

LA RACIALIZACIÓN DE “LAS PAMPAS” UN HECHO CONSTITUTIVO EN LA AVANZADA DEL CAPITALISMO DEL SIGLO XIX EN ARGENTINA

*Juan Manuel Testa**

Resumen

La intención principal en nuestro texto es, como proponía Walter Benjamin, “pasar el cepillo a contrapelo” para observar algunos indicadores de lo que fue la base sobre la que se consolidó el capitalismo en Argentina. Para ello, pensamos poner a consideración pasajes de *Una Excursión a los Indios Ranqueles* en los que pueden notarse operaciones discursivas que contribuyen a formar una imagen de “las pampas” racializada, componiendo así un arco de dominación a partir de lógicas del capital en el campo simbólico, conformando corporalmente a los dominadores y dominados. Cuando nos referimos a la construcción de la raza, lo hacemos desde la posición de Rita Segato, entendiéndola no biológica, ni culturalmente, sino como marca histórica en los cuerpos individuales y sociales, que se manifiesta en la construcción de una serie de diacríticos negativos como signos de una identidad que no puede ser de otra manera sino sojuzgada. *Una Excursión a los indios Ranqueles*, es el compendio de una serie de cartas -escritas por Lucio V. Mansilla y destinadas a Santiago Arcos- que se publicaron en el diario *La Tribuna* de Héctor Varela en 1870. Este texto posibilita la demarcación racial de las poblaciones originarias de “las pampas”, postulando su inferioridad a causa de las fallas que la civilización ha tenido con ellos y proponiendo como solución la educación, la inclusión plena de esas poblaciones a la vida estatal como ciudadanos de segunda, el despojo de sus tierras ancestrales y su conversión en mano de obra y la evangelización.

Palabras clave: racialización, Una excursión a los indios ranqueles, capitalismo, siglo XIX, Argentina.

Resumo

A intenção principal em nosso texto, como proposto por Walter Benjamin, "mover o escovador at jedward" observe indicadores, alguns dos qual foi baseada

* Universidad Nacional de Río Cuarto y CONICET. E-mail: juan_testa7@yahoo.com.ar.

em é fortaleceu o capitalismo na Argentina. Para fazer isso, Próximos do que a consideração põe passagens de uma excursão de índios de Operações discursivas Ranqueles oferecem para a construção de uma imagem "pampas" ocultou, compondo assim um domínio arco da lógica capitalista campo não simbólico, corporais, em encerramento com você dominante pode ocorrer dominado. Quando nos referimos a construção da Raça, fazemos - posição de Rita Segato, dá compreensão - não biológica, ou culturalmente, mais como registro histórico Hum nos corpos individuais e sociais do que é manifesta na construção de uma série de sinais diacríticos negativo como sinais de uma identidade que não pode ser de outra maneira, subjugados. Viagem UMA para ti, índios Ranqueles, e o a epítome de uma série de cartas - escritas por Lucio V. Mansilla e visava Santiago Arcos - que foram publicados no diário La Tribuna de Héctor Varela em 1870. Este texto permite demarcação racial das populações naturais "as planícies", postulando sua inferioridade causada pelo serviço do que a civilização teve com eles e problema completo como uma inclusão de Solução dessas populações naturais um estado de vida fazer como cidadãos de segunda para o trabalho de suas terras desapropriação tese e conversão de, Educação e evangelização em sua.

Palavras-chave: relacionados ao Século, Uma excursão ou Índios Ranqueles, capitalismo, XIX, Argentina.

Abstract

The main intent is in our text, as proposed by Walter Benjamin, "pass the brush against the grain" to observe some indicators of what was the basis on which capitalism was consolidated in Argentina. To do this, we put consideration passages A Trip to the Indians Ranqueles where noted discursive operations that can help to form a picture of the "pampas" racialized and composing a bow from logical domination of capital in the field symbolic, bodily shaping the dominators and dominated. When we refer to the construction of race, we do so from the position of Rita Segato, understanding not biological or culturally, but as a historical mark in individual and social bodies, manifested in the construction of a series of negative diacritics as signs of an identity that can not be otherwise but subdued. A Trip to the Ranqueles Indians, is the epitome of a series of letters, written by Lucio V. Mansilla and intended Santiago Arcos, which were published in the newspaper La Tribuna de Héctor Varela in 1870. This text enables racial demarcation populations from "pampas", postulating their inferiority due to the flaws that civilization has had with them and proposing as a solution education, full inclusion of these populations in state life as second class citizens, the dispossession of their lands ancestral and its conversion into labor and evangelization.

Key words: racialization, A trip to the Indians ranqueles, capitalism, nineteenth century Argentina.

Introducción

La siguiente exposición tiene por intención principal poner a consideración pasajes de *Una Excursión a los Indios Ranqueles* en los que pueden notarse operaciones discursivas en las que se conforma una imagen de “las pampas” y con ello continúa el proceso de la construcción racial en nuestro país.

El texto que conocemos como *Una Excursión a los indios Ranqueles*, es el compendio de una serie de cartas -escritas por Lucio V. Mansilla y destinadas a Santiago Arcos- que se publicaron en el diario *La Tribuna* de Héctor Varela en 1870. Para esa fecha, Lucio V. Mansilla había sido coronel en la frontera sud con sede en Río Cuarto y sus cartas son el producto de la inmersión en “las pampas” con una comitiva de soldados, civiles y frailes, para firmar un “tratado de paz” con los ranqueles.

Este texto se encuentra en los márgenes de todo género literario y es producto de la interacción en lo que Pratt llama “zona de contacto”, un espacio de encuentro en que *“personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto”* (Pratt, 2011:33).

Nuestra propuesta es tomar ese texto y analizarlo como parte inicial de un proceso de racialización que va a continuar hasta nuestros días.

Una Excursión a los indios Ranqueles posibilita la demarcación racial de las poblaciones originarias de “las pampas”, postulando su inferioridad a causa de las fallas que la civilización ha tenido con ellos y proponiendo como solución la educación, la inclusión plena de esas poblaciones a la vida estatal como ciudadanos de segunda, el despojo de sus tierras ancestrales y su conversión en mano de obra y la evangelización.

En el transcurrir de esas cartas, el autor va presentando descripciones, emitiendo juicios y proponiendo soluciones para el “problema del indio”, pero estos elementos que se diferenciaron de las propuestas ensayadas por otros, como por ejemplo Sarmiento, por su “visión clemente”, no dejan de ser racializantes porque estereotipan un formato de ranquel que tiene conductas cercanas a las blancas pero que va a sufrir importantes estigmas que deben ser normalizados, tales como el apego al alcohol, el fingir pobreza, pedir para no trabajar, entre otros.

Estas heridas realizadas en esos cuerpos individuales y sociales, han trascendido ese relato, hasta han trascendido lo ranquel y hoy son descriptores estigmatizantes de los desposeídos, en una operación performativa y pragmática en la que asociamos raza y clase social.

Cuando pensamos en “las pampas” generalmente lo hacemos como un territorio con importantes ventajas comparativas, pero no nos detenemos a mirarlas como la gran metáfora del despojo de grandes contingentes poblacionales.

Las “pampas” como llamamos en este trabajo a ese territorio delimitado y a la relación del mismo con las comunidades que lo habitan, significa para Argentina lo que Nuestramérica para el mundo, las condiciones de posibilidad para el desarrollo del

capitalismo. Es por ello que no hay porción del espacio en nuestro país que haya sufrido un mayor proceso de racialización que este, porque siguiendo el delgado hilo de la historia, “las pampas” son la versión racializada, indianizada de un mismo territorio que después del triunfo del proyecto Sarmientino será la “pampa gringa”.

Es por ello que aquí intentaremos compartir una interpretación sobre el momento de racialización de esta metáfora territorial a la luz de las lecturas sobre un texto.

Racialización y pampas, la avanzada del capital en Argentina

Al proponernos mirar, aunque sea rápidamente, la historia del capitalismo como modo de producción dominante a escala global, podemos ver las transformaciones fundamentales que procesualmente se produjeron en el Siglo XIX en lo que hoy son los estado-naciones nustramericanas.

El cambio que tuvo mayor trascendencia es el abandono de la lógica imperial ultramarina con sus pautas de colonización, y la asunción de nuevas y más profundas formas de colonialidad -económicas, epistémicas, de poder- ligadas a una racionalidad política que reforma las condiciones de sujeción, impone vínculos de segundo grado sobre relaciones primordiales y configura un nuevo mundo basado en la ciudadanía, el apego a la ley, la defensa de la propiedad privada, y la destrucción progresiva del mundo aldea.

Esta racionalidad política que se diferencia de la anterior, requiere a su vez un renovado pacto de sujeción y la invención de un nuevo soberano capaz de monopolizar la violencia y tener la potestad sobre la vida de las personas, hasta el extremo de decidir sobre su continuidad.

Como ya había sucedido en siglos anteriores, el paso de la soberanía de Dios a la soberanía de los reyes fue mediado por un proceso de nuevas formas de sujeción, control y disciplina, en el que Dios se convirtió en un agente de vigilancia que toma notas en el presente y castiga en el futuro, quedando para los hombres la potestad sobre la justicia en la tierra, esto es el derecho a nombrar, estereotipar y dar vida o muerte.

En el caso de la transformación política del Siglo XIX, el paso de la soberanía de los reyes a la soberanía del Estado no se escinde de su propia historicidad, porque conserva la misma forma para Dios, y le guarda un lugar en el mapa del poder a los mandatarios unipersonales, ya no con su forma monárquica, sino a través del orden republicano.

Pero, como el capitalismo no es solamente para Nuestramérica el proceso en el cual los imperios ultramarinos se convierten en Estados-naciones modernos, sino que es el sello que la condena a sufrir bajo un régimen de acumulación, de explotación, de extracción desenfadada y de destrucción de la naturaleza y de la humanidad, enmascarado en las premisas teleologizada del progreso humano a través de un camino de reformas políticas, económicas, sociales y culturales. Y, a su vez como ya nos había alertado Walter Benjamin que toda historia de la civilización es a su vez una historia de barba-

rie, podemos decir que en el capitalismo no hay proceso de reforma política que no sea el enmascarador de una embestida del capital, más profunda y desgarradora.

A su vez, es también la adaptación de las formas sociales existentes en un nuevo mapa regido por la propiedad de los medios de producción en manos blancas y la combinación de relaciones de producción regidas por un criterio pigmentocrático, biologizado, culturalizado y racializado.

Esta descripción que venimos realizando de manera genérica, tiene sus peculiaridades si pensamos como sucedió en nuestro país, pero mantiene en esencia esos mismos elementos.

Para comenzar a centrarnos en el tema a tratar podemos retomar lo puntualizado por Rita Segato cuando analiza las diferencias entre la Teoría de la Colonialidad de Anibal Quijano y los Estudios poscoloniales de Chaterjee, Spivak entre otros:

“América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América. La novedad americana significó: colonialidad, como distancia en un ranking de estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; etnicidad, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme el eje anterior); racismo, como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo...” (2013: 11)

De esta afirmación podemos desprender uno de los ejes centrales del proceso de cambio que se da en el Siglo XIX en Argentina. Si para el sistema mundo-capitalista América es su acto constitutivo, para el capitalismo Argentino lo son “las pampas”, porque ambas nacen en el mismo parto.

Las “pampas” son a la Argentina, lo que América al mundo, un espacio novedoso, el espejo con el cual puede llevarse a cabo un proceso de racialización, diferenciación étnica, dominación y expansión del capital.

La configuración de “las pampas” no como espacio territorial delimitado, sino como negación de una existencia diferente, le permite a las elites porteñas, renovar las pautas de sujeción de manera original, en un sistema que combina el orden estatal moderno con el viejo sistema de ciudad puerto del imperialismo ultramarino, y trazar el mapa de un país interior que se sustente en lógicas de “colonialidad interna”, tal cual sostiene González Casanova (2006).

Por que “las pampas” no son cardas, ni ranqueles, ni una extensa llanura apta para la cría de ganado, es todo y mucho más que eso. Son, y aquí coincidimos con Horacio González (2009) que sostiene que “[la “pampa” es la] *relación entre el pensamiento y el paisaje, entre la mirada y la naturaleza, entre la conciencia poética y el espacio*” (8-

13), una zona de contacto, un lenguaje metafórico para expresar un espacio transcultural y trans-natural, la síntesis del proceso histórico por el cual las burguesías dominan la naturaleza y fundamentan su discurso sobre la alteridad.

Esta lógica de colonialidad tiene en Argentina, un proceso complementario realizado por distintos letrados criollos desde 1848 hasta casi 1880: Sarmiento con *El Facundo*, Mansilla con *Una Excursión a los Indios Ranqueles* y José Hernández con *Martín Fierro*, dan forma a un universo estigmático, transformable y por dominar, el mundo de la naturaleza que incluye animales, vegetación y cuasi humanos (indios y mestizos) que se convierten en problemática nacional, debido a las marcas propinadas en sus escritos.

¿Por qué hablamos de racialización de las pampas y no de etnización de las mismas?

En principio, porque el acto de instituir razas es inherente a la lógica colonial porque implica la creación de subjetividades subvalorizadas para ocupar el lugar del dominado en las relaciones sociales de producción, lo que en palabras de Segato (2010), permite un mayor incremento de la plusvalía.

En segundo lugar porque al generar un sujeto no-blanco minusvalorado frente a una blancura con características imitables, se vuelve más sencillo justificar toda extirpación, comenzando por la de sus propiedades, sus familias y por último sus vidas.

Porque también, como sostiene Segato: *“la realidad a la que llamamos raza resulta de una selección cognitiva de rasgos que pasan a ser transformados en diacríticos para marcar grupos poblacionales y atribuirles un destino como parte de la jerarquía social y, muy especialmente, en las relaciones de producción”* (2010: 31)

Y, porque además de todo lo mencionado, el proceso de racialización tiene una efectividad trans-generacional porque lo nombrado en un momento se convierte en estigma histórico, en cicatriz de dominación colonial que acompaña a esos cuerpos hasta el presente, lo que los posiciona, ante la mirada blanca, en una sospecha perpetua que, como sostiene Segato en *El color de la cárcel* (2007), se vuelve un círculo vicioso entre el estigma originario, que atrae la criminalización, y el estigma incrementado por ésta; una doble estigmatización, moral y jurídica.

En síntesis, el proceso de racializar “las pampas” es el de fabricación constante e ininterrumpida de desposeídos, despojados y dominados que trasciende históricamente al hecho de ser nombrados en un texto como indios o mestizos, sino que es la marca puesta en los cuerpos de grandes colectivos poblacionales que tratarán de ocultarlos de todas formas por más de un siglo.

Además, como también sostiene Segato, la construcción racial de los otros es la piedra basal para *constituir «Europa» como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico- moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo* (2007: 156).

Los discursos de construcción racial operan basándose en dos mecanismos, los estereotipos y la creación de una imagen corporal bestial (Bhabha, 2007: 91-93) y

tienen por intención poner en evidencia que las prácticas comunes dentro de la visión del “otro”, no presentan el refinamiento necesario y por ello resulta inevitable la reproducción de un régimen de sujeción.

Tanto como en *El Facundo*, como en el *Martín Fierro*, podemos encontrar operaciones racializantes, pero, en nuestro caso, nos ocuparemos de poner a consideración alguna de las que se presentan en *Una Excursión a los Indios Ranqueles*.

Este texto, es necesario recordar, es una compilación de cartas que salían a diario en *La Tribuna*, el diario de la familia Varela, que los lectores de ese periódico eran las elites criollas principalmente porteñas y que en las mismas se buscaba involucrar a quien las leía no sólo en una descripción romántica de esos paisajes desconocidos de hecho por la mayoría -pero de los cuales tenían imágenes producidas por anteriores relatos- sino que se los introducía en la disputa política de dos modos de enfrentar la avanzada del capital en nuestro país: el primero de quien era presidente para el momento en que *Una Excursión* era publicada, Domingo F. Sarmiento; el segundo era presentado por Lucio V. Mansilla en sus propias cartas.

La diferencia entre ambos no radica en el papel de las elites, ni en su proyecto para los territorios sobre los que se iba avanzando, sino que la discusión se centra en la mano de obra, en los futuros peones.

Mientras que para Sarmiento la mejor respuesta era la eliminación física de los “indios y gauchos”, y la apertura de un proceso migratorio que posibilitara la llegada de agentes con experiencia laboral fabril; para Lucio V. Mansilla la solución era convertir a los ranqueles, en mano de obra a través de un proceso de enseñanza de los valores esenciales para el trabajo que implicaban: la cristianización, el despojo de sus tierras ancestrales, y la aculturación. Esto queda claramente expresado en la siguiente referencia en la que se pregunta: “¿No hay quien sostiene que es mejor exterminarlos en vez de cristianizarlos y utilizar sus brazos para la industria, el trabajo y la defensa común, ya que tanto se grita de que estamos amenazados por el exceso de inmigración espontánea?” (Mansilla, 2006: 90- 91).

Notoriamente en ambos proyectos se realiza un acto esencialmente racializador, sólo que en uno de los casos, la consecuencia lógica sería la eliminación y en el otro el inicio de un proceso de ocultamiento-blanqueamiento.

Mansilla argumenta que el problema no está situado en lo que el otro es, sino en definitiva en lo que la civilización ha hecho que sean: “¿y entonces, qué tiene que decir nuestra decantada civilización? ¿A quién le cabe la culpa, sino a nosotros?” (Mansilla, 2006: 218-219), postula.

La condición de civilidad implica, para Mansilla, cumplir con el rol del más fuerte, de “hermano mayor”. Por eso reitera sus discrepancias con lo que propone la idea de civilización de Sarmiento:

“¡Ah!, esta civilización nuestra puede jactarse de todo, hasta de ser cruel y exterminadora consigo misma. Hay, sin embargo, un título modesto que no puede reivindicar todavía: es haber cumplido con los indígenas los deberes del más fuerte. Ni siquiera clementes hemos sido. Es el peor de los males” (Mansilla, 2006: 302- 303).

Para ello retoma un diálogo con Mariano Rosas, el “cacique” principal de los ranques explicando cual es su situación cotidiana:

“Los indios somos gente franca y sencilla, no hacemos ceremonia con los amigos, dando lo que tenemos, y cuando no tenemos, pedimos. No sabemos trabajar, porque no nos han enseñado. Si fuéramos como los cristianos, seríamos ricos, pero no somos como ellos y somos pobres. Ya ve cómo vivimos. Yo no he querido aceptar su ofrecimiento de hacerme una casa de ladrillo, no porque desconozca que es mejor vivir bajo un buen techo que como vivo, sino porque, ¿qué dirían los que no tuviesen las mismas comodidades que yo? Que ya no vivía como vivió mi padre, que me había hecho hombre delicado, que soy un flojo” (Mansilla, 2006: 310).

De este testimonio que el autor utiliza para dar mayor peso a su relato pueden extraerse dos análisis, en primera instancia, la puesta en alto de algunos valores de Mariano Rosas cercanos a un ideal blanco, tales como el papel de la tradición y el peso rector de la costumbre, la ética de no enriquecerse, de abnegación y respeto, además de marcar su condición de hombre fuerte. En segundo lugar, la representación del fragmento “si fuéramos como los cristianos, seríamos ricos” no significa necesariamente, estamos dispuestos a abandonar lo que somos, “sino más bien”, con las mismas posibilidades tendríamos los mismos resultados.

Lo no incluido en el diálogo, ni aún insinuado, es que en los planes de Mansilla no estaban presentes la igualdad de condiciones y una mejora en las oportunidades para que hubiera resultados diferentes a los de los blancos.

Aquí podemos encontrar un elemento fuertemente racializador propio de nuestra historia argentina que es la simbiosis entre clase social y raza. Esto origina una doble situación: de “otredad cultural” y también de marginalidad, tanto por lo “indio” como por lo pobre. En este sentido, Mansilla analiza:

“En Santiago del Estero, donde lengua y costumbre tienen un sabor primitivo, los pobres hacen lo mismo que los indios. El que quiera verlo no tiene más que tomar la mensajería del norte y dar un paseo por aquella provincia argentina. Y en la sierra de Córdoba hacen igual cosa. Está más cerca y la excursión sería más pintoresca” (Mansilla, 2006 T. II: 64-65).

Si el pobre y el indio en definitiva poseen un sinnúmero de prácticas y significados similares, entonces el conflicto no sería racial en el sentido biológico de atraso congénito sino social, pero los criollos no lo postulan de esa manera, porque en todo caso, el indio no es un subproducto de su sociedad moderna occidental sino la invención misma de esa sociedad que lo coloca como el resabio de antiguas estructuras sin estado, lo que funciona como marco ideológico para sostener un orden colonial interno.

Hay una pregunta de Viveiros de Castro que nos resulta profundamente movilizadora y que nos orienta en algunas observaciones en el texto: ¿qué les debe conceptualmente la antropología a los pueblos que estudia? (2010: 14). Nosotros nos atrevemos a modificarla sin negar su esencia: ¿qué le debe Lucio V. Mansilla a los ranqueles? O en definitiva ¿qué le debe la Argentina a la descripción de los ranqueles que realiza Lucio V. Mansilla?

En principio la posibilidad, siguiendo también a Viveiros de Castro de devolvernos “a nosotros mismos una imagen en la que no nos reconocemos” (2010:15). Su puesta en contexto le propone al lector, sobre todo porteño, un panorama detallado de su propia forma de vida a través del detalle de la vida de los ranqueles, que son “... esas tribus de indios araucanos, que habiendo emigrado en distintas épocas de la falda occidental de la cordillera de los Andes a la oriental, y pasando los ríos Negro y Colorado, han venido a establecerse entre el Río Quinto y el Río Colorado, al naciente del río Chalileo” (Mansilla, 2006: 21).

Esa es una de las razones por la que los ranqueles, están eximidos de una condena mayor, diferente a la que reciben los gauchos, porque en definitiva, la imagen devuelta por el espejo no sería la que las elites esperan, y a la pregunta sobre el grado de belleza como en el cuento de los hermanos Grimm, la respuesta sería idéntica a la que recibió quien preguntaba: ya no eres la más bella del reino.

Este punto es importante de remarcar, porque allí radica la principal diferencia con los planteos civilizatorios de Sarmiento, el problema es de la civilización no de los bárbaros por ser como son.

Este tipo de afirmaciones han ocasionado los más diversos análisis, uno de ellos es el de Axel Lazzari (1998) que llama a sus planteos como propuestas de “civilización clemente”, asimismo, por más clemente que haya sido la propuesta, insistimos en su carácter racializador.

Cercanías y lejanías, la estrategia discursiva para la racialización

Las descripciones que extraemos de *Una Excursión a los indios ranqueles* funcionan en el mismo como dispositivos discursivos que cumplen la función de generar imágenes -más cercanas o más lejanas- de los ranqueles con relación al ideal blanco que previamente ya los había constituido. Algunos pasajes sirven para moderar el juicio hacia los ranqueles, por ejemplo en el que el lenguaraz le dice a Lucio V. “... los indios no tienen costumbre de andar armados en Tierra Adentro” (2006: 127). Podemos extraer de allí una lectura opuesta a la visión Sarmientina sobre lo “indio” y lo

bárbaro que se basaba en la naturaleza violenta por ser bárbara. Tal esquema oposicional contradice a la condición de salvaje, sobre todo al “buen salvaje”, ya que ambos se diferencian en cuanto a su historia precedente, estigmatizada por el incendio a la “civilización romana”. Según Foucault, el bárbaro no cuenta con la potencialidad fundadora del salvaje, sino que es vector de destrucción de cualquier fundación; por ello es que para la primera tradición antropológica el salvaje es eminentemente bueno (el salvaje de Rousseau), mientras que el bárbaro es malvado, arrogante e inhumano, puesto que es el hombre de la historia: del saqueo, del incendio de la dominación, brutal, embrutecido, sin ley, sin patria, sin organización más que la contingente a su apetito destructor de guerra permanente con su exterioridad (Foucault, 1996: 176-177).

En ese sentido, podemos entre-leer que si no tienen por costumbre estar armados, no serían naturalmente beligerantes y por lo tanto no pondrían en peligro las conquistas de la civilización.

Otros descriptores utilizados para achicar la brecha podemos encontrarlos en la manera de actuar a la hora de comer, más específicamente la forma de utilizar los utensilios de la mesa, lo cual es exhibido con *admiración* destacando cierto grado de destreza, remarcando que eran familiares la cuchara y tenedor; la punta del mantel para limpiarse la boca además del equilibrio con que llevaban la copa a los labios.

Un elemento que requiere que lo revisemos es el de la regla de la sucesión del poder, porque va cerrando un cuadro en el que, hasta cierto punto, los ranqueles reunirían una buena cantidad de condiciones para comenzar a vivir en un mundo normativizado bajo un orden estatal.

Describir la manera en la que se regula la sucesión para un sujeto educado bajo los más estrictos cánones de la modernidad como Mansilla, es un punto central ya que tanto una como la otra han sido objeto de numerosos cuestionamientos en el período de gobierno de su tío Juan Manuel de Rosas y han sufrido muchos cambios desde la aprobación de la Constitución Nacional. Tiene trascendencia también porque estos dos aspectos le imprimen a la sociedad un cariz determinado, que será en todo caso Republicano o Monárquico. Mansilla se preocupa por eso, porque está imbuido de nociones y también de acciones políticas, hecho que le permite dividir tangencialmente el gobierno del poder.

Sostiene Mansilla:

*“Mariano Rosas, heredó entonces el gobierno y el poder.
Se cree generalmente que entre los indios, prevaleciendo el derecho del más fuerte, cualquiera puede hacerse cacique o capitanejo.
Pero no es así, ellos tienen sus costumbres que son sus leyes.
Aquellas jerarquías son hereditarias, existiendo hasta la abdicación del padre a favor del hijo mayor, si es apto para el mando. Por eso actualmente, viviendo el padre del cacique Ramón, en este quien gobierna las indias de Carrilobo”* (Mansilla, 2006: 287).

Si en la primera afirmación que mostrábamos el autor presentaba elementos para eliminar la visión beligerante, de esta podemos interpretar que además de no ser violentos, reconocen posiciones de gobierno cercanas a lo que en occidente es una monarquía, y siguiendo el curso de la modificación de las formas políticas modernas, el siguiente eslabón es la vida republicana.

Otro elemento que intenta desactivar a través del texto es la hipersexualización, en este sentido dice Lucio V. que en el toldo de un indio hay divisiones con la intención de evitar la promiscuidad sexual; camas, asientos, ollas, utensilios para comer que revelan sus “buenas” costumbres pero también sus necesidades. Mientras que en el rancho de un gaucho falta todo. El marido, la mujer, los hijos, los hermanos, los parientes, los allegados, viven todos juntos y duermen revueltos (Mansilla, 2006: 304).

Al igual que lo hace con la violencia, el peligro de las instituciones de gobierno y la promiscuidad, también desactiva la idea de herejía en el siguiente párrafo:

*“Mi comadre aseguró que mientras no hubo cristianos entre los indios, no hubo ejemplo de que se violaran las tumbas sagradas.
¿Será cierto que la civilización es corruptora?
A pesar de lo dicho, los indios no son sanguinarios ni feroces, prueba de ello es que jamás sacrifican a los manes de sus muertos víctimas humanas” (Mansilla, 2006 T. II: 36).*

Si observamos los testimonios que compartimos en los párrafos anteriores podemos divisar una estrategia descripción similar, se busca presentar una versión de la realidad de “las pampas” como no violenta porque sus habitantes originarios no tienen costumbre de estar armados, no son sanguinarios, no realizan sacrificios humanos, ni profanan tumbas. Sin embargo en ambas ocasiones, el testimonio no procede de la propia observación de Mansilla sino que es el producto del contacto directo, en el primer caso con el lenguaraz y en el segundo con su comadre Carmen, los que le otorgan con precisión, las perspectivas expuestas. Hay aquí un indicio claro de búsqueda de validación de su relato porque pone en evidencia que si estas expresiones provinieran de su propia persona serían puestas en tela de juicio, pero al pertenecer a sujetos que cohabitan en el lugar, tienen una carga mayor de veracidad.

Tal como veníamos diciéndolo, el texto presenta también elementos negativos, estereotipados, tales como los que compartiremos a continuación.

Podemos encontrar algunos pasajes de *Una Excursión* en los que se realiza un juicio profundo, despiadado y ahistórico de las condiciones de vida de los ranqueles, tal es el caso de los segmentos en los que se describe la afinidad con el alcohol, las formas de conseguir bienes, entre otros. Narra Mansilla:

“Los indios viven entre los cristianos fingiendo pobreza y necesidades, pidiendo todos los días; y con los mismos próambulos y ceremonias

*piden una ración de sal, que un poncho fino o un par de espuelas de plata. (...) Los indios **no rehúsan jamás beber**, y cigarras, aunque no los fumen sobre tablas, reciben mientras les den. Pero no beben ni fuman cuando no tienen confianza plena en la buena fe del que les obsequia, hasta que este no lo haya hecho primero” (Mansilla, 2006: 28- 29)¹.*

Para comentar esta primera referencia remarcamos dos puntos que nos resultan centrales. Por un lado, el término fingir, nos está mostrando una simulación, es decir el efecto causado en otro sujeto por la sustitución de una situación no real por una real, por lo tanto, los indios no serían pobres, sino que aparentarían serlo para Mansilla, porque en el marco de la avanzada del capitalismo, y aquí hay una omisión del autor, no los considera pobres porque seguramente les atribuye la posesión del medio de producción, es decir, la tenencia y utilización buscando rentabilidad de las tierras que puestas a producir redundarían en una gran riqueza. Pero el observador no mira aquí sino sus expectativas, porque si las tierras se incorporaran al circuito productivo los ranqueles ya no serían más sus dueños, sino, en el mejor de los casos, el peonaje dedicado a la labranza de esos campos.

Otro aspecto trascendente es la bebida, al que a continuación le dedicaremos un espacio.

En otro pasaje, Lucio V. se pronuncia:

“Un indio, cuando va de visita con el objeto de pedir algo, no descubre su pensamiento a dos tirones. (...) se despide; parece que va a irse sin pedir nada; pero en el último momento desembucha su entripado; y no de golpe, sino poco a poco. Primero pedirá yerba. ¿Se la dan? Pedirá azúcar. ¿Se la dan? Pedirá tabaco. ¿Se lo dan? Pedirá papel.

*Y mientras le vayan concediendo o dando, irá pidiendo, y **habrá pedido lo que fue buscando, que era aguardiente**. El golpe de gracia viene entonces, pide por fin lo que más le interesa y si no le niegan contestará: no dando lo más pero dando aguardiente. (...) Esta táctica socarrona no la emplea el indio solamente en sus relaciones con los cristianos. **Disimulado y desconfiado por carácter y por educación**, así procede en todas las circunstancias de su vida. Tiene mil reservas en todo y mil cosas reservadas. No hay indio que no sea poseedor de uno o unos cuantos secretos, sin importancia, quizá pero que no descubrirá sino por interés” (Mansilla, 2006: 184- 185).*

Mansilla parece decir que los ranqueles se han amoldado no sólo fingir, sino también a pedir. Pero, en ese mismo argumento podemos identificar que tales afirmaciones son estereotipadas porque a medida que se avanza en el relato, es decir, con la secuencia del viaje, esos juicios van perdiendo peso.

El fluctuante relato, vuelve a ponernos en otros párrafos frente al estigma que tienen los ranqueles: *“Mientras tienen qué beber, beben; beben una hora, un día, dos días,*

dos meses. Son capaces de pasárselo bebiendo hasta reventar. Beber es olvidar, reír, gozar. No bebiendo aguardiente o vino, beben chicha o piquillín” (Mansilla, 2006: 223).

El alcoholismo es la pauta con la que “los cristianos” asocian a “los indios”. El problema se encuentra en la descontextualización de la “bebida” y en la deshistorización de los procesos por los cuales algunos cargamentos de aguardiente llegaban a “las pampas” y reemplazan prácticas relacionadas con la bebida, por la bebida como práctica cotidiana.

Los cuerpos...

Habíamos dicho que el discurso colonial se circunscribe muchas veces a la construcción del estereotipo de un cuerpo diabólico, mal oliente, impuro al que debe aplicarse dispositivos precisos y coactivos que lo construyan como objeto punible, pecaminoso, deseoso, pero nunca liberador.

Un fragmento de *Una Excursión*, nos deja ver esa relación entre colonialidad y cuerpo:

“Linconao estaba desnudo, y su cuerpo, invadido de la peste con una virulencia horrible. Confieso que al tocarlo sentí un estremecimiento semejante al que conmueve la frágil y cobarde naturaleza cuando acometemos un peligro cualquiera. Aquella piel granulenta al ponerse en contacto con mis manos me hizo el efecto de una lima envenenada. Pero el primer paso estaba dado y no era noble, ni digno, ni humano, ni cristiano, retroceder, y Linconao fue alzado a la carretilla por mí, rozando su cuerpo mi cara. Aquel fue un verdadero triunfo de la civilización sobre la barbarie; el cristianismo sobre la idolatría.

Los indios quedaron profundamente impresionados; se hicieron lenguas alabando mi audacia y llamáronme su padre” (Mansilla, 2006: 31).

El cuerpo de los nativos ha sido siempre objeto de admiración, observación y censura para las elites blancas y blanqueadas, esa es una de las razones por la que dedican su tiempo a representarlo, describirlo y construirlo, la otra es porque no hay proceso de trabajo que no implique el control sobre el cuerpo.

Muchas veces esos cuerpos provocan un choque importante entre la cultura del que observa y la del observado. Tal es el peso de esa concepción que nuestro observador no puede abstraerse y lo presenta virulento, impuro, impúdico. Tanto es así que en otro momento del texto hace referencia al olor nauseabundo que emanan los ranqueles debido a la ingestión de carne de yegua.

Los argumentos que sostuvimos hasta el párrafo anterior dan cuenta de la construcción racial del indio, pero en “las pampas” no sólo encontramos ranqueles, sino también mestizos, principalmente gauchos, para los cuales el juicio de construcción racial es más contundente y un negro.

El gaucho, categoría que a su vez subdivide en dos: el “paisano gaucho”, que tiene hogar fijo, hábitos de trabajo y respeto por la autoridad; y el “gaucho neto”, que es errante sin posibilidad de encontrarse aquí o allá; es jugador, pendenciero, enemigo de toda disciplina y que suele refugiarse entre los indios si da una puñalada o gana la montonera si ésta se asoma (Mansilla, 2006 T. II: 133).

Para Lucio V. el primero tiene los “instintos de la civilización”, no así el segundo. Convalidamos nuestra afirmación con la siguiente referencia:

“[Los gauchos] Se sientan en el suelo, en duros pedazos de palo, o en cabezas de vaca disecadas. No usan tenedores, ni cucharas, ni platos. Rara vez hacen puchero, porque no tienen olla. Cuando lo hacen, beben el caldo en ella, pasándose la unos a otros. No tienen jarro, un cuerno de buey lo suple. A veces ni esto hay. Una caldera no falta jamás, porque hay que calentar agua para tomar mate. Nunca tiene tapa. Es un trabajo taparla y destaparla. La pereza se la arranca y la boca. (...) El asado se asa en un asador de hierro, o de palo, y se come con el mismo cuchillo con que se mata al prójimo, quemándose los dedos”. (Mansilla, 2006: 305)

Podemos decir entonces que, siguiendo el esquema que el autor propone el “gaucho neto” presenta menos condiciones de civilidad que los ranqueles.

Diferente a los anteriores casos es la construcción del negro. En este caso el “negro del acordeón”, sujeto que entra y sale de escena más de una vez en *Una Excursión*.

El “negro del acordeón” no tiene nombre sino apelativo, a diferencia de los indios (Mariano Rosas, Epumer, Baigorrita, por ejemplo) o los mestizos (Villarreal, Hilarión, Camargo, entre otros), por lo que podemos interpretar que su valía es mucho menor ya que no recibe ni un nombre.

En una charla con Mansilla expresa:

“Mi amo yo soy federal. Cuando cayó nuestro padre Rosas, que nos dio la libertad a los negros, estaba en baja. Me hicieron veterano otra vez. Estuve en el Azul con el general Rivas. De allí me deserté y me vine para acá. Y no he de salir de aquí hasta que no venga el Restaurador, que ha de ser pronto, porque don Juan Saa nos ha escrito que él lo va a mandar buscar. Yo he sido de los negros de Ravelo” (Mansilla, 2006: 294).

Luego coloca a su interlocutor en una encrucijada interesante. Aquí podemos sospechar que Mansilla mismo dice por boca del “negro” que no es federal.

- “¿Usted es sobrino de Rosas?
- Sí.

- *¿Federal?*
- *No.*
- *¿Salvaje?*
- *No.*
- *¿Y entonces, qué es?*
- *¡Qué te importa!*” (Mansilla, 2006: 295).

A partir de esta respuesta se origina una charla cargada de gestos, *el negro frunció la frente* y respondió: *“no me trate mal porque soy negro y pobre, aquí todos somos iguales”* (Mansilla, 2006: 296).

De aquí podemos extraer dos indicios, el primero apunta nuevamente a la relación raza- clase: en Tierra Adentro no hay diferencias sociales, por lo tanto tampoco raciales; el segundo tiene relación con la anterior pregunta sobre los refugiados, que podemos seguir complementando: *“al que es hombre de bien, lo tratan bien, y al que es pícaro, el general Mariano lo castiga, haciéndole trabajar en obras públicas”* (Mansilla, 2006: 296).

La sola mención de la existencia de un sujeto como el “negro del acordeón” abre un debate que a la luz de los estudios actuales sobre los afrodescendientes. Frigerio (2008) sostiene que en Argentina se construyó una narrativa oficial blanqueada, europeizada que invisibiliza todo tipo de heterogeneidad étnica, es decir, sin indios y sin negros. A su vez argumenta que la misma se sostiene históricamente en la afirmación de que los negros fueron carne de cañón para las guerras por lo tanto se “extinguieron” allí, además de que cuantitativa y cualitativamente el censo de 1887 quitó la categoría de mulato como opción de negritud, dejando solamente la de blanco o negro, pasando a la primera todas aquellas personas que no se reconocieran, y fueran determinadas como “negros puros”, tal es el caso de los mulatos, y los que denominamos “trigueños”.

Su principal reflexión es que la *invisibilización de los negros, se produce no sólo en la narrativa dominante de la historia argentina –aspecto más tratado y sobre el cual existe bastante consenso- sino también en las interacciones sociales de nuestra vida cotidiana* (Frigerio, 2008: 4).

En síntesis, podemos decir que la racialización de “las pampas” es la generación de un cuerpo social estigmatizado y reeducable, si tomamos en cuenta las descripciones de ranqueles y paisano gaucho y profundamente deleznable si nos centramos en los gauchos netos y el negro.

Consideraciones finales

Recapitulando lo expuesto en el cuerpo del texto, hemos mostrado algunas generalidades y a la vez particularizado las formas en las que el capitalismo avanza generando sentidos, apreciaciones de lo otro en un espacio que es construido narrativamente a lo

largo de varios textos, pero que puntualmente hemos leído en *Una Excursión a los Indios Ranqueles*.

Allí pudimos observar que no hay proceso dentro del capitalismo para los estados periféricos que no implique la necesidad de realizar un proceso de colonialidad interna, en principio por que la colonialidad es una de las bases de sustentación del capital a nivel mundial ya que las potencias lo ejercitan con las periferias y éstas lo hacen con ellas mismas.

Hemos otorgado precisiones sobre este proceso en Argentina en el que este ejercicio de colonialidad se focaliza en “las pampas” pero sus cicatrices y transitan históricamente esos cuerpos y se extienden hasta nuestro presente cargado de profundas marcas étnicas y raciales, con altísimas desigualdades reales y con la creencia que opera en el sentido común de que por estas tierras todos, o la gran mayoría ha bajado de los barcos, que no existen indios y si los hay son muy pocos y viven “todavía” apegados al alcohol y dependiendo de las “dádivas del Estado” y, si hay negros, su aparición en el mapa social es muy reciente.

Las “pampas” como metáfora del despojo y el proceso de racialización presente en los textos de mediados del Siglo XIX pueden observarse en las prácticas diarias, en la cotidianidad de los mundos de la vida.

Notas

¹ El uso del resaltado es nuestro.

Referencias bibliográficas

- BHABHA, H. 2007 *El Lugar de la Cultura*. Manantial, Buenos Aires.
- FOUCAULT, M. 1996 *Genealogía del Racismo*. Editorial Anagrama. Barcelona.
- FRIGERIO, A. 2008 De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En Lechini, G. (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. CLACSO, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, H. 1999 *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del Siglo XX*. Colihue, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. 2006 Colonialismo interno (una redefinición). En Borón, A; J. Amadeo y S. González (comp). *La Teoría Marxista hoy*. CLACSO. Buenos Aires.
- LAZZARI, A. Civilización clemente y condición militar/ tourist en una Excursión a los Indios Ranqueles. Contribución al estudio de la subalternización étnica de los ranqueles. En *Memoria Americana 7. Cuadernos de Etnohistoria. Instituto de Ciencias Antropológicas*. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. 1998

- MANSILLA, L. 2006 *Una Excursión a los Indios Ranqueles*. Editorial Longseller, Buenos Aires.
- PRATT, M. L. 2011 *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- SEGATO, R. 2007 El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *En Nueva Sociedad*, No. 208, marzo-abril.
- SEGATO, R. 2010 Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *En Crítica y Emancipación*, Año II, No. 3, Primer Semestre.
- SEGATO, R. 2013 La perspectiva de la colonialidad del poder. *En Casa de las Américas*. (a publicar).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz editores, Madrid.

Recibido: 21/06/2014.

Aceptado: 19/09/2014.