 2012).

Muchos son los ejemplos que estas mujeres dan de las relaciones parentales entre individuos que hablaban las tres lenguas indias. Por ejemplo Mashal, había sido mujer de José María Llankuetru, el famoso cacique que había tenido tanta influencia en las redes políticas y económicas fronterizas, aliándose en un momento con Calfucurá, y luego hacia 1857 con el gobierno de Buenos Aires - a cambio de dejar sin efecto sus malones- por lo cual había obtenido el grado militar argentino.

Estas mujeres también eran parientes de los Pichalao ya que Zenón (hijo de Trüülmaní), estaba casado con Rutukar (Teresa Pichalao), y ambas familias estaban viviendo en el mismo área de la Meseta Norte del Chubut. Esta relaciones también se remontan en el tiempo, ya que según Trüülmaní, había formado parte del grupo del cacique Pichalao que describe Francisco P. Moreno, al que ella habría conocido a sus 14 o 15 años, cuando en 1879 este llegó a los toldos en Yaguilka Aike (Río Negro). Ella y su familia también formaban parte de la Tribu del cacique Juan Chiquichano, que falleció cerca de 1880 en el Somuncurá,¹² grupo que tuvo gran relación con los miembros de la colonia galesa asentada desde 1865 en el Valle Inferior del Río Chubut.

Si como sabemos por otras fuentes,¹³ las tribus de Pichalao, Chiquichano, Cual y Sacamata (entre otras), estuvieron cautivos en el Fortín Valcheta, es casi seguro que ambas mujeres se encontraran también allí o en sus alrededores, ya que muchas de estas familias, “indios pacíficos”, cazaban y pastoreaban fuera del fortín, a pesar de estar bajo custodia. De ello, ni Trüülmaní ni Mashal dijeron nada, o bien Harrington no lo transcribió en sus cuadernos lo cual sería extraño.

La memoria de la guerra final

El relato del cacique Kalagapa sin embargo, nos da indicios para entender la situación de estos grupos en aquel contexto, cuando hace referencia al sometimiento de las tribus tras la batalla del Genoa de 1884.

¹² Esto nos habilita a pensar que este cacique no fue prisionero en Valcheta sino su hijo y parientes, ya que la crónica de Lino Roa de 1884 habla de los Chiquichano, como una familia que está en el fortín junto a otras, pero sin transcribir los nombres de pila de sus miembros.

¹³ Vintter, Lorenzo. (1884). *Memoria del Ministerio de Guerra y Marina*. Tomo I. 2º División del Ejército. BCN. (Biblioteca del Congreso de la Nación). Buenos Aires.
Burmeister, Carlos. (1886-1887). "Relación de un Viaje a la Gobernación del Chubut" .Anales del Museo Nacional de Buenos Aires.

Combate de Insay contra Foyel¹⁴

Lugar de la acción: Tsúnka kaikm según Nahuelquir Chiquichano. Ignoro la ubicación exacta, pero el nombre ya no circulaba entre los lugareños en los años 1911 y 1912 en que recorrí varias veces esa zona de Nueva Lubecka, Samán, Apéle, río Senguer. Quien me da la información que sigue (José María Cual o Kalagapa), tendría unos doce o trece años en 1883, año del episodio, según él. No dijo haber estado presente. Deduzco que sí por una manifestación suya posterior. Es probable que haya sido testigo presencial de alguna parte, su toldo algo distante de los hechos principales, y que lo demás lo sabía por comentarios y conversaciones de sus mayores, cuando ocurrió la pelea, y en años posteriores. Son datos y noticias entrecortadas por horas y días, sin ilación. La edad avanzada de Kalagapa y su ceguera, obligaban a paréntesis. La gente de Foyel era mucho más numerosa que la de Insay. No podía decir cuántos. La de Insay serían unos '25 o 30' (tal vez 25 añadió) entre soldados y paisanos (indios). Es probable que Insay haya intimado a Foyel de que se entregara con los suyos a las fuerzas nacionales. Había consultas y cabildeos; unos aconsejarían resistir. Así el yerno de Foyel, Kolopichuñ, otros no. Los toldos de los 'pampas' (gününa kúna) estaban cerca, 'tres o cuatro cuadras'; no lo sabía mi informante con precisión, y en ellos recuerda que estaban Isidoro Gómez (padre), Mashal (madre de Trüülmani) y sus hijos Ganijkámun (Francisco Moreira) Kánskelau (Wenseslao Moreira) y otros¹⁵, incluso alguna gente del cacique Chiquichano. 'Los Pampas no querían pelear contra Insay y no pelearon'. 'Dicen' que entre la gente de Foyel estaba este cacique Chiquichano. Kalagapa afirma que no lo vio en la ocasión y que nunca lo conoció¹⁶, aunque admite podía haber estado, pues "los toldos estaban separados". De entre los muchos componentes del grupo de Foyel recordaba a un picunche llamado Wella Wentrú y a Kolipichuñ (pluma roja) yerno de Foyel y uno de los que más instaba a combatir 'porque era una vergüenza que tan pocos cristianos los tomaran presos'. Entre los que figuraban a las órdenes del teniente Insay, nombró a Táwach, Kololonko (o Golwin), Yukash (Pablo Cachapera, hermano o medio hermano de Hernández) y un Gales, 'Jones Koch', en emisión de mi amigo Kual, más conocido como 'Gringo Gaucho'¹⁷.

Es importante analizar la complejidad del escenario social durante estos últimos combates, en los que fueron vencidas las últimas resistencias indias.

¹⁴ Cuadernos manuscritos de Tomas Harrington. Nº 3.

¹⁵ No nombra a Trüülmani, pero siendo hija de Mashal y estando allí sus hermanos, es muy posible que ella también haya estado en el lugar. Para la fecha tenía 17 o 18 años.

¹⁶ Si es verdad lo que cuenta Francisco Moreno, Juan Chiquichano había fallecido en la época de su paso por los toldos de Pichalao, en 1879, en Chipi Wilwil (SomunCurá).

¹⁷ El texto de la batalla es más largo de lo que reproducimos aquí, y en el futuro será objeto de su edición completa.

Por estas y por otras fuentes podemos afirmar que había miembros de una misma familia extensa tanto en un bando como en otro. Por ejemplo, Kololonko, que formaba parte de la avanzada del Teniente Insay, era hermano del cacique Chiquichano,¹⁸ parte de cuya familia estaba con Foyel, y eran, según el relato de Kalagapa, quienes no querían entrar en pelea con el Ejército Argentino. A su vez, Nahuelquir Chiquichano y Kalagapa le confirmaron a Harrington que Táwach -otro de los que acompañaban al teniente Insay-, era tío paterno de Trüülmaní, y fue marido de una hija de Inacayal, el otro gran jefe indio de las últimas resistencias.

Podemos corroborar entonces que hubo una fuerte fragmentación al interior de estos grupos tanto antes como después de los últimos combates. Lo que no podemos saber aun es cuán hondo fue el conflicto entre sus miembros, o si su presencia en uno u otro bando no era más que otra estrategia para negociar mejor su suerte en este contexto adverso.

Si dejamos de lado cualquier análisis ingenuo y romántico del pasado indígena, y si además nos focalizamos en el momento en que estos sobrevivientes relatan los “sucesos” a Harrington, podemos pensar que tanto en el relato de Kalagapa como en el de Adolfo Nahuelquir hay énfasis, silencios y ocultamientos estratégicos, que configuran su discurso en base a las necesidades que tienen en el momento.

En esta línea podemos entender la disposición de Kalagapa a mostrar a su grupo como indios pacíficos que se rindieron y no pelearon contra el gobierno, algunos de los cuales actuaron además como guías y baqueanos de los cuerpos militares.¹⁹

¹⁸ Según escribe Harrington en otro de sus cuadernos: “*Kolonko o Golwin*” (según Musters), era hijo del cacique Chiquichano con una cautiva blanca. Era conocido como kololonko por sus cabellos rubios o rojos, y no con el casi equivalente Aòni kenk que le aplica Musters: *Golwin (Blanco)*”. Hernández también era hijo de una india con un comandante de igual apellido, y su hermano Yukash también era mestizo. A ambos se los conoció como baqueanos del Perito Moreno en su viaje de 1879, dato que también confirmo Trüülmani en sus relatos. (s/f, cuadernos inéditos).

¹⁹ Al momento del combate, Kalagapa tenía apenas 12 o 13 años. Posiblemente, como el relata, haya huido con algunas mujeres y niños hacia el sur. Según los partes oficiales de guerra, su padre y parte de su familia se rindió, y fueron “arreados” hasta el fortín Valcheta en Río Negro, que actuaba como campo de concentración.

Adolfo Nahuelquir se encontraba haciendo gestiones para conseguir la propiedad de la tierra fiscal que habitaban.²⁰ Según le admite a Harrington en una de sus entrevistas, él adopta el apellido de su tío Chiquichano, para –en esta línea que marcamos- poder legitimar sus derechos y los de su familia a la tierra.²¹ De igual modo, Kalagapa, entre 1910 y 1930, elevó numerosas cartas a las autoridades del Territorio del Chubut y de la Nación, en reclamo por la propiedad de la pampa de Gan Gan, “dónde habitaban desde tiempos antes de la conquista”.²²

En esta coyuntura de profunda inseguridad por la posesión de sus tierras, frente a las amenazas de un posible desalojo, es en la que estos diálogos con Harrington cobran sentido, y podemos descubrir su potencia política.

La palabra como política

Estamos entonces ante un grupo que si bien fue subalternizado por el estado argentino, tenía poder de agencia y trataba de ejecutarlo aprovechando la presencia del maestro, al cual veían como una figura que con su mediación podía hacer que se los escuchara. “Y no se olvide de poner en el libro que esto se lo dijo la vieja Trүүлmaní”.

Los relatos épicos, las anécdotas y las filiaciones parentales que abundan en los cuadernos del maestro, se transforman en los mojones de una identidad “gününa küna” en este proceso de reelaboración de la misma, que están haciendo ante la interpelación del maestro. Así, como diría Edward Said, es

²⁰ Adolfo Nahuelquir, había sido criado en el hogar de Llwyd Ap Iwan, una de las máximas figuras de la Colonia Galesa del Chubut. Manejaba cinco idiomas gracias a esta educación: el gününa yájich, áyhín, el mapuzundun, el galés y el castellano, y entendía algo de inglés.

²¹ En dicha ocasión Adolfo Nahuelquir expone delante del maestro la documentación oficial que certifica los derechos de su reclamo. Por otro lado, esta estrategia de adopción de un apellido también la había utilizado Yemüll (José María Llanquetru (un hijo de Mashal y del cacique Llanquetru), a quien Harrington conoció en Lefi Niyeu, allá por 1915. Según éste le comentó, en 1912 había encabezado una gestión ante el Gobierno Nacional, a fin de conseguir tierras. Para ello había viajado a Buenos Aires en compañía de Nahuelquir Chiquichano y Zoilo Moreira -hijo mayor de Trүүлmaní-. Su gestión fue exitosa, ya que había logrado conseguir para él y su gente alrededor de 30 leguas en Colalache, Yalalau Buat, Lefi Niyeu y Blan Quntre, que le fueron entregadas mediante un decreto del Poder Ejecutivo Nacional. De todas maneras en estas tierras ya había asentamientos “blancos,” por lo cual la comunidad debió comenzar una larga pelea jurídica.

²² Instituto de Colonización y Fomento Rural. Rawson, Chubut.

posible entender a la cultura como un espacio de intervención, de resignación y de profundas resistencias.

Hemos seguido la vida de algunos de estos “maestros indios”²³ y sabemos que se trasladaban asiduamente hacia los centros urbanos, comerciaban sus productos, vendían su fuerza de trabajo como peones y esquiladores, enseñaban el castellano a sus hijos y a algunos los enviaban a la escuela. Los líderes de estas comunidades además, viajaban a Buenos Aires, pedían audiencias con los ministros y/o presidentes: es decir, gestionaban económica y políticamente su bienestar y también competían entre ellos por bienes y tierras escasas²⁴. En estas disputas se aliaban estratégicamente con propios o extraños, e izaban la bandera celeste y blanca como antes de “La Conquista,” si era de su conveniencia.

Ahora era el maestro el que parecía haberles abierto una puerta para contar su pasado, y fundar en él sus derechos. Tomar la palabra significaba poder “escribir” la historia de su pueblo, de su “gente nuestra” de “raza nuestra”, como traducían al castellano el termino *gününa küna*. Significaba hablar en nombre propio de sus pasados usando la narración del *Kadaí* (blanco), soslayando así los límites de su subalternidad y produciendo agencia tanto en resistencia a la dominación, como a partir de estrategias de asimilación al nuevo orden. Y en estas decisiones, y con estos discursos volvemos a preguntarnos acerca de qué fue capaz cada individuo en esa especial coyuntura histórica. Pensar que la frase que Trüülmaní repetía representaba los recuerdos de todos los *Gününa Küna* es desatender su peculiar experiencia de vida, que no fue la misma que la de su madre Mashal, y tampoco fue la misma que la de Adolfo Nahuelquir, criado en un hogar galés. Sin embargo ese presente en el cual conversaban con Harrington les imponía condicionamientos paralelos: la lenta desaparición de su lengua *Gününa yájitich* que quisieron grabar mediante la escritura del maestro, la lucha por permanecer en sus tierras ante el avance de la colonización y los objetivos “civilizatorios” de los agentes del Estado.

De alguna forma, la fascinación que esas experiencias, que ese encuentro provocó en Harrington, habilitó este espacio de enunciación para todos ellos. El

²³ Así los llama Harrington numerosas veces.

²⁴ Para ampliar este tema: (Pérez, 2012).

maestro buscó anotar cada palabra, cada topónimo, cada nombre indio, en una batalla contra el tiempo, con un convencimiento de que allí, en esos vocablos “prístinos”, estaba también el pasado argentino.

Viene en mi ayuda la toponimia para confirmar que el Gününa Kūna llegaba hasta el Atlántico, en Chubut: Pertenecen a su lengua “Gaiman”, pueblo en las orillas del río Chubut, a pocos kilómetros del mar; Káwārsh a Súen (Trüülmaní), Káwürh a Súen (Nawuelquir) dado a la Península Valdés. (Harrington: 1964-1966).

Tal vez Trüülmaní nunca supo lo que Tomas Harrington escribió en 1935 en el “Monitor de la educación común”²⁵, a su regreso a Buenos Aires. Los últimos dos años había estado a cargo de la dirección de la escuela de la Reserva Indígena de Nahuelpan, en la que la mayoría hablaba el mapuzundun, y en la que se encontraban varios descendientes de Inacayal y parientes de su “maestra india”. Para Harrington, en su lógica de educador nacionalista que lo llevó a rescatar la historia a los gününa kūna, ser “araucano” era sinónimo de ser “intruso” e “invasor”. De allí que evalué que la mejor solución para el destino de los niños y jóvenes de este grupo sea el de confinarlos en “campos de escolarización” alejados de la influencia “malsana” de su familia. Según el maestro rural, el consumo de alcohol en el que viven sumergidos sus padres, las malas costumbres, la falta de honestidad y la pereza, son algunas de las características que estaban implícitas en su “raza”, lo que lo convence para proponer esta nueva “solución final”.

Esta vez se los ofrecería al estado en la convicción de que sólo alejados de sus hogares y en manos de educadores argentinos, podrían adquirir destrezas, hábitos y formas civilizadas²⁶. Y desde esa perspectiva docente, desde esa naturalización de sus condiciones de existencia, no hubo diccionario de topónimos que alcanzara, aquí no había linajes, ni genealogías, aquí no había ninguna experiencia humana posible de ser salvada.

²⁵ (Harrington, 1935).

²⁶ Estas ideas iban más allá de Harrington y enmarcaron toda esta época. Un importante análisis de esta visión y su instrumentación se puede ampliar en (Troncoso, 2011). En este contexto, dos años más tarde, en 1937, se producía el desalojo violento de estas familias mapuches de la Reserva Nahuelpan, llevado a cabo por algunos terratenientes del lugar en complicidad con la Policía Territorial del Chubut. Ver (Díaz, 2003).

El Harrington atrapado en el encantamiento que le había provocado la experiencia con los gñüna küna, cumplió su promesa a Trüülmaní de escribir sobre ellos, con el mismo ahínco que mostraba ante el Ministerio de Educación su condena a los “araucanos”.

Tres años antes de su muerte, abatido por una larga enfermedad y en el apuro que su propio fin le imponía, escribirá los cuadernos con cientos de notas para su amigo Milcíades Vignati. Sentía que debía salvar del olvido esos diálogos, esos linajes, esas historias que sus “maestros indios” le habían contado; y allí, en las fisuras de ese acto colonial de escritura, ese “extraño”, ese “Caliban” exige la grieta y habla.

Referencias bibliográficas:

Burmeister, Carlos (1886-1887), *Relación de un Viaje a la Gobernación del Chubut*, Boletín del Instituto Geográfico Militar, Buenos Aires.

Chakrabarty, Dipesh, *Una pequeña historia de estudios subalternos*. Anales de desclasificación. Documentos complementarios.

www.desclasificacion.org. Traducido por Raúl Rodríguez Freire.

Delrio, Walter; Lenton, Diana; Musante, Marcelo; Nagy, Mariano; Papazian, Alexis, Pérez, Pilar (2010), “Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos originarios en Argentina”, en: *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamín: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti.

Díaz, Chele (2003), *El desalojo de la tribu Nahuelpan*, Buenos Aires, Editorial Musiquel.

Dube, Saurabh (1999), *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México.

Ebelot, Alfredo (1968), *Recuerdos y relatos de la guerra de Fronteras. La epopeya del Desierto*. Buenos Aires, Plus Ultra.

Evans, Clery A (1994), *John Daniel Evan “El Molinero”. Una historia entre Gales y la Colonia 16 de octubre*, Trevelin, Chubut, Edición del Autor.

Fanon, Frantz (1963), *Los Condenados de la Tierra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Fernández, Demetrio (2012), (Prólogo, edición y notas: Liliana E. Pérez), *La escuela Patagónica. Memorias de un maestro*, Subsecretaría de Cultura de la Provincia del Chubut.

Harrington, Tomás (1935), “*Una escuela en el Chubut*”, Buenos Aires, Monitor de la Educación Común.

———, (1946), “*Contribución al estudio del indio Gününa Küna*” en: *Revista del Museo de la Plata* (nueva serie) Tomo II, Sección Antropología N°14.

———, (1964-1966), Cuadernos manuscritos, Sin edición.

Jones, Matías (2009-2010), “*Geopolíticas imaginadas. Discutiendo con los intelectuales de la araucanización*”, en: *Revista de Historia Pasado por venir*, Año 4, N° 4, Trelew, Chubut, Universidad Nacional de la Patagonia.

Lander, Edgardo (2006), “*Marxismo, eurocentrismo y colonialismo*”, en: Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso.

Mandrini, Raúl, J; Paz, Carlos P. (2003), *Las Fronteras Hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, Tandil, C.E.H.I.R.

Menard, André (1997), “*Escrituras indígenas. Notas para la genealogía de un inverosímil*”, en: *Revista Aisthesis*, N°30, Estéticas Americanas, Pontificia Universidad Católica de Chile, Margarita Alvarado editora.

Mezzadra, Sandro (2008), (compilador), *Estudios postcoloniales, ensayos fundamentales*, Madrid, Ed. Traficantes de sueños.

Pérez, Liliana (2010), “*Cautivos, crianceros, criadas y creyentes. Pervivencias y cambios en comunidades campesinas. 1890-1940*”, en: *IV Jornadas de Historia de Patagonia*, Santa Rosa, La Pampa, www.dehistoriatrelewblogspot.com.ar.

———, (2012), *Tels'en. Una historia social de la meseta norte del Chubut. 1890-1940*, Patagonia, Colección Memoria e identidad, Secretaría de Cultura de la Provincia del Chubut.

Said, Edward (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Troncoso, Ana María (2011), “*Todavía No. El proyecto civilizador entre las prácticas sociales y las estrategias de resistencia, de negociación y de apropiación de la meseta norte chubutense. 1900-1970*”, Universidad Nacional

del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, UNPSJB, Tesis doctoral inédita.

Vezub, Julio (2007), "Historiar las prácticas etnográficas. Tomas Harrington y la morfología de la cultura en Patagonia septentrional hacia 1940", en: *Sociedades en Movimiento Los Pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, Tandil, IEHS.

Vintter, Lorenzo (1884), *Memoria del Ministerio de Guerra y Marina*, Tomo I, 2º División del Ejército, BCN, (Biblioteca del Congreso de la Nación), Buenos Aires.

Vigñati, Milcíades (1942), *Iconografía aborigen I. Los caciques Sayhueque, Inakayal y Foyel y sus allegados*, Revista del Museo de La Plata, Tomo II, Antropología N°10, Instituto del Museo de la Universidad Nacional de La Plata.

Zeballos, Estanislao S. (1961), *Callvucura y la dinastía de los Piedra*, Buenos Aires, Hachette.