

Domesticar, conquistar, reparar

Ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena

AXEL LAZZARI¹ Y DIANA LENTON²

Resumen

La actual campaña de demonización y represión de las reivindicaciones indígenas en Argentina revela con toda su fuerza la persistencia de los lugares de memoria donde lo indio y la nación se entretajan de modo inextricable. Las memorias de domesticación, de conquista y de reparación configuran una topología fetichista donde lo indio debe ser incesantemente conmemorado para ser olvidado. Pero el retorno de esta figura de negatividad denuncia una tensión fundamental en los discursos de identidad, origen y destino nacional que se resuelve la mayoría de las veces a través de la represión de esa otredad. ¿Es posible habitar de otras maneras los lugares de memoria nacional de lo indígena evitando la celada de un recuerdo que es olvido?

Palabras clave

Indígena - Nación - Lugares de memoria - Fetiche

Memorias del olvido

La historia moderna tiene por objeto los hechos del pasado que contribuyen a edificar las memorias nacionales. Pierre Nora (1984) sugirió, en el contexto de una historiografía francesa cargada de “Revolución”, revitalizar la labor histórica dirigiendo la atención hacia los *lugares de memoria*, aquellas constelaciones de recuerdos y olvidos en los que el tiempo pareciera detenerse. Los lugares de memoria, en efecto, tienen la fuerza de fetiches, son “hechos” del pasado que parece que “no han sido hechos” y que por esto mismo tienen el poder de hechizarnos (recordemos que fetiche, hecho y hechizo tienen la misma raíz latina). Cuando nos aproximamos a estas memorias fetichistas, en cuyo seno no solo un lugar o una cosa

1. Antropólogo, Centro de Estudios Socioterritoriales, de Identidades y de Ambiente, IDAES, UNSAM, CONICET.

2. Antropóloga, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA, CONICET.

sino la propia palabra adquieren un peso material que ralentiza y hasta detiene el tiempo sucesivo, ya nos sorprendemos cumpliendo una especie de rito. Los lugares de memoria se asemejan, retomando a Mary Douglas (1988), a símbolos condensados a través de los cuales se resume y, ritualmente, se actualiza el orden social.

Aquí nos interesamos en los lugares de memoria consagrados en el imaginario argentino en los que nación e indio se entrecruzan de modo evidente.³ Así, el primer y más portentoso fetiche de memoria es “Argentina” misma. ¿Acaso hay algo que quede fuera de este fetiche por el cual aquellos socializados bajo su sombra se consideran justamente argentinos y argentinas? En el imaginario y el deseo, “Argentina” es ese inmemorial lugar de la memoria desde el que recordamos y, por supuesto, también aprendemos a olvidar. Rendir culto a “Argentina” supone atravesar varias estaciones y cuidar de no alterar ciertos procedimientos rituales. Está en juego, si no todo el orden social, al menos ciertas zonas que resultan críticas para la autoimagen de argentinos y argentinas. Esta imagen mítica no es otra que la de peregrinos lanzados a una marcha nacional hacia la civilización y el progreso, un “destino de grandeza”. En esta verdadera prueba del mito, los lugares, cosas y palabras evocadas por “indio”, “indígena”, “aborigen”, “originario” representan un camino de espinas. ¿Por qué sería así? Porque son los lugares del olvido, y aproximarse a ellos –o, mejor dicho, verse *caído* en ellos– obliga a recordar aquello que no se quiere recordar. Y *lo que no se quiere recordar es que se olvida lo indio*. Por esta razón paradójica se trata de una memoria negativizante, no deseada y hasta indeseable. Las transfiguraciones de lo indio amenazan perturbar el sueño de la argentinidad aun cuando se las quiera recordar positivamente, y quizá entonces todavía más.

Terroristas

De un año a esta parte, las noticias y elucubraciones sobre diferentes hechos ocurridos en algunas comunidades mapuche y tehuelche en el sur del país pasaron a frecuentar las tapas y titulares de los diarios. Ciertamente es que una buena parte del nuevo interés mediático fue motorizado por la desaparición forzada de Santiago Maldonado el 1 de agosto de 2017. Sin embargo, con anterioridad a esa fecha ya se había hecho evidente la operación de violencia simbólica iniciada y coordinada por el Ministerio de Seguridad de la Nación, en alianza necesaria con las principales empresas periodísticas e intereses de industrias extractivas. Estas operaciones se centraron especialmente en la persona del joven referente Facundo Jones Huala, extendiéndose groseramente a su familia, comunidad, amistades y apoyos mapuche y no mapuche.

La imagen del “terrorista” Facundo Jones Huala hoy es conocida por el gran público a través de las redes sociales, la TV, la radio y los diarios. Sin embargo, es necesario preguntarse: ¿qué quiere saber esa opinión pública de la situación que

3. En este sentido, no abordamos las contramemorias y prácticas de memorización indígenas. Entre los numerosos estudios sobre el tema, cabe mencionar Ramos (2010).

se vive en las comunidades más al sur de Bariloche y, más generalmente, sobre las condiciones de vida de muchos indígenas en Argentina? ¿A qué distancia quiere saber? ¿Hasta dónde puede comprender y aceptar el reclamo de los “recordados para ser olvidados”? ¿Qué recuerdos afloran en el imaginario ante las visibles injusticias que Jones Huala describe?

Las vicisitudes de la lucha de este colectivo mapuche por su territorio de vida han incluido cortes de ruta, marchas, represiones, *amansadoras*, muertos y heridos. Mientras los mapuche esperan, su presencia y acción dispara discursos e imaginaciones públicas que revelan sentidos anidados en modos de memorización profundamente arraigadas.

Clarín[®] Noticias

© 21/01/2017 | Clarin.com | Noticias

Facundo Jones Huala, el mapuche violento que le declaró la guerra a la Argentina y Chile

Nació en Bariloche. Tiene 31 años. Chile reclama su extradición para juzgarlo por terrorismo. Está libre y se oculta en campos tomados a Benetton. Lo defiende la abogada de Milagro Sala.



Figura 1: El mapuche violento (2017)⁴

En primer lugar, están las memorias de conquista. La negativa a hacer justicia al reclamo, tanto en Chubut y Río Negro como en Buenos Aires, tanto en la represión como en la *amansadora*, responde al modo más violento de recordar para olvidar. Es el fetiche del “indio conquistado” el que se hace presente, ese sujeto cuyo destino sería el de someterse a la civilización pues sería el portador y el agente de un mal que esta vendría a extirpar. Pero cuando el vencido no se comporta de acuerdo con este reconocible lugar de memoria, cuando los propios mapuche intentan dejar de habitar este lugar consagrado de “conquistado”, entonces es el momento en que el racismo y la represalia vuelven a entrar en escena.

El reclamo mapuche no ha recibido únicamente la atención de la memoria conquistadora. Aparecen actitudes que revelan memorias de domesticación y provienen, en este caso, de algunos funcionarios de gobierno. Tras la expectativa que tiene cualquier administrador o político de que los mapuche negocien sus demandas se

4. Fuente: *Clarín*, nota de Gonzalo Sánchez, 21 de enero de 2017.

esconde una imagen que recuerda al indio como un ser domesticable, adaptable a una realidad que lo supera, obligado a abrazar un “hogar” (nacional) con el fin de sobrevivir y a pesar de las injusticias manifiestas. El “indio domesticado” (o el indio amigo o amigable) es el fetiche de memoria que acompaña al del conquistado. Cuando el “problema indígena” es recordado y encarado de este modo, los participantes gustan llamarse “realistas”, “pragmáticos”, “racionales”.

Existe, por último, un tercer estrato de memoria que la situación mapuche pone en juego. Es el fetiche del “indio reparado” que desfila tras el indio domesticado. El Papa Francisco I, importantes autoridades del mundo cultural y político y un gran arco de apoyos y aliados coinciden, a pesar de sus múltiples y opuestas opiniones, en ser hechizados por la “injusticia histórica contra los indios” que ya denunció Fray Bartolomé de Las Casas el día uno de la conquista. “Indio” les habla de misión, de culpa y de la posibilidad de expiación, pero todavía entonces está por verse quién o qué se sacrificaría por los que han sido siempre sacrificados y continúan siendo sacrificables. No es muy diferente el sentido cuando esta misión redentora asume la figura un tanto más secular de “reparación histórica”.

Las memorias de lo indio como conquistado, domesticado y reparado llegan cuando se rasga el velo del olvido. *Son* los fetiches del olvido que producen las subjetividades y condicionan las experiencias de los que habitamos el lugar de Argentina. Entre estos habitantes del mito están los propios integrantes de los “pueblos indígenas” que, con historias colectivas tan diferentes como parecidas entre sí, participan –con variados grados de agencia– de los modos generales de “recordar para olvidar al indio”. Es esto lo que los identifica como “argentinos” y “argentinas”, pero con una diferencia clave: ellos y ellas, además, *siguen siendo* los indios.

En las páginas que siguen hemos seleccionado algunos lugares e imágenes que dan más cuerpo a las memorias de conquista, de domesticación y de reparación activadas en torno al reclamo mapuche y tantos otros menos conocidos. Todas ellas vienen entremezcladas pero las presentaremos acentuando su tonalidad más visible.

Memorias de domesticación

El horizonte de la domesticación de lo indígena, si bien es muy antiguo, sedimentó en lugares de memoria con perfiles muy nítidos a lo largo del siglo XX y todavía es predominante en la actualidad. Abarca los distintos discursos y lugares de incorporación autoritaria de lo indio a la “casa de todos y todas”, tensión que puede expresarse en figuraciones hipernacionalistas o en la sospecha que despierta el “nuevo” miembro de la comunidad nacional. Pero la domesticación ya se anuncia en un deseo del otro (¿cómo otro?) que se viene elaborando desde antes del romanticismo del siglo XIX.

Exotismos

No existe nación moderna que no trace un límite para separarse de algo salvaje de lo que, a su vez, ansía nutrirse. La actitud exotista es la cura homeopática del anquilosamiento racionalista de la civilización con dosis mínimas y espaciadas de “otredad”. En ese sentido, acompaña siempre la domesticación, dejando una pequeña hendija desde donde añorar con nostalgia el paraíso perdido, el precio pagado por la “caída” en la identidad de ser esto o aquello. Esta actitud aflora en la literatura romántica de la Generación del 37, dejando su huella en la memoria colectiva a través de esos mismos textos de la literatura de fronteras cuya eficacia simbólica depende de su ambivalencia (moral, estética) hacia lo indígena. Ya consumada la conquista territorial de las “fronteras internas”, la literatura indianista de principios del siglo XX apostó en un tono más forzado a la recuperación nacionalista de una antigua riqueza cultural nativa cuya pérdida diagnosticó como lamentable e inminente. Sus efectos han sido muchos y variados, y se advierten en las leyendas indígenas que pueblan los recuerdos escolares, en motivos folklóricos de la música culta y popular, en la arquitectura y la decoración pintoresquista, todo ello confundido en un criollismo genérico que se ofrece como fundamento de una frágil nacionalidad.



Figura 2: Libro de lectura Alfarero (1958)⁵

Hoy la exotización de lo indígena se manifiesta en el mercado de lo auténtico impulsado por las industrias culturales, el turismo, la gastronomía y la moda étnico-indígena. Este modo de integración desde la otredad normalizada convive con el rechazo y abandono del que son objeto los supuestos creadores “originales” de

5. Fuente: Forjione (1958).

esos estilos. La autenticidad, en sus variadas formas y producciones, es uno de los salvoconductos para la aceptación del “otro” –hoy potencial “terrorista” – en el orden político o económico, de ahí que la autoexotización se vuelva uno de los caminos posibles del reconocimiento reclamado por los indígenas contemporáneos. Otra es la vía Patoruzú.

Patoruzú

Nacionalista, a sus anchas entre figuras autoritarias, misógino, honesto pero ingenuo, Patoruzú, el tehuelche, se ha ganado un lugar en la fantasía del argentino medio. Es el avatar de un Namuncurá que acertó con la receta del capitalismo roquista, ¡pues es un gran latifundista! Sus haciendas, que vienen de alguna “herencia de sus antepasados”, son administradas desde un departamento en Recoleta como le corresponde a todo gran propietario ausentista. Este indio millonario tiene amigos en la noche porteña y en el ejército, un indígena por peón y una cocinera criolla en la estancia. Su relación con la modernidad y la urbe es mayormente negativa salvo cuando se trata de engrandecer a la patria. Por si fuera poco el atractivo de esta potente inversión simbólica, los ancestros del cacique se hunden en los mismísimos orígenes de la civilización humana, el Antiguo Egipto.

El personaje de historieta creado en 1928 por el dibujante Dante Quintero fue tan exitoso que para 1936 ya tenía su propia revista, que se publicó hasta mediados de los años setenta. Que hoy las historietas del cacique se reediten sin modificaciones habla en favor de una figura que ha penetrado profundamente como ejercicio ritual del imaginario. Patoruzú formaba parte de una serie de producciones de temática criollista, en la que esporádicamente se dio lugar a personajes indígenas, aunque el tono humorístico de sus aventuras contrastara con el dramatismo y el pretendido realismo de las figuras de aborígenes en Lanza Seca, Fabián Leyes, El Huinca, Lindor Covas o Cabo Savino (Landa y Spota, 2011). En estas publicaciones el indígena aparece claramente en el rol de enemigo, representante de disvalores: es cruel, traicionero, incivilizado, en una palabra, interpela las memorias sedimentadas en la cultura popular que justifican la conquista. En contraste, Patoruzú habita la memoria como el tehuelche bonachón, bienintencionado y por momentos engañado por porteños y malvivientes, constituyéndose así en un espacio de neutralización histórica y por ende de domesticación. Patoruzú es de los nuestros.

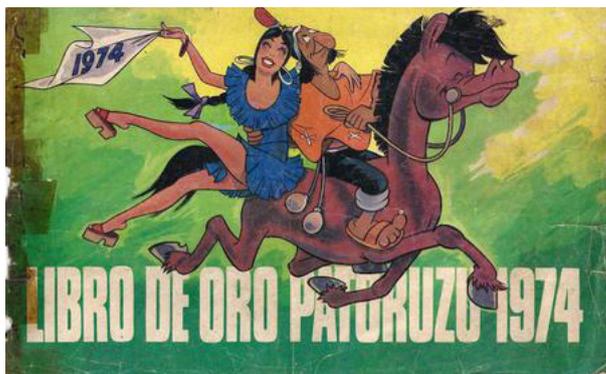


Figura 3: ¿Un desfile con la cautiva? (1974)⁶

Patoruzú se convirtió en un ícono de la cultura popular que atravesó décadas de historia argentina, conviviendo con editoriales en las que su autor apoyaba expresamente las acciones militares, el fraude patriótico, pero también un nacionalismo conservador. En el lugar de la memoria Patoruzú –y sus derivados: Patora, Isidoro, Upa, Patoruzito, Isidorito– el indígena se asimila ambiguamente con la figura del estanciero y conquistador en una suerte de fusión que no deja de ser un reconocimiento de la inevitabilidad de la conquista y que, a la vez, se recorta contra todo lo extranjero.⁷ Pues Patoruzú, siendo “patagón”, se distingue también de los “araucanos” a quienes ya la literatura nacionalista había deportado al lugar de “indios chilenos”. Esta plasticidad simbólica sin duda permitió a la última dictadura cívico-militar difundir calcomanías de propaganda en las que aparecía Patoruzú domando un potro con la forma del territorio argentino. En agosto de 2005 el gobierno provincial de Formosa también adoptó a Patoruzú para promocionar su II Encuentro de Pueblos Originarios. ¿Qué mejor que apaciguar indios con El Indio Argentino por antonomasia?

Malón de la Paz

El 15 de mayo de 1946 una columna de kollas partía de Abra Pampa, departamento de Cochinoca, en Jujuy. Días después se les unía otra caravana procedente de Finca San Andrés y de Finca Santiago y otra más que bajaba de San Antonio de los Cobres. En total, conformaban el contingente unas 174 personas, entre ellas 9 mujeres. Viajaban con destino a Buenos Aires, con sus enseres, provisiones y animales de carga. Llevaban símbolos religiosos, cuadros de Juan D. Perón y banderas argentinas. El propósito de la caravana era expresar ante el Presidente sus antiguos y nuevos reclamos territoriales, parte de los cuales tenía por oposición a Robustiano Patrón Costas, figura paradigmática de la oligarquía salteña y referente de la política conservadora nacional.

6. Fuente: Libro de Oro Patoruzú, 1974. Recuperado de avxhm.se/comics/libro_oro_patoruzu_1974.html

7. Para un análisis de las construcciones regionales de lo tehuelche argentino versus lo mapuche/araucano extranjero, ver Rodríguez (2013); Lazzari y Lenton (2002).

La magnitud del impacto político de este suceso ya se dejaba entrever cuando los caminantes aún no habían entrado en la Capital Federal, y se bautizaba la movilización como “Malón de la Paz”, un endeble oxímoron que pretendía domesticar una figura de la guerra de fronteras pronosticando la integración al mundo del bienestar justicialista. Se trataba de humilde gente de campo reclamando justicia y paz y, sin embargo, el modo multitudinario e intempestivo en que se hacían presentes en la gran ciudad recordaba a un indígena belicoso y justificaba un eventual recurso al ejercicio de la fuerza. En efecto, la caravana puneña estimuló una inédita producción de discursos conciliadores y exaltadores de una esencia indígena del argentino que contrastó con la incomodidad y prevención de la recepción oficial. El Poder Ejecutivo aceptó y capitalizó las muestras de adhesión de los kollas en tanto “auténticos descamisados”, pero no acompañó y hasta reprimió su reivindicación política, forzando violentamente la retirada de la ciudad de Buenos Aires (Kindgard, 2004; Lenton, 2010). El Malón de la Paz es otro fetiche ambiguo que expresa un deseo de domesticación y revela la necesaria coexistencia de las políticas indigenistas con la violencia estatal y la resistencia indígena. Es Patoruzú a punto de enojarse.



Figura 4: Llegada del Malón de la Paz a la ciudad de Buenos Aires (1946)⁸

Memorias de conquista

El lugar indígena por antonomasia en Argentina quedó sepultado en la frontera de la historia nacional. La frontera constituye un espacio que define y es definido por

8. Fuente: Archivo General de la Nación.

lo indio. La épica patriótica se escribe, desde fines del siglo XIX y hasta avanzado el siglo XX, al modo de itinerarios e hitos de conquista del territorio indio, representado como el gran obstáculo a superar para alcanzar la grandeza de la patria y el triunfo de la civilización sobre la barbarie. La Zanja de Alsina, los fortines, los rituales de la diana y la retreta son lugares y escenas recreados una y otra vez en el folklore, en los textos educativos, en las instalaciones conmemorativas y en las celebraciones patrias (Nagy, 2014).



Figura 5: Conmemoración en la Zanja de Alsina, Puán, provincia de Buenos Aires (2009)⁹

La memoria se complace en estos fetiches para construir un relato más o menos orgánico de la Conquista del Desierto, distrayendo de las contradicciones e injusticias con listas de datos y objetos sólidos. Pero también se instalan fantasmagorías de la memoria, hechos de imaginación tanto más penetrantes y reveladores de los modos de olvidar al indio. Por ejemplo, el famoso cuadro de Juan Manuel Blanes, *La revista de Río Negro, 25 de mayo de 1879*, reproducido en infinidad de manuales escolares y en el reverso del billete de 100 pesos, retrata de modo naturalista una revista de los altos mandos del ejército conquistador que, como se sabe, nunca tuvo lugar. Tanto mejor para grabarlo a fuego como monumento de memoria. También la ubicua pintura de Ángel Della Valle, *La vuelta del Malón*, que representó al país en la Exposición Internacional de Chicago de 1892 y hoy ocupa un espacio destacado en el Museo de Bellas Artes, agranda hasta la exasperación todos los tópicos del discurso belicista y de la literatura de fronteras: la barbarie, la cautiva blanca, la naturaleza oscura y desmesurada, la profanación, el martirio de los cristianos (Delrio, 2010).

9. Fuente: Mariano Nagy, 2014.



Figura 6: La Vuelta del Malón. Ángel Della Valle (1892)¹⁰

Estas obras han contribuido a la representación canónica de la conquista del indio porque como fetiches nos conquistan. Junto con las creaciones musicales de Ariel Ramírez y Félix Luna, y otras tantas del folklore musical popular, satisfacen el deseo de un desorden moral y visceral domeñado: violencia física y sexual, “olor de los ranqueles campamentos” (“Dorotea la cautiva”), “pobre toba reducido (...)”, “sombra errante de la selva” (“Antiguo dueño de las flechas”), junto a la desaparición de lo que era su entorno: “monte sin flor, indiada y toldería” y, especialmente, “tierra vacante” (“Gringa chaqueña”).

Un lugar especial de estas memorias del olvido creadas por la conquista es el de las mujeres indias. En las primeras décadas del siglo XX, y habiendo culminado la mayor parte de los enfrentamientos bélicos en los cuales la mujer indígena fue trofeo de guerra preferencial, la posesión del cuerpo de las “bellezas salvajes” persistió en la producción y el comercio de postales eróticas de cuerpos femeninos chaqueños (Masotta, 2005). Esta proto-pornografía se insertaba en el circuito de domesticación de la mujer india por el trabajo rural o en su circulación en ambientes “civilizados”: la sirvienta, la vendedora informal, la mendiga.

La virtud de la frontera para construir lugares de memoria no se agota en la superación del mal indígena en el pasado, sino que persiste toda vez que el indio reaparece en el presente, como cuando se instala una sospecha de extranjería que, al no poder corresponderse ya con territorios libres, se proyecta como “indios bolivianos” o “paraguayos” en invasión silenciosa, tal como se puso de manifiesto en los recientes conflictos habitacionales o laborales en la Ciudad de Buenos Aires y otras ciudades (Canelo, 2017), o en la dura permanencia de la representación del mapuche como “chileno”.

10. Fuente: <https://laberintosdelarte.blogspot.com/2010/05/parecidos-pero-diferentes-2.html>

Otro tópico muy visitado por esta memoria espontánea del indio conquistado es el de la extinción, ya que este permite justificar intenciones y designios en el gran orden natural evolutivo. La desaparición del indio se presenta como una imposibilidad de vida en el presente y especialmente en el futuro, pero también como un culto expiatorio a sus despojos mortales. Numerosos fueron y aún son los museos que en diferentes partes del país se constituyeron como necrópolis científicas para propiciar esta pedagogía mortuoria. El Museo de La Plata ha sido el destino principal de colecciones enteras de restos mortales indígenas, lo que lo ha convertido en el presente en un campo de batalla donde se cruzan las demandas de las organizaciones indígenas y sus aliados por la reparación de las profanaciones cometidas, los que defienden ciertas salvaguardas en pro de la “ciencia” y los que abogan por acuerdos entre las partes (Lazzari, 2011). La manipulación de estos fetiches de memoria abre grietas peligrosas, ya que su potencia no se deja objetivar fácilmente por los que administran reparaciones ni tampoco por los que las reclaman (Masotta, 2006).



Figura 7: Cráneo perteneciente a un hombre qom “donado” por el coronel Luis J. Fontana al Museo de La Plata¹¹

Memorias de reparación

La “frontera contra el indio” fue decantando a lo largo del siglo XX en política indigenista. Una especie de guerra fría que osciló entre prácticas policiales sistemáticas (Pérez, 2013), políticas de tribalización y sedentarización forzada, políticas educativas y laborales represivas y, paulatinamente, políticas de representación y

11. Fuente: Facebook, Juan Chico.

participación política acotada. A medida que los paradigmas jurídicos y académicos se fueron modificando y que la voz de los referentes indígenas se hizo más audible, los reclamos a favor de formas de reparación y participación en términos interculturales comenzaron a hallar recepción en las agencias estatales. Sin embargo, no es esta sino la llamada “reparación histórica” de los indios el lugar común donde arraigan las memorias de lo argentino. Este tipo de prácticas e hitos de memoria en clave de actos de justicia no solo no interfieren en lo fundamental con el statu quo, sino que tampoco modifican los términos para repensar la conquista y la domesticación. Ejemplo de esto son la reserva, la colonia o la misión indígena. Producto de una política “humanista” que se proponía compensaciones parciales al vencido asegurándole la mera supervivencia como fuerza de trabajo, estos dispositivos no hacían sino recordarles a propios y extraños los deberes de clemencia de la civilización hacia los indígenas. Pero siempre bajo la constante amenaza o el uso de la fuerza. Detengámonos ahora en ese modo de recordar al indio para olvidarlo que son las reparaciones “simbólicas”. Es entonces cuando adquieren importancia los ejemplos de autocivilización.

Ceferino



Figura 8: ¿Aunque sea indio? (1965)¹²

De acuerdo con la devoción popular, Ceferino es el santito de los indios, especialmente de los mapuches. Ceferino nació en Chimpay (hoy Río Negro) en 1886, apenas dos años después de la rendición de su padre Manuel Namuncurá, uno de

12. Fuente: Armas, 1965.

los principales *lonkos* que resistieron a la Campaña del Desierto, y murió de tuberculosis en 1905 en Italia, mientras se preparaba para ser sacerdote. La corta vida de Ceferino es paradigma de la fabricación del indio reparado (y reparador), a través de la intervención de la iglesia católica y el Estado en su biografía, lo que se potenció luego de su muerte durante el siglo XX.¹³ Los restos mortales de Ceferino fueron repatriados desde Italia en 1924 y depositados en Fortín Mercedes (provincia de Buenos Aires). Luego de su beatificación en 2007, fueron trasladados a la comunidad mapuche Namuncurá (ex San Ignacio), donde actualmente viven sus familiares. Allí se exhiben en una capilla, decorada con símbolos mapuche ordenados en sintaxis católica, a la que acuden importantes contingentes de turistas religiosos.

Ceferino viene a la memoria como el indiecito salvado para la civilización, deseoso de alcanzar la virtud cristiana, en contraste con su pueblo al que, sin embargo, no logró rescatar del todo. En su culto se expían los pecados de su pueblo pero también de una “civilización católica” que solo reconoce al pueblo mapuche a través del cristal de su propia hagiología, obviando profundizar acerca de la tragedia colectiva que se representó entre Chimpay, Roma y San Ignacio.

Monumento a la Mujer Originaria

Hoy la reparación de la mujer india se plantea a través de un discurso neoindigenista, frecuente en contextos urbanos y progresistas, que exalta la unión de la mujer con la tierra, su sabiduría, su sensibilidad cósmica y, más recientemente, su vocación de resistencia política. El agente de la conquista y la domesticación ya no es solo el Estado o las iglesias cristianas, sino también el patriarcado. De esta manera, la civilización-conquista-domesticación recibe un sexo masculino. No obstante, es poco lo que queda de las mujeres indias concretas en esta mujer idealizada, desprovista de historicidad y adecuada para el uso de discursos ecologistas, tanto progresistas como reaccionarios. El proyectado Monumento a la Mujer Originaria (MMO) pretende recoger en clave plástica estos discursos de reparación proponiendo reemplazar al Monumento a Roca en la Ciudad de Buenos Aires. Esta iniciativa, combinada con una propuesta original de autogestión solidaria, recibió notable apoyo popular pero también advertencias por parte de mujeres dirigentes originarias que sospechaban cierta continuidad discursiva con la conquista en el hecho mismo de tomar “la mujer indígena”, tantas veces erotizada, racializada o bestializada, como una panacea contra el patriarcalismo y el racismo (Lenton, 2012). Claramente, la incorporación de motivos indígenas reificados al relato monofónico de lo nacional roza una autorreparación que corre el riesgo de no abarcar las diversas y concretas experiencias indígenas.

13. La historiadora María Andrea Nicoletti (2009) ha analizado en detalle la construcción de un relato católico y nacional sobre Ceferino.



Figura 9: MMO en el predio de la ex ESMA. Andrés Zerner (2009-2018)¹⁴

Las vueltas de la vuelta del malón: asaltando las memorias argentinas del olvido indígena



Figura 10: La vuelta del malón. Francisco Revelli (2000)¹⁵

La actual campaña de demonización y represión de las reivindicaciones indígenas en Argentina revela con toda su fuerza la persistencia de los lugares de memoria donde lo indio y la nación se entretajan de modo inextricable. Las memorias de domesticación, de conquista y de reparación configuran una topología fetichista donde lo indio debe ser incesantemente conmemorado para ser olvidado. Pero el retorno (involuntario) de esta figura de negatividad denuncia una tensión fundamental en los discursos de identidad, origen y destino nacional. ¿Cómo instaurar intersticios de memoria que no sean de olvido y subordinación?

14. Fuente: Facebook, Monumento Mujer Originaria (oficial)

15. Fuente: <https://imaginaria.com.ar/10/o/revellie.jpg>



Figura 11: ¡Malona! Alberto Passolini (2010)¹⁶

Están la estampita de Ceferino, la Conquista del Desierto en el billete de 100 pesos, la vieja postal de un Pincén con pilchas de gaucho, el “ahijuna” de Patoruzú, las fotos de los Maloneros de la Paz, objetos portátiles a los que hacemos lugar en nuestros sentidos y en los pliegues de nuestras vestimentas: nombres de pueblos y calles, souvenirs, textos como *La cautiva*, el *Martín Fierro*, *Una excursión a los indios ranqueles*, plumas, animalitos de palo santo, yiscas, matras. Lugares que nos albergan o nos salen al paso: fortines, Ruinas de Quilmes, Misiones Jesuíticas, Pucará de Tilcara, mausoleos indígenas varios. Los pronunciamos, los escuchamos, los leemos, los sentimos, los metemos adentro nuestro, nos adentramos en ellos. Son fetiches de lo indio que nos atraviesan y nos constituyen.



Figura 12: Victoria Ocampo observa la vuelta del malón.
Daniel Santoro (2011)¹⁷

Pero en lo indio no se recuerda y olvida únicamente al “otro cultural”, el “diferente”, el “originario” que designa a personas y cosas, tiempos y espacios que, como tales, se pueden estigmatizar, sacrificar, tolerar, incluir, analizar y estetizar. Al plasmarse como un fetiche (un “entre” y “a través”), lo indio evoca *otra cosa* que debe ser recordada como olvido para ser nuevamente lanzada a la oscuridad. *Eso otro* ya no es solamente un lugar de memoria refractario a la historización sino un

16. Fuente: blog Laberintos del Arte. Recuperado de laberintosdelarte.blogspot.com/2010/05/parecidos-pero-diferentes-2.html

17. Fuente: blog Laberintos del Arte. Recuperado de <https://laberintosdelarte.blogspot.com/2010/05/parecidos-pero-diferentes-2.html>

aparecer que desordena el curso normal de los acontecimientos. Entretejido con el reclamo mapuche y con tantas otras demandas indígenas contemporáneas, y acechando también en una inocua marca comercial o una ilustración infantil, *aquello que viene con lo indio* interrumpe, tarde o temprano, los intentos de monumentalización y de historización “oficial” o “revisionista”. Pero no podría *eso* aparecer si no fuera por lo indio (y tantas otras figuras de lo negativo) pues solo a condición de poner uno y otro velo fetichista al retorno del malón, *que vuelve una y otra vez*, puede hurtarse a la civilización la confesión de ese secreto que todos presentimos.

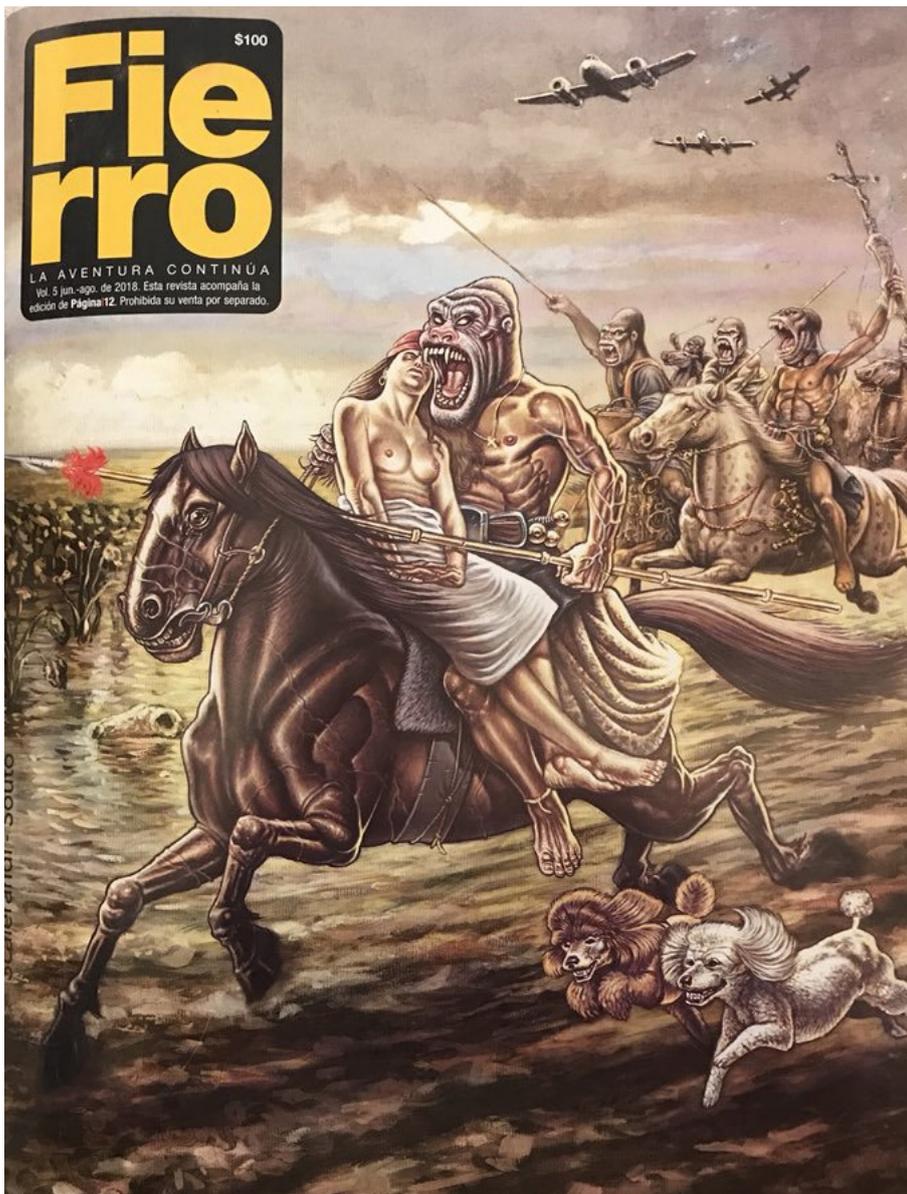


Figura 13: La vuelta del malón. Souto-Scalerandi (2018)¹⁸

18. Fuente: Revista Fierro (junio de 2018).

Bibliografía

- Armas, A. (1965). *Ceferino Namuncurá, el pequeño gran cacique patagónico*. Buenos Aires: Institución Salesiana.
- Canelo, B. (2017). "Criminalizar al inmigrante. Nuevas prácticas sobre viejas matrices políticas". *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación*. Buenos Aires.
- Delrio, W. (2010). "El genocidio indígena y los silencios historiográficos". En Osvaldo Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (pp. 67-76). Buenos Aires: El Tugurio.
- Douglas, M. (1988 [1970]). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Forgione, J. (1958). *Alfarero. Libro de lectura para cuarto grado*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Kindgard, A. (2004). "Tradición y conflicto social en los Andes argentinos. En torno al Malón de la Paz de 1946". *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe E.I.A.L.*, 15(1) (pp. 165-185). Recuperado de <http://eial.tau.ac.il/index.php/eial/article/view/831>
- Landa, C. y Spota, J. (2011). "Trazos fronterizos. Representación de la frontera sur con el indio durante el siglo XIX en la historieta argentina. Algunas reflexiones desde la antropología y la arqueología histórica". *Gazeta de Antropología*, 27(2). Recuperado de <http://digibug.ugr.es/handle/10481/18783>
- Lazzari, A. y Lenton, D. (2002). "Araucanization, Nation: A Century Inscribing Indians in the Pampas". En Claudia Briones y José L. Lanata (eds.), *Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa and Patagonia* (pp- 33-46). Westport, Estados Unidos: Bergin and Garvey.
- Lazzari, Axel (ed.) (2011). "Dossier-debate: Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. Editor, presentador y reflexiones finales". *CORPUS. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(1), enero-junio. Recuperado de <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/962>
- Lenton, D. (2010). "The 1946 Malón de la Paz: Indigenous Descamisados at the Dawn of Peronism". En Matthew B. Karush y Oscar Chamosa (eds.), *The New Cultural History of Peronism: Power and Identity in Mid-Twentieth Century Argentina* (pp. 314-376). Durham, Inglaterra: Duke University Press.
- Lenton, D. (2012). "Próceres genocidas: una indagación en el debate público sobre la figura de Julio A. Roca y la Campaña del Desierto". En Anne Huffschmid (ed.), *Topografías Conflictivas: memorias, espacios y ciudad en disputa* (pp. 243-264), Berlín y Buenos Aires: Lateinamerika-Institut der FU y Editorial Nueva Trilce.
- Masotta, C. (2005). "Representación e iconografía de dos tipos nacionales. El caso de las postales etnográficas en Argentina 1900-1930". En AA. VV., *Arte y Antropología en la Argentina* (pp. 65-114). Buenos Aires: Fundación Espigas.
- Masotta, C. (2006). "Imágenes recientes de la 'Conquista del Desierto'. Problemas de la memoria en la impugnación de un mito de origen". *Runa*, XXVI, pp. 225-245. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1248/1204>
- Nagy, M. (2014). *Estamos vivos. Historia de la Comunidad Indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires (Siglos XIX-XXI)*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Nicoletti, M. A. (2009). "El camino a los altares: Ceferino Namuncurá y la construcción de la santidad". *Revista TEFROS*, pp. 1-20. Río Cuarto: UNRC.

Nora, P. (dir.) (1984). *Les Lieux de Mémoire; 1: La République*. París, Francia: Gallimard.

Pérez, P. (2013). “Estado, indígenas y violencia. La producción del espacio social en los márgenes del Estado argentino. Patagonia central 1880-1940”. Tesis doctoral en Historia, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Rodríguez, M. (2013). “Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas”. En Carolina Crespo (ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.