

Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos

Diana Lenton

CONICET - ICA, Facultad de Filosofía y Letras, UBA

Fecha de presentación: 06 de octubre de 2014

Fecha de aceptación: 03 de noviembre de 2014

RESUMEN

A raíz de una investigación en curso sobre la militancia indígena en la segunda mitad del siglo XX, ensayaremos una reflexión en torno a las tensiones que acompañan los procesos de memoria / represión / olvido, especialmente en relación a las trayectorias de dirigentes indígenas perseguidos durante la última dictadura cívico-militar y los años inmediatamente previos a ella. Se intentará poner en relación ciertas variables presentes en los documentos orales que tienden a reconstruir las biografías de estos militantes, con otras similares que acontecen en relación a las víctimas –no indígenas- de la dictadura.

Palabras claves: memoria; represión; pueblos originarios.

ABSTRACT

Following an ongoing investigation into Indian militancy in the second half of the twentieth century, we shall rehearse a reflection on the tensions that accompany memory / repression / oblivion processes, especially around the path of indigenous leaders persecuted during the last dictatorship and the years immediately preceding it. Thus, we shall link certain variables frequently present in oral archives which tend to rebuild these militants' biographies, with similar occurring in relation to not-indigenous victims of that dictatorship.

Key words: memories; repression; indigenous peoples.

1. INTRODUCCIÓN

En la década del '60 se gestó en la Argentina un movimiento indígena que germinó en múltiples organizaciones territoriales locales -rurales y urbanas- que procuraron a lo largo de la década del '70 confluir en federaciones nacionales e internacionales. Estas organizaciones continuaron los antiguos reclamos indígenas por la devolución de sus tierras y además, comenzaron a disputar al Estado y a la Academia la autoridad de enunciación sobre la cuestión indígena.

Algunos hitos de esa historia se enmarcaron en la Convención Indigenista de Resistencia en 1958; los cursillos de Pampa del Malleo en 1970; el encuentro de la Confederación Indígena Neuquina en 1971 en Zapala; el Primer Parlamento Indígena Nacional Futa Traun de 1972 en Neuquén; el Segundo Parlamento Indígena Nacional Eva Perón de 1973 en Buenos Aires así como el Parlamento Indígena Regional Juan Calchaquí de 1973 en Tucumán.

En otros trabajos (Lenton 2009, 2013) describimos parte de este proceso, que por lo tanto no detallaremos en esta ocasión. Recordaremos solamente que el movimiento indígena local se conectaba estrechamente con el que acontecía en el resto del continente.

En efecto, el reclamo indígena se combinó con nuevos alineamientos entre movimientos políticos de raíz indígena, a menudo de base urbana, y movimientos campesinos u obreros; de éstos el más importante ha sido tal vez el katarismo,¹ que aglutinó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Rivera Cusicanqui 2010) y ganó estado público en 1973 con el Manifiesto de Tiahuanaco.

En 1971 se produjo la Primera Reunión de Barbados, entre líderes indígenas y profesionales (antropólogos y otros) de todo el continente, coincidentemente con la explosión de críticas desde la antropología y la

¹ En Bolivia, y directamente implicado en los efectos de la Guerra del Chaco se realiza el Primer Congreso Indigenal (1945); posteriormente llega la sindicalización campesina (1952), que pese a no ser propiamente un proceso de reivindicación étnica, sentó las bases organizativas para el movimiento indígena moderno, tanto en su modalidad katarista como en la indianista (Choque Canqui 2007:242).

política al indigenismo tradicional. Estas reuniones de líderes indígenas devinieron en lo que luego se llamará panindianismo (Morin y Saladin d'Anglure 1997:163), en especial el Consejo Mundial de Pueblos Indios [World Council of Indigenous Peoples] fundado en 1975 con sede en Ottawa. Para 1977, cuando se produjo la Segunda Reunión de Barbados, el número de delegados indígenas participantes de la misma que interpelaban a los Estados superaba al de políticos, antropólogos y otros expertos.

A principios de los 70, y alarmadas por el desarrollo del katarismo y del Black Panther Party, y por el "mal ejemplo" del allendismo en su interacción con el movimiento indígena,² las agencias militares de la región comenzaron a enfocar a la cultura como elemento dinamizador de reformulaciones y potencialidades "subversivas" (Muzzopappa 2000). También la feroz represión que sufrieron los nuevos movimientos convirtió a algunas de sus víctimas en emblemas que potenciaron lealtades y pertenencias. Es el caso de Moisés Huentelaf, uno de los jóvenes asesinados por la violencia patronal chilena durante las recuperaciones de fundos en 1971, quien, además de dar su nombre al combativo Sindicato Agrícola de Chile, ocupó un lugar, luego de su muerte, como símbolo de lucha en las nacientes organizaciones mapuche.

Es así como, en pocos años, las comunidades indígenas pasaron a estar en el centro de la atención política no sólo por su carácter clave para el desarrollo, sino como objetivos definidos en clave de vigilancia por la nueva Doctrina de Seguridad Nacional (Muzzopappa op.cit.; Briones y Díaz 1997).

² En Chile, el Segundo Congreso Nacional Mapuche en diciembre de 1970, al que asistió el Presidente Allende, dio por fruto el borrador de proyecto de una nueva Ley Indígena, promulgada el 15 de septiembre de 1972, y el inicio de una serie de reparaciones territoriales. Esta ley marcó un hito en la historia de la legislación indígena del siglo XX, porque reemplazó el objetivo liberal y civilizatorio de la división de tierras comunales por el de restitución de tierras a las comunidades (Chihuailaf 2008). En septiembre de 1973 se cerró violentamente esta utopía, que mapuches y no mapuches compartían en torno al proyecto dinamizador de la Reforma Agraria (Mora Curriao 2007:29).

La represión no se hizo esperar, y muchos de los líderes y miembros del movimiento indígena sufrieron exilio, censura, persecución, desempleo, y hasta la detención, la tortura y la muerte, al igual que tantos militantes del campo popular. Sin embargo, persiste como un interrogante entre quienes han escrito sobre estas cuestiones (Serbin 1981, Carrasco 1991, Colombres 1974, Bartolomé 2004), hasta qué punto es posible afirmar que la represión devino por la militancia de estas personas en el movimiento indígena, o si por el contrario su persecución correspondió a su actuación en otros movimientos sindicales, políticos, etc., por fuera de su actuación "indígena".

Personalmente creo que es necesario distinguir entre la reconstrucción posterior de la historia de su persecución política, tal como se ha hecho en los casos en que se siguen causas judiciales³ -en las que, coherentemente con la perspectiva hegemónica en un Estado que se asume "desetnicizado", no suele hacerse mención de la pertenencia ni mucho menos de la militancia indígena eventual de las víctimas- y la pertenencia tal como pudiera haber sido sostenida por las propias personas y grupos en cuestión. En efecto, las listas de detenidos y desaparecidos que conocemos a partir de la investigación de los crímenes de la dictadura cívico-militar, realizadas por los organismos de Derechos Humanos o por agencias estatales, no consignan pertenencia étnica ni de otras clases (por ej., de orientación sexual), y no permiten discriminar la incidencia de movimientos de afirmación identitaria entre los grupos perseguidos por el terrorismo de Estado. Este vacío en la información se basó en, y a la vez sustentó, la hipótesis ampliamente difundida de que los movimientos indígenas eran "prepolíticos", no tenían relación con la "política real" y no fueron reprimidos.

También se ha argumentado que el movimiento indígena logró sobrevivir a la represión porque tenía objetivos y discursos "culturalistas", es decir, que enfatizaba elementos de continuidad con la "cultura ancestral", evitando definirse sobre cuestiones "propia mente políticas". En

³ Por ejemplo, en los casos de Pedro Santana, Celestino Aigo o Avelino Bazán, que reconstruimos más adelante.

mi opinión, este argumento resta profundidad a la experiencia de la militancia originaria y desconoce la proyección política –y la potencialidad subversiva- de las aparentemente inocuas posturas “culturalistas”. No debe olvidarse además, que aún estaba en ciernes la consolidación de una ideología indígena que impugnara las instituciones coloniales en los términos de las organizaciones actuales.

Sostuvimos en otro lugar (Lenton 2013) que el complejo contexto político nacional y regional puso límites a la expansión del discurso indígena, así como el florecimiento del indigenismo había anteriormente canalizado ciertos elementos. Por ende, al analizar el discurso de estas organizaciones no deben tomarse sus expresiones como el “techo” del pensamiento indígena de la época, sino como una parte del mismo, la que sus líderes estimaron prudente explicitar. En algunas organizaciones, la “autodepuración” encarada por sus dirigentes como estrategia de salvación sectorial bajo presión externa tuvo un lugar complementario a la reducción del discurso. Otras, persistieron en la militancia sin renunciar a sus apuestas ideológicas, aun con disimulos “culturalistas”. Por eso, como he planteado anteriormente (Lenton 2009), el movimiento indígena iniciado en los ´70 en nuestro país, lejos de ser “prepolítico” en términos de Quijano (Rivera Cusicanqui op.cit.), significó un gran paso en dirección a convertir el estigma de la diferencia cultural y la derrota histórica en capital político, preparando el terreno para la militancia y la política indígena pos-dictadura.

Me interesa ahora centrar el foco en algunas breves notas biográficas acerca de protagonistas de la militancia indígena, cuya trayectoria es pública, para iluminar aspectos clave de la relación militancia-indigenismo-represión. Sin embargo, es necesario antes realizar algunas reflexiones metodológicas.

2. APROXIMACIONES A LA MEMORIA EN LA NARRATIVA DE LA MILITANCIA INDÍGENA

Tanto en la historiografía como en la antropología tradicional, se asimiló la objetividad y la posibilidad de transmisión del conocimiento con el

anonimato y la despersonalización metódicos (Medina 2000). Así, se eludió la referencia a las vivencias personales –en el caso de la historiografía, acompañando a menudo la resistencia a la investigación de la historia reciente- y se convirtió a los sujetos antropológicos en “tipos generales” y atemporales, representantes de un “presente etnográfico” sin agencias ni situamientos particulares.

La incorporación de documentos orales al corpus histórico, así como el auge de los estudios sobre la memoria y sobre las subjetividades en antropología, devolvió inquietantemente a los sujetos al centro de la escena, tanto como autores reconocibles de los discursos analizados, como en su posible incidencia como críticos, impugnadores, difusores y/o reformuladores del discurso científico que los toma como materia prima. Pero especialmente, plantea nuevos desafíos a la pretendida objetividad y a la validación del conocimiento producido, al renovarse la inquietud por el lugar de la imaginación, el simbolismo, el silencio, las emociones, la represión, el olvido, la impostura y la coerción en las narraciones del pasado.⁴

En medio de esta saludable, aun cuando a veces cruel, renovación de la duda epistemológica, algunos interrogantes puntuales reciben nuevas respuestas. Por ejemplo, la cuestión no menor del anonimato de los sujetos entrevistados, que por lo dicho más arriba, era casi automática en textos escritos hasta hace pocos años, privilegiando el carácter “general” de los testimonios. Hoy la misma pregunta puede resolverse de maneras opuestas: respetando el anonimato en función del reconocimiento de los riesgos que los sujetos podrían correr, derivados de su posición social –que va más allá de “la aldea”- , o inclusive, por respeto al deseo del propio entrevistado, por razones personales. O puede resolverse por el contrario, la explicitación de las identidades individuales, en función también del respeto a la trayectoria política del sujeto, y al reconocimiento que esas luchas deberían comenzar a recibir, en paridad con la que reciben otros movimientos sociales. De cualquier modo, es evidente que en la mayoría de los casos, ha ganado espacio la consulta, el pedido de permiso, por sobre la

⁴ Ver Briones (1999), Ramos (2010), Delrio (2011), Delrio y Ramos (2011).

decisión unilateral y el ocultamiento que primó hasta hace muy poco tiempo.

Por eso, una de las hipótesis que guían este ensayo es que la nueva atención a la *memoria* como tema de investigación en relación a los pueblos originarios y a la política indígena, no sólo ha provisto a las ciencias sociales de nuevos contenidos, sino que ha generado una onda expansiva que impacta de diferentes modos en la relación entre antropólogos y “memoriosos” indígenas, así como al interior de la academia y entre los propios militantes indígenas.

Entre las consecuencias del foco en lo biográfico se encuentra el reconocimiento de que la memoria colectiva no se renueva ni se sostiene si no es a través de su reactualización en forma de eventos comunicativos que ligan a los recordantes con el resto de su comunidad epistémica y con los recursos simbólicos disponibles (Bietti 2011:752). En consecuencia, las investigaciones que solicitan la narración de memorias, y especialmente las autobiográficas, agregan, a los nuevos interrogantes ya mencionados, la clásica pregunta por el impacto –la “contaminación”- que genera la investigación *en* la comunidad, ya que lejos de meramente recolectar datos ocultos en memorias preexistentes, el proceso de investigación genera memoria al estimular, posibilitar o legitimar encuentros intersubjetivos entre sus miembros y al proveer a veces, soportes materiales específicos – documentos, fotografías, etc-. La respuesta al interrogante sobre el *derecho* a estimular dicho proceso se halla en el terreno de la ética y la ideología del investigador y de los investigados.

Entre las líneas temáticas abiertas por estos interrogantes, se encuentra una especialmente fecunda: la que se pregunta por la mecánica y los límites de la incorporación de las vivencias individuales a la construcción de una memoria colectiva, y viceversa. En el proceso de responder a esta pregunta, se combina el análisis del trauma con el reconocimiento de la agencia política consciente de sus víctimas. Si por trauma entendemos aquellos hechos que tienen o han tenido un impacto devastador sobre sujetos o grupos que no cuentan, por diferentes razones, con los recursos simbólicos adecuados para procesarlos, se concluye que al no poder ser

adecuadamente explicados, estos hechos o imágenes impactan 'sin filtro' en la subjetividad de estos grupos, y se replican de diversas maneras hasta que puedan ser explicados. La elaboración del trauma se produce cuando se logra resignificar el suceso para poder referirlo al presente (Jimeno 2011). En esta tarea, la recuperación de la memoria, tanto como las investigaciones sobre procesos genocidas, sirven para proveer recursos simbólicos para estas reelaboraciones colectivas.

Precisamente, son estas consideraciones las que contribuyen a legitimar a los trabajos académicos sobre la memoria en interacción con "*los trabajos de la memoria*" sensu Jelin (2002), en la medida en que colaboran al reconocimiento de los sujetos en su dimensión histórica, creativa, como actores políticos del pasado (más o menos reciente) y observadores y agentes críticos del presente. Se trata entonces de reconocer en las víctimas su agencia política para comprender la complejidad sociohistórica de los procesos.⁵

La principal característica de esta metodología, nos dice Claudia Zapata (2007:21), cuando la misma se inserta en un proyecto contrahegemónico que reconoce la potencia política de las ciencias sociales, "*es la instalación de una temporalidad que transgrede la distinción tajante que suelen hacer estas disciplinas entre historia del pasado e historia del presente*". Por el contrario, es la inserción del sí mismo en el relato lo que confiere relevancia a dichas memorias en el seno del grupo, al crear perspectivas situadas para la narrativa. Esta cualidad devuelve el protagonismo a la subjetividad y justifica el foco que le hemos puesto en los últimos tiempos.

En el apartado siguiente resumiremos cierta información biográfica, obtenida a través de metodología etnográfica y de archivo, sobre cuatro militantes destacados en el campo del movimiento indígena previo y

⁵ Y porque como nos recuerda Pilar Calveiro (2012), la idea de víctima siempre pasiva, inocente o inerte tiende en realidad a reforzar la idea de la inocencia del victimario, cuando en realidad la represión estatal no es indiferente sino guiada por ideologías específicas contra grupos también específicos.

contemporáneo a la dictadura, para formular a continuación algunas hipótesis en relación a los procesos de memoria involucrados.

3. NOTAS BIOGRÁFICAS.

a. Abelardo Coifin era miembro del Lof Namuncura, entonces llamado Agrupación San Ignacio, en la provincia de Neuquén. El 25/5/1973 comenzó su mandato como primer Diputado mapuche en la Legislatura provincial, en el bloque del FREJULI.

Los testimonios recogidos⁶ afirman que Coifin “aprendió política” dentro de la Legislatura y se convirtió en un militante “muy radicalizado” que realizó enérgicos reclamos por la cuestión territorial mapuche. Se destaca su denuncia hecha en la Cámara en 1975, acerca del despojo a las comunidades de 70.000 hectáreas en la provincia, a manos del Ejército.

Acompañado de su compañero de bloque Eduardo Buamscha, participó del 2º Parlamento Indígena Nacional “Eva Perón” realizado en julio de 1973 en el Teatro Municipal General San Martín de Buenos Aires, y del Primer Parlamento Regional Indígena “Juan Calchaquí”, realizado en diciembre del mismo año en la comunidad de Amaicha del Valle. Un Comunicado de Prensa firmado por Segundo Froilán Ruiz, Coordinador del 2º Parlamento Nacional Eva Perón, lo destaca como el diputado con “mayor proyección” de los muchos presentes.⁷

Durante el 2º Parlamento Nacional se manifestó fuertemente la violencia política reinante, que afectó parcialmente su funcionamiento,⁸ y en particular contra el legislador indígena.⁹

⁶ Principalmente, de las conversaciones sostenidas con Eduardo Buamscha, Eulogio Frites y Nilo Cayuqueo, entre 2008 y 2014.

⁷ Ver Froilán Ruiz en Actas Segundo Parlamento Indígena Nacional (1973).

⁸ Ver Juan M. Raone, “Cómo vi el Segundo Parlamento Indígena Nacional Eva Perón”, en Actas Segundo Parlamento Indígena Nacional (1973).

⁹ Entre otros incidentes, el que provocó un “civil” perteneciente al entorno de Raúl Guglielminetti, quien intentó sacar del TMGSM por la fuerza a los legisladores neuquinos, desconociendo su investidura y acusándolos de “montoneros” y

El golpe militar de marzo de 1976 interrumpió el mandato de Abelardo Coifin. A diferencia de muchos compañeros, entre ellos su amigo el Diputado Eduardo Buamscha, no fue detenido por su actuación política previa. Falleció en su casa en San Ignacio poco antes del retorno de la democracia.

b. Celestino Aigo, el “Chino” Aigo, perteneciente al pueblo mapuche, sobrino de la conocida *pijan kuse* Filomena Cayun,¹⁰ había nacido en el Departamento Aluminé. El 22 de agosto de 1976 fue secuestrado en su casa del barrio Villa Florencia de la capital neuquina por un grupo de personas encapuchadas pertenecientes al Ejército. Era un joven militante social de 23 años de edad, obrero chapista, y había participado en reclamos territoriales a favor de las comunidades mapuche de Aluminé.

Hoy es una de las víctimas de la política de desaparición de militantes políticos seguida por la última dictadura cívico-militar, incluida en la causa judicial denominada “Escuelita II” por el Centro Clandestino de Detención cercano al Batallón de Ingenieros 181 de la ciudad de Neuquén, donde se probó que Aigo estuvo detenido junto con otros militantes barriales, pertenecientes a diferentes espacios políticos. Entre ellos hay varios mapuche (Nelly Curiman, sobreviviente; los hermanos Pinchulef hoy desaparecidos, etc.), y la relación entre esta violencia política y el genocidio histórico de los mapuche fue explícitamente mencionada por los testimoniantes durante las audiencias.¹¹

c. Pedro Santana es recordado como el impulsor y organizador de la primera Federación Indígena de Tucumán. Militante del Peronismo de Base, como delegado de la Unión Indígena de Tucumán organizó y participó del Primer Parlamento Regional Indígena “Juan Calchaquí”, realizado entre

“comunistas” (Entrevista a Eduardo Buamscha, julio 2014, y a Juan Mario Raone, octubre 2009).

¹⁰ Agradezco a Pety Pichiñan esta información.

¹¹ Ver por ej. <http://www.8300.com.ar/2012/06/07/operativo-sapere-hicieron-un-gran-trabajo-de-inteligencia/>

el 15 y el 22 de diciembre de 1973 en la Hostería del ACA en Amaicha del Valle. Anteriormente había participado del Segundo Parlamento Indígena Nacional de julio de ese mismo año en Buenos Aires, identificado como Pedro Santana Campos, procedente de la "comunidad de Garmendia".¹²

Según *La Gaceta*, el Primer Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí, bajo el lema "*Unión y organización para la participación en la reconstrucción nacional*", contó con la participación, entre "*más de 300 indígenas*",¹³ de Pedro Santana "*de la Unión Indígena local*", Lorenzo Gómez de la Federación Indígena del Chaco, Nilo Cayuqueo, Guillermina Hagen, y delegados de 26 comunidades (sic) de Tucumán, además de los provenientes de Chaco, Formosa, Salta, Jujuy y Neuquén.¹⁴ También colaboraron con la organización del encuentro los Diputados provinciales por el PJ Luciano Condorí y Gustavo Adolfo Erdmann; el diputado neuquino Abelardo Coifin; delegados de FOTIA y de la Asociación Mutual Indígena Argentina (AMIA), fundada en la antigua Villa de Puerto Nuevo, en Capital Federal.¹⁵

El Parlamento exigió "*la erradicación de las políticas desarrollistas*" y de las Direcciones del Aborigen, culpables de "*la esclavitud de las comunidades*", y que se reemplazaran por líneas de crédito para las mismas, títulos de propiedad definitivos de sus tierras y prioridad en los planes de colonización para las comunidades sin tierra, además de políticas sanitarias y educativas adecuadas y respetuosas de las culturas.

Como resultado inmediato de este Parlamento, quedó conformada la Federación Indígena Regional Tucumán –pensada como componente, junto con las Federaciones de Chaco y Neuquén, de una futura Confederación Nacional-, siendo electo Presidente Pedro Santana, y como Vicepresidente Esperanza Nieva de Astorga, junto a Feliciano Condorí y Delfín Palacios.

¹² Actas Segundo Parlamento Indígena Nacional "Eva Perón", 9 al 15/7/1973.

¹³ Sin embargo, algunos testimonios hablan de 700 participantes (José Gerónimo, entrevista realizada por Jorge Sosa en Amaicha del Valle, marzo 2014).

¹⁴ *La Gaceta*, 15/12/73 y 26/12/73.

¹⁵ Eulogio Frites, entrevista en Buenos Aires, febrero 2007.

En 1974 Santana fue nombrado Director del Servicio Nacional de Asuntos Indígenas.

Sin embargo, las manifestaciones públicas de la Federación Indígena Regional Tucumán en demanda de la recuperación de sus tierras comunales desencadenaron, ya en 1974, una violenta represión (Bartolomé 2004). El conflicto adquirió relevancia nacional y Pedro Santana fue desplazado por López Rega de la Dirección del SNAI. El legislador justicialista Gustavo Erdmann acusó a la Federación de "*haber dejado entrar elementos extremistas en el seno de la comunidad indígena*" (Landi et al 2010).

A partir de entonces, las memorias locales sobre la biografía de Pedro Santana se vuelven confusas, escasas y contradictorias. Mientras algunos atestiguan que fue torturado y se habló de su posterior desaparición, otros lo acusan de haber apoyado al General Vila. Se le cuestiona no sólo su posible traición a la causa popular, sino también la "extranjería" de su origen (por no ser de los Valles), que a su vez según algunos testimonios explicaría lo anterior ("*lo mandaron para...*").

Se ha comprobado su secuestro el 3 de febrero de 1975 en Quilmes por parte de Gendarmería, y su cautiverio en la Hostería de El Mollar junto a su mujer embarazada y a Jesús Mercedes Costilla, también miembro de la Federación; su paso por el CCD "La Escuelita" que funcionaba en la Escuela Diego de Rojas en Famaillá, y por otros CCD; su liberación luego de meses de tortura, y su segunda detención en Salta entre enero y junio de 1977, acusado de ser colaborador del ERP;¹⁶ su intento infructuoso de retorno a la política indígena en los años '90, así como su reciente fallecimiento en San Miguel de Tucumán.

d. Avelino Bazán era el Secretario General del SOMA (Sindicato de Obreros Mineros de El Aguilar) cuando los mineros de dicha empresa realizaron la recordada Marcha Heroica iniciada el 8 de mayo de 1964. En la madrugada de ese día, más de mil mineros salieron de El Aguilar rumbo a la capital jujeña, caminando cinco jornadas para culminar una huelga que ya

¹⁶ Agradezco a Sandra Tolosa por la documentación relativa a la Causa "Operativo Independencia".

venía durando otros 28 días. La Marcha fue traicionada por el Ministerio de Trabajo provincial, que les prometió, a cambio del retorno a sus casas, mejoras que luego no se cumplieron.

Avelino denunció permanentemente la violación de las leyes vigentes por parte de la Cía. Minera El Aguilar, una empresa norteamericana que contó con el aval del gobierno provincial, y en la que había comenzado a trabajar siendo un adolescente. Pero además, procuraba la toma de conciencia por parte de los obreros acerca de sus reales posibilidades de cambio. Sus preocupaciones excedían lo estrictamente gremial, y abarcaba desde las responsabilidades de un jefe doméstico ("aconsejaba matrimonios", redistribuía ropa y comida¹⁷), hasta las proyecciones del Estado de Bienestar.

En marzo de 1966 fue electo Diputado provincial. Su mandato fue interrumpido por el golpe de estado en ese mismo año, pero alcanzó a presentar varios proyectos de desarrollo regional, entre ellos el de pavimentación de la Ruta Nacional 9 y el de creación de la Universidad Nacional de Jujuy.¹⁸ En junio de 1973 fue designado Director Provincial de Trabajo por el Gobernador Carlos Snopek y luego, Director de Tierras Fiscales. Como Director de Trabajo logró el "sábado inglés" para los trabajadores privados y estatales y, especialmente, mandó inspeccionar el estado de salubridad de los principales establecimientos industriales de su jurisdicción por un equipo técnico conformado por profesionales de Buenos Aires y otras provincias, que emitieron un dictamen contundente que contrariaba principalmente a Mina El Aguilar, Mina Pirquitas y al Ingenio Ledesma. También intentó limitar el recurso a horas extras en los mismos establecimientos.

El 29 de marzo de 1976 fue detenido por un grupo de tareas de la dictadura cívico-militar y trasladado a la cárcel de Gorriti, y en octubre a La

¹⁷ Entrevista a Olga Ovalle de Bazán, en Termas, Jujuy, 16/5/14. Agradezco a Donato Cachambi su acompañamiento que la hizo posible, y a Sergio Laguna y Asunción Ontiveros Yulquila por su apoyo.

¹⁸ En Prof. Donato Cachambi "Avelino Bazán, el ilustre minero", *El Tribuno*, Jujuy, 13 de mayo de 2013.

Plata, compartiendo celda y padecimientos con el médico de Ledesma, Luis Aredez.¹⁹ Junto con él fueron detenidos 32 mineros de El Aguilar y un sacerdote. Nueve de aquellos mineros están hoy desaparecidos. Al igual que Aredez, Bazán fue liberado en La Plata en julio de 1977, hasta su nueva y definitiva desaparición en Termas de Reyes en octubre de 1978.

En el penal de Gorriti escribió sus dos libros, *Voces del socavón* (un conjunto de cuentos "costumbristas" de inspiración autobiográfica y mítica) y *El por qué de mi lucha*, cuyas hojas manuscritas logró hacer llegar a su esposa una semana antes de su traslado a La Plata. El martirio de Avelino es hoy un ícono de la lucha por la justicia en la provincia de Jujuy, y su causa es parte de los juicios por crímenes de lesa humanidad que se siguen en el Juzgado Federal Nº 2 de la provincia. La actualidad de las reivindicaciones encaradas por Bazán en su tiempo hace que aún hoy su conmemoración resulte un desafío.²⁰

Comencé a rastrear la vida de Avelino para dilucidar por qué me lo habían mencionado alguna vez como referente de las luchas indígenas del NOA. Más allá de la estructura de la mano de obra minera, que en su conjunción de etnia y clase podría posicionar a Avelino como un representante de una forma regional del reclamo indígena, me interesó saber si existía alguna militancia específica de Bazán en las demandas indígenas, comparable a la de Abelardo Coifin, también legislador por el PJ en su provincia, o a las de Celestino Aigo o Pedro Santana. En este sentido no obtuve respuestas positivas, sino que se afirma que su lucha era por "*eleva la vida de los trabajadores (mineros y otros) contra la explotación del capital*". Sin embargo, también se dice que "*la lucha de Avelino no era indígena, sólo minera, pero vivía como indígena*",²¹ y que durante el Carnaval "*hacía contrapunto con la caja y dirigía las coplas*".²² Algunos dicen

¹⁹ Entrevista a Olga Ovalle de Bazán, 16/5/14.

²⁰ Entrevista a Carlos Trejo, Secretario General de AOMA (ex SOMA), en El Aguilar, 14/5/14.

²¹ Entrevista a Raúl Sajama en S. S. de Jujuy, 15/5/14.

²² Entrevista a Olga Ovalle de Bazán, 16/5/14.

que los Primeros de Agosto celebraba en privado a la Pachamama, mientras otros lo niegan rotundamente.

4. REFLEXIONES Y ALGUNAS HIPÓTESIS

Estas cuatro biografías no tienen en común ni la correspondencia entre la adscripción y la autoadscripción étnica, ni la orientación del compromiso político del protagonista, ni el carácter profesional de su militancia política. En cambio, los cuatro fueron víctimas privilegiadas del terrorismo de estado, ya fuera durante la dictadura cívico militar o durante los años previos, y los cuatro incidieron en el desarrollo de la política indígena en el país.

Confiamos en que la profundización de las metodologías biográficas (Barbieri 2000) en la investigación de esta temática nos permitirá iluminar ciertos aspectos, tanto generales como individuales, de la militancia indígena de las últimas décadas.

En primer lugar, nos permitirá dilucidar las modalidades de la intersección de la militancia política indígena con otros movimientos populares y partidos políticos, especialmente el PJ. En los cuatro casos mencionados en esta reseña, la coincidencia entre militancia indígena y militancia peronista es evidente, y lo investigado hasta hoy nos permite sostener que la gran mayoría de los militantes y dirigentes indígenas formados entre las décadas de 1940 y 1980 eran además parte activa del PJ. Esa concordancia signó también sus itinerarios durante los tiempos más represivos, si bien no uniformemente.

Uno de los aspectos más polémicos de esta temática es la que se relaciona con los apoyos y manipulaciones de iglesias y sectores políticos, especialmente en los orígenes del movimiento. Estas agencias hegemónicas se interesaron en la organización de los indígenas en función de sus objetivos y de su propia visión del mundo. Las modificaciones en el contexto y el propio devenir de las organizaciones y de sus liderazgos produjeron luego la salida de estos últimos, en mayor o menor grado, del control de las agencias hegemónicas que incidieron en sus inicios (Lenton 2009).

No hemos podido comprobar que existiera una diferencia regular de las modalidades de represión, en función de la adscripción étnica del militante. Los destinos sufridos varían entre el "exilio interno tranquilo" de Coifin hasta la tortura y desaparición de Aigo, por ejemplo. Pero en cambio, parece más constante en las biografías recogidas la desestimación de la investidura política de funcionarios y representantes, cuando son indígenas (Coifin, Santana), coincidente con la aseveración racista de que los dirigentes originarios no tienen pensamiento político, o éste les ha sido inculcado por "infiltrados" no indígenas que corresponde desenmascarar.

En segundo lugar, la investigación del desarrollo de estos movimientos dejó al descubierto la relevancia de los Parlamentos para la expresión y para el desarrollo ideológico de la política indígena. En efecto, a diferencia de la política "occidental", las decisiones importantes, tales como la creación de organizaciones, la redacción de proyectos de ley, la iniciación de medidas de fuerza o de comunicación de ideas, surgen siempre como resultado de asambleas masivas. Resulta muy tentador relacionar esta característica con el rasgo cultural común a los pueblos amerindios, que privilegia el consenso como modo de resolución de interrogantes y diferencias políticas, aunque por el momento esta relación permanece como hipótesis a resolver.

Si no fuera aún suficiente la confirmación de este rasgo de la política indígena para documentar la existencia de una forma de política propia –no "infiltrada"–, vale recordar que, como sostuvimos en otro lugar (Lenton 2013), cada paso realizado en esta historia significó una importante definición política; y que hemos rastreado en la participación activa de los militantes indígenas en reuniones propias, o en reuniones originalmente ajenas (como la Asamblea Indigenista Chaqueña), su importante capacidad para generar avances definidos en términos de representación, institucionalización y explicitación de objetivos políticos.

En tercer lugar, deseo llamar la atención sobre la frecuencia de testimonios contradictorios y/o confusos acerca del desenlace de las biografías de los militantes indígenas y populares. En especial, llama la atención la falta de conocimiento que los protagonistas sobrevivientes de

estas luchas suelen mostrar respecto del destino de otros que también han sido protagonistas. Es posible –aunque debería indagarse– que esto se relacione con el fenómeno que investigadores como Ana Longoni (2007) denominan “culpa del sobreviviente”, común a otras experiencias traumáticas, y en el que el temor a la acusación latente dificulta el diálogo entre los protagonistas de luchas pasadas, y con sus grupos de pertenencia. También, se relaciona con el demorado reconocimiento de la experiencia política de los grupos y personas reprimidas, asesinadas y/o desaparecidas, luego de años de “inocentización” de los militantes, que mutila sus historias e impide comprender tanto su actuación como la reacción hegemónica (Calveiro 1998). Si esto es cierto para los militantes de otras luchas, más aún lo es tratándose de militantes indígenas, dada la tensión ya aludida entre su indigeneidad y su politicidad. También se percibe que es menor la tensión cuando el relato sostiene en la biografía un modo de transitar la experiencia política afín a modos “tradicionales” de vivir: cuando el militante es capaz de no “marearse” por las “tentaciones” de la política y de sostener durante y/o posteriormente a su actuación pública, ciertos modos de vivir que puedan ser reconocidos como indígenas (Bazán, Coifin). El abandono o rechazo de la tradición alimenta –con o sin razón– las sospechas de traición en el plano de lo político (Santana).

Como afirma Feierstein (2009), la motivación política “*es la explicación no sólo del genocidio de América Latina sino del conjunto de los procesos genocidas*”. En ese sentido, este autor reclama, al igual que Pilar Calveiro (1998), la recuperación de la historia política detrás de las nominadas “víctimas”.

Los perseguidos por la dictadura dentro de los movimientos indígenas serían entonces víctimas de dos pulsiones genocidas: por su pertenencia étnica que los pone en el centro de una historia de persecución particular, y por su actividad en la política formal. Su persecución no sería entonces, parafraseando a Pedro Cayuqueo, “Sólo por ser indios”, sino en función de la ideología política que representaban / representan, y el tipo de relación social que la dictadura intentó hacer desaparecer junto con ellos.

La realización simbólica del genocidio que Feierstein (2007) describe como la clausura narrativa de los procesos sociales abortados, también se produce cuando se niegan las opciones políticas de los dirigentes originarios en pro de una "inocentización" de su militancia. Por eso es necesario recuperar esta parte de su historia, conjurando los tabúes que al día de hoy nos impiden abordar los pormenores de la actividad política de las personas pertenecientes a los pueblos originarios. En efecto, aún hoy, cuando se comienza a reconocer la historia y la legitimidad de la política "de los indios", sigue advirtiéndose frecuentemente la incomodidad ante los "indios en política".

Será necesario entonces romper con ciertos paradigmas, y acompañar la ruptura con nuevas metodologías de investigación que nos permitan integrar en el relato de la recuperación de los derechos ciudadanos, la historia de quienes dedicaron sus esfuerzos a la doble tarea de continuar la senda de los antecesores en sus reclamos por la recuperación territorial, mientras construían formas novedosas de relación con el Estado y sus instituciones.

5. REFERENCIAS

Bibliografía citada

BARBIERI, Mirta (comp.) 2000. *Los relatos de vida en la investigación social*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

BARTOLOMÉ, Miguel A. 2004. "Los pobladores del desierto", *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 10. Disponible en: <http://alhim.revues.org/index103.html>.

BIETTI, Lucas. 2011. "Memorias compartidas, conversación de familia e interacción", *Discurso & Sociedad*, Vol. 5 (4), 2011:740-784. Disponible en: <http://www.dissoc.org/ediciones/v05n04/DS5%284%29Bietti.pdf>

BRIONES, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*. Ph.D. Thesis, University of Texas at Austin.

- BRIONES, Claudia y Raúl DÍAZ. 1997. "La nacionalización / provincialización del <<desierto>>. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén". *Actas del V Congreso de Antropología Social*. Universidad Nacional de La Plata.
- CALVEIRO, Pilar. 1998. *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires, Colihue.
- CALVEIRO, Pilar. 2012. La memoria en tanto espacio ético y político. En: Huffschmid, Anne y Valeria Durán (eds.), *Topografías conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*. Buenos Aires, Nueva Trilce:23-32.
- CARRASCO, Morita. 1991. "Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental". *América Indígena*, vol. LI # 1, enero-marzo 1991. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- COLOMBRES, Adolfo. 1974. *La colonización cultural de la América Indígena*. Quito, Ediciones del Sol, Serie Antropológica.
- CHIHUAILAF, Arauco. 2008. "Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)", *Revista Sociedad y Discurso*, Nº 14, Aalborg, Dinamarca, 2008. Disponible en: http://vbn.aau.dk/files/62723334/SyD14_chihuilaf.pdf
- CHOQUE CANQUI, Roberto. 2007. "Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia". Zapata, Claudia (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito, Abya Yala:231-245.
- DELRIO, Walter. 2011. "Genocide and Genealogies of Silence. The "Lost Children" in Mapuche and Tehuelche Memories". *9ª Conferencia Bianual de IAGS*. UNTREF, Buenos Aires, 19 al 22 de julio de 2011.
- DELRIO, Walter y Ana RAMOS. 2011. "Genocidio como categoría analítica: memoria social y marcos alternativos". *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*. Vol. 1, Nº 2, julio - diciembre 2011. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/51/showToc>
- FEIERSTEIN, Daniel. 2007. *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

FEIERSTEIN, Daniel. 2009. "Si sobreviviste, por algo habrá sido: Obediencia y (des) responsabilidad en los procesos genocidas". Entrevista de Mauricio Bruno publicada en *La Diaria*, Uruguay, el 2/10/2009. Disponible en: <http://ladiaria.com.uy/articulo/2009/10/si-sobreviviste-por-algo-habra-sido/>

JELIN, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI Editores.

JIMENO, Myriam. 2011. "Después de la masacre: la memoria como conocimiento histórico". *Cuadernos de Antropología Social* Nº 33, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA:39-52. Disponible en:

<http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n33/n33a02.pdf>

LANDI Gustavo, Clara APREA y Milagros APREA NARDO. 2010. "El problema de la tierra en los valles calchaquíes. *XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. San Fernando del Valle de Catamarca, 10 al 13 de agosto de 2011.

LENTON, Diana. 2009. "Políticas del Estado *indigenista* y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno neuquino en tiempos del desarrollismo". Revista *Sociedades de paisajes áridos y semi-áridos*, Año 1, Nº 2, Río Cuarto, Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

LENTON, Diana. 2013. "Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena". *Identidades*, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia, Universidad Nacional San Juan Bosco, Comodoro Rivadavia.

LONGONI, Ana. 2007. *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires, Grupo Norma.

MEDINA, María Clara. 2000. "Un recorrido del pasado a nuestra historia: el relato de vida como documento histórico". En: Barbieri, Mirta (comp.), *Los relatos de vida en la investigación social*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto:23-36.

MORA CURRIBAO, Maribel. 2007. "Identidad mapuche desde el umbral, o a búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa". En: Zapata,

Claudia (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito, Abya Yala:29-44.

MORIN, Françoise y Bernard SALADIN D'ANGLURE. 1997. "Ethnicity as a Political Tool for Indigenous Peoples". En: Govers C. y H. Vermeulen (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*. Londres, Macmillan Press Ltd.

MUZZOPAPPA, Eva. 2000. *Metáforas estratégicas. El concepto de cultura en el ámbito de la seguridad*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, UBA.

RAMOS, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje*. Buenos Aires, EUDEBA.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Tinta Limón.

SERBIN, Andrés. 1981. "Las organizaciones indígenas en Argentina". *América Indígena*, vol. XLI, Nº 3, México.

ZAPATA, Claudia. 2007 (comp.). "Introducción". En: *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito, Abya Yala.

Prensa

8300 Web, Neuquén, 7/6/12.

Así, Buenos Aires, 23/2/1973

El Tribuno, Jujuy, 13/5/2013.

La Diaria, Montevideo, 2/10/2009.

La Gaceta, San Miguel de Tucumán, 15/12/73 y 26/12/73.

Documentos

Actas Segundo Parlamento Indígena Nacional "Eva Perón", 9 al 15/7/1973 (m.s.).

Avelino Bazán, "Voces del socavón". Edición del Ministerio de Educación de la Provincia de Jujuy y de la Universidad Nacional de Jujuy, 2012.

Avelino Bazán, "El por qué de mi lucha". Edición de la Jefatura de Gabinete de Ministros, Presidencia de la Nación, 2011.

Juan M. Raone, "Cómo vi el Segundo Parlamento Indígena Nacional Eva Perón", julio 1973.

Segundo Froilán Ruiz, Segundo Parlamento Indígena Nacional "Eva Perón". Comunicado de Prensa 9/7/1973.

Entrevistas.

Asunción Ontiveros Yulquila, San Telmo, octubre 2005 y abril 2014.

Eulogio Frites, Villa Riachuelo, febrero 2007.

Nilo Cayuqueo, Caballito, marzo 2008.

Juan Mario Raone, octubre 2009.

Luis Dionisio, San Salvador de Jujuy, octubre 2013.

José Gerónimo, Amaicha del Valle, marzo 2014.

Olga Ovalle de Bazán, Termas de Reyes, mayo 2014

Raúl Sajama, San Salvador de Jujuy, mayo 2014.

Carlos Trejo, El Aguilar, mayo 2014.

Donato Cachambi, San Salvador de Jujuy, mayo 2014.

Eduardo Buamscha, San Martín de los Andes, julio 2014.