

## DEL NO-EVENTO AL GENOCIDIO. PUEBLOS ORIGINARIOS Y POLÍTICAS DE ESTADO EN ARGENTINA

*Por Walter Delrio*

### RESUMEN:

Este texto estudia las estrategias discursivas hegemónicas para la representación de la “campana al desierto” y el exterminio y desplazamiento de los pueblos originarios en la segunda mitad del siglo XIX en Argentina. Asimismo, contraponen esas estrategias a la memoria colectiva de los pueblos originarios y discute la aplicabilidad de la noción de genocidio a tales sucesos.

### ABSTRACT:

**From no-event to genocide.  
Aboriginals and state policy in  
Argentina**

This article studies the discursive hegemonic strategies used to represent the “Conquest of the Desert” and the attempt to exterminate and relocate the aboriginals from Patagonia in the second half of the nineteenth century in Argentina. At the same time, it opposes the collective memories of the aboriginals to the aforementioned hegemonic representations. Finally, it discusses the possible use of the notion of genocide to these events.

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa),  
Universidad Nacional  
de Río Negro,  
CONICET

RECIBIDO: 07/10/10  
ACEPTADO: 15/12/10

**PALABRAS CLAVE:** *genocidio, campaña al desierto, Patagonia, Pampa, pueblos originarios, Argentina.*

**KEYWORDS:** *genocide, Patagonia, Pampa, aboriginals, Argentina, Conquest of the Desert.*

En mis primeros trabajos de campo en comunidades mapuche-tehuelche en el área norte de Patagonia, una de las preguntas centrales era respecto de las campañas de conquista estatal que se habían desplegado en la región entre 1878 y 1885. Tras haber realizado un trabajo previo de búsqueda en archivos, bibliotecas y hemerotecas, consideré que era un buen momento para cotejar la información obtenida con la memoria oral y al mismo tiempo llevar a cabo un trabajo de devolución en dichas comunidades de aquel material obtenido. Esperaba encontrar un relato significativo con respecto a las campañas militares, pero encontramos que estas se diluían, como tema, en otros relatos sobre los “sacrificios de los abuelos”, las penurias y los itinerarios que éstos debieron padecer en un momento de suma confusión y para poder conseguir tierras en donde finalmente poder establecerse con los suyos. Las caras de los agentes causantes de dicha situación eran borrosas, así como la presencia de las fuerzas armadas estatales. Por el contrario, la identificación de los ante-

pasados y de la comunidad actual como “argentina” parecía reproducir miradas y discursos ajenos, pero que, al mismo tiempo, claramente eran ejecutadas como discurso propio.

No sería sino años después cuando en conversaciones informales y luego entrevistas empecé a compartir otro tipo de historias. Éstas, si bien también versan sobre el sacrificio de los antepasados, son historias tristes y se alejan de aquel relato fundacional de las comunidades actuales en su relación con la argentinidad. Expresan las experiencias de los abuelos transmitidas en contextos de dolor, como un legado y enseñanza para las siguientes generaciones. Estos *ngtram* –historias verdaderas o género veritativo del *mapuzugun*– eran recordados cuando se juntaban los abuelos y aún hoy, como entonces, frecuentemente son contados entre lágrimas. Sus marcas de apertura y cierre suelen ser “sabía llorar la abuela cuando contaba”, “cómo lloraban cuando se juntaban y contaban”, entre otras. Estas historias tristes forman parte también de las memorias de quienes las recibieron y transmitieron y que las vuelven a enmarcar en tanto “eso lo oí yo”.

No obstante, en la construcción de la historia provincial en Chubut –en la Patagonia argentina, donde muchas de estas historias fueron escuchadas–, para la elaboración de los currícula y manuales escolares, guiones de museos, selección de sitios,

artefactos y eventos patrimoniales y sus respectivos circuitos turísticos, estos recuerdos no han sido tenidos en cuenta. Por el contrario, sí se ha utilizado como fuente otro tipo de memorias, particularmente aquellas pertenecientes a los llamados “antiguos pobladores”: los colonos galeses que hacia la década de 1860 habían empezado a arribar desde Europa. Luego de permanecer en la oralidad por cierto tiempo, estas historias puestas por escrito por sus descendientes han sido consideradas como un insumo para los historiadores.

Una de estas historias de los pioneros galeses refiere un episodio de fuga de un pequeño grupo de exploradores, que hacia 1884 fue perseguido –sin motivo explicitado– por la gente del *lonko* Foyel. Los europeos fueron asesinados y descuartizados por sus perseguidores, a excepción de John Daniel Evans, quien logró escapar gracias a su caballo malacara, que saltó una gran grieta. Pero es en la misma crónica de Evans donde se describe un campo de concentración en Valcheta, en plena meseta riongerina, donde luego de las campañas de 1878-1885 el gobierno había concentrado la mayor parte de la población originaria sometida. El galés describe Valcheta como una gran área con espacios en los cuales, rodeados de alambrados de tres metros de alto, los indígenas deambulaban y morían de hambre al rayo del sol bajo la mirada de sus guardias militares. Esta

última historia ha sido hasta no mucho tiempo atrás excluida de cualquier relato histórico, mientras que la primera ha sido reiterada una y otra vez, no sólo en los libros de texto y las efemérides provinciales, sino que el mismo caballo malacara posee un mausoleo y el sitio supuesto de su salto una marca conmemorativa, formando parte ambos de los circuitos turísticos de la provincia.

Esto evidencia, en primer lugar, la posibilidad dispar que han tenido una y otro tipo de memorias para acceder a formar parte del *corpus* hegemónicamente legitimado al momento de elaborar relatos de origen provincial y nacional; en segundo lugar, se expresan los recortes que sobre las mismas memorias se han venido efectuando –recortes que tienen, como veremos, su correlato con aquellos realizados en la separación de los campos disciplinares en nuestro país–; y en tercer lugar, que el resultado de estas operatorias ha sido no sólo el silenciamiento de determinados hechos sino de otras claves de lectura de los mismos.

En efecto, si entendemos que la memoria transmite claves de lectura heredadas de generación a generación –más que descripciones fácticas–,<sup>1</sup> las memorias orales no son, entonces, tan sólo “versiones indígenas de los

---

1. Se trata de claves de contextualización, según la terminología de Gumperz, 1991.

mismos hechos”, sino de otros “hechos” y desde otras experiencias sociales. Con respecto a estos index históricos,<sup>2</sup> me interesa aquí abordar dos aspectos.

En primer lugar, los principales eventos narrados como “historias verdaderas” que remiten a una experiencia de sufrimiento, tristeza y locura. Estos *ngtram* transmiten una experiencia social precisa y triste; más allá de la literalidad, lo que estas historias implican es que “se lloraba al recordar”. Por medio de la memoria se pudieron reconocer lugares y prácticas, lo que permitió dirigir esfuerzos de grupos de investigación en los últimos años para darle profundidad documental a la narración histórica.<sup>3</sup> En efecto, la memoria social señalaba que algo había sucedido y que esto formaba parte de la “historia no

contada”<sup>4</sup>. El evento tenía una densidad que evidentemente para nosotros aún no tenía ni visibilidad ni sentidos.

En segundo lugar, me detendré en los agentes y los mecanismos operados tanto en los procesos de selección y circulación de las memorias hegemónicamente legitimadas como en sus claves de lectura, en tanto pistas de contextualización de la memoria social, con el objeto de analizar cómo se condensan en las representaciones las agencias históricas. Finalmente, me gustaría compartir algunas reflexiones con respecto al modo en que nuestras propias elecciones teórico-metodológicas, con respecto al estudio del caso del sometimiento e incorporación de los pueblos originarios a la matriz estado-nación-territorio, se relacionan y forman parte, en uno u otro sentido, de los procesos de legitimación social de la memoria.

### Del no-evento al relato

A menudo, en los talleres de perfeccionamiento docente para los diferentes niveles de enseñanza organizados por la *Red de Investigaciones en Genocidio y Política Indígena en Argentina*, los participantes coin-

2. Benjamin, 1969, cit. en Ramos 2010.

3. Me referiré aquí en gran parte a los avances de los proyectos de investigación que hemos venido co-dirigiendo con la Dra. Diana Lenton: *Memorias y Archivos sobre el genocidio. Sometimiento e incorporación indígena al estado-nación*, Secretaría de Investigaciones, UBACYT F810, FFyL, UBA, y con la Dra. Diana Lenton y el Dr. Diego Escolar: *Genocidio, diáspora y etnogénesis indígenas en la construcción del estado nación argentino*, Pict 2006-01591, Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.

4. Mauricio Fermín, *Vuelta del Río*, 2005.

ciden en la siguiente afirmación: como sociedad, carecemos de imágenes para pensar en una historia que involucre a los pueblos originarios en la historia nacional, a excepción de la imagen del “indígena malonero”. Éste es fácilmente evocado en representaciones visuales mediante el recuerdo de obras pictóricas como las de Rugendas o De la Valle –u otras similares–, en las que aparecen hordas saqueando estancias y arrastrando a mujeres cautivas. Por otro lado, estas imágenes son asociadas con el cuadro del pintor Juan Manuel Blanes –realizado por encargo del gobierno nacional– que representa el arribo del general Julio A. Roca y su ejército al Río Negro en el marco de las llamadas “campañas al desierto”. En efecto, como sociedad evocamos estas imágenes –utilizadas para celebrar el evento de estas campañas– y no disponemos de otras para pensar una historia previa o posterior a dicho momento.<sup>5</sup>

5. Hace ya algunos años, y como respuesta en gran medida a esta observación compartida de la historia de los pueblos originarios como un no-tema en la matriz estado-nación-territorio, surgió la idea de conformar un equipo de investigación que reuniría a docentes, investigadores y estudiantes de las carreras de Ciencias Antropológicas e Historia, inicialmente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Al proyecto de investigación

No hace mucho tiempo, una de las premisas que se manejaba entre quienes investigaban el proceso de relación entre sociedad hispano-criolla y pueblos originarios con posterioridad a las “campañas al desierto” era la que postulaba la inexistencia de una política de estado hacia la población originaria luego de dicho evento. Así, las medidas gubernamentales tomadas en relación a dicha población se suponía que constituirían medidas puntuales para casos puntuales.<sup>6</sup> En su mayor parte, aunque en un número global reducido, estas medidas comprendían la entrega de tierras a caciques y sus familias. Esto producía un efecto “empate” ya que es bien sabido que las campañas también implicaron entregas de tierra tanto a los militares participantes como para quienes habían adquirido bonos para el financiamiento de las campañas. Esta visualización del “resultado” de la conquista posibilitaba, por un lado, representarla como evento incruento y, por el otro, minimi-

académica le siguió la formación de la *Red* antes mencionada, destinada a la transferencia y divulgación de la producción científica hacia sectores interesados en la misma. Fundamentalmente esta Red está integrada por docentes, documentalistas, periodistas, estudiantes universitarios y miembros de organizaciones y comunidades de los pueblos originarios.

6. Briones y Delrio, 2002.

zar, por ejemplo, cualquier impacto significativo con respecto a la utilización de la población originaria como fuerza de trabajo, para lo que se argumentaban razones cuantitativas. En efecto, se sostenía que se trataba de relativamente pocos (reforzamiento del supuesto de “desierto” atribuido al área a incorporar por parte de la clase política de aquel contexto histórico) y que los pocos sobrevivientes –resultantes de una mezcla de choque biológico y enfrentamientos militares– o bien habrían huido a Chile (reforzándose el supuesto de extranjería también atribuido en el mismo contexto) o se habrían “refundido” entre la población criolla (término presente en el discurso del mismo general-presidente Roca). Estos supuestos reforzaban aún más a las campañas de conquista del desierto como evento epitomizante del proceso de consolidación del estado nacional.<sup>7</sup> En las distintas comunidades mapuche y tehuelche aquel evento de las “campañas” es, por el contrario, reconocido como el *awkan*, o el malón de los *winka*.<sup>8</sup> No son los “expedicionarios” sino “los que venían matando” quienes –a la población originaria– “los tenían encerrados como animales” o quienes se ensañaban con el castigo y la tortura

en las extensas marchas a pie, aquellas que son recordadas como experiencias vividas por los abuelos.

Las memorias sobre este momento inmediato al *awkan* recorren y se despliegan sobre una nueva parcelación del espacio en la que los puntos de referencia serán los pueblos y ciudades *winka*, los fuertes y campamentos militares y los campos y marchas “de la muerte”.<sup>9</sup> En diferentes comunidades a lo largo de la Pampa y la Patagonia, las contadas sobre el tiempo de los “abuelos” refieren tanto a desplazamientos y pérdidas inmateriales y materiales (posesiones, personas, lugares sagrados, paz, tranquilidad, etc.) producto de la persecución de los “expedicionarios”, como a lugares específicos y reconocibles de matanzas (“el corral donde los mataban a todos”), de concentración como “Valcheta” o “Choele Choel”, entre otros. A estas concentraciones les continúa la deportación a lugares lejanos donde se dividieron a las familias –“el cuartel del Retiro”, la isla Martín García–, la huida de aquellos centros de detención y la nueva marcha sin rumbo hasta la localización en los nuevos espacios de la actual comunidad.

7. Landsman y Ciborski, 1992; Briones y Delrio, 2009.

8. Malvestitti, 1999.

9. Denominación que aparece en numerosos relatos que atesoran las experiencias sociales de la época según integrantes de las actuales comunidades mapuche-tehuelche.

Las matanzas cometidas durante y posteriormente a la realización de las campañas de conquista han sido frecuentemente invisibilizadas. En algunos casos fueron descritas por la documentación oficial como acciones de guerra, tal el caso del supuesto combate en el Genoa, Chubut, en octubre 1884.<sup>10</sup> Esta masacre, por ejemplo, dio por terminada la negociación iniciada por el *lonko* Foyel para acordar la presentación de las familias que representaba. Luego de estos “enfrentamientos”, sometidos y presentados, eran trasladados a lugares de concentración o de exterminio. La condición de estos prisioneros era de excepción de cualquier derecho como persona. A modo de ejemplo, Clemente Onelli recordaba sobre estas primeras reducciones de prisioneros:

*“A la orilla del Limay se tiraban al día al río 15 o 20 prisioneros cuyas cabezas, flotantes en el agua, servían de blanco a los revólveres de un teniente y un alférez, que a la presencia de sus soldados se esmeraban en hacer mayor número*

*de puntos en esas cabezas movilizadas”.*<sup>11</sup>

En los *ngtram*, se manifiesta esta experiencia de los abuelos con respecto a quienes venían matando a la gente:

*“Cuando un pariente de mi abuela se escapó de allá de la guerra y el salvó, lo dejaron herido pero se salvó, dice que cuando vio que se retiraron un poco los que andaban matando gente se rodó por allá donde había un canalcito y se metió ahí, fue rodando. Y después cuando al rato aparecieron de vuelta otra vez y dice que ‘ahora no me salvo, ahora me van a matar’ dice que venían a recorrer los matones, encontraron otros muertos, como diez muertos dice que había y él estaba calladito, arrulladito, pasaron al lado de él y no le vieron nada”.*<sup>12</sup>

Quienes sobrevivieron al momento del sometimiento o, como vimos para el caso de Foyel, de la misma presentación, fueron obligados a marchar a los sitios establecidos para la concentración:

*“Contaba la abuela que los habían agarrado los... los de antes... cuan-*

10. El mismo consistió en un ataque sorpresivo durante el amanecer por parte de las fuerzas del Teniente Enseis sobre el campamento del *lonko* Foyel. La escena de esta masacre es descrita por Luis Fontana (1886, p. 93) un par de años después.

11. Clemente Onelli, artículo publicado en *El Diario*, s/f, AGN, Sala VII, Fondo Onelli, Tomo II, p. 51.

12. Mauricio Fermín, *Vuelta del Río*, 2005.

*do hubo los cautivos, nosotros éramos jóvenes, cuando nos contaba, solía llorar la abuela [A su abuela la hicieron cautiva de 10 años]. Una tropa como animales se lo llevaban. El regimiento le llevaba, contaba que lo habían todo, como un animal, cuando hubo ese cautivo, cansaba la señora, cuando no podía más le cortaban las tetas”.*<sup>13</sup>

*“La vieja [la viuda de José Torres] me explicó una vuelta que ellos estaban en el mismo Apeleg [...] en la confluencia, ahí dice que lo agarraron; y ahí lo arriaron todo; habían como sesenta cuando lo agarró la policía; [...] entonces no hicieron muerte ninguno y lo arriaron nomás, los llevaron para Trelew. [...] de Senguer a Trelew [...] caminando de a pie, parte, alguno a caballo, y así. Y ahí dice que al que cansaba alguno, y lo sacaban el sable y le cortaban el garrón; y se quedaba sentao y ahí se moría y lo dejaban, y lo otro iban siguiendo adelante nomás. Dice que lo trataban igual que un animal; ella, la vieja, por eso largó a llorar y no lo quise hablar más. Lo que dice... ella dice.. un hermano de ella se cansó, no podía caminar y lo pegaron un sablazo, no pudo caminar ése; entonces agarraron el sable y*

*lo cortaron el garrón, atrás, un hachazo así. Ese ... entonces la vieja empezó a llorar y esto no lo quise conversar más”.*<sup>14</sup>

Los centros de detención y concentración a menudo fueron desestimados por la historiografía al ser asimilados con la existencia de la figura de los “indios amigos”, que formaban parte de las tropas auxiliares tanto en el momento previo a las campañas de conquista (1878-1885) como durante las mismas. De hecho, algunos grupos sometidos o presentados en su desarrollo fueron incorporados como tales, en calidad de baquianos, guías y tropa.<sup>15</sup> Estos, junto con sus familias, residían próximos a los fuertes y fortines. No obstante, lo que es recordado en los *ng-tram* es otro tipo de concentración también próxima a los asentamientos militares, porque en efecto estaban bajo su vigilancia. Catalina Antilef, pobladora recientemente fallecida de Futahuao, Chubut, relataba:

*“Ay... Para que le voy a contar, porque a mí me contaba mi abuelita, porque ellos se escaparon de la guerra, pobrecita sabía llorar mi abuelita, sabía llorar cuando se acordaba. Ella dice que se escaparon allá cuando los tenían a todos*

13. Laureana Nahueltripay, Cushamen, 1997.

14. Félix Manquel, en Perea (1989, p. 66).

15. Al respecto, ver Fotheringham, 1970.



*como animales, dice que los juntaban, los tenían como para toreo. Una galleta le solían dar a la semana... sabía llorar mi abuelita, lloraba, se acordaba. Y cuando se juntaban todos esos ancianos que se escaparon que vinieron de la guerra se conversaban ellos y lloraban cuando se acordaban se juntaban cuando había señalada y se largaban a conversar.”*

Fue en este tipo de concentraciones donde fue destinada la mayor parte de la población originaria sometida o presentada. Algunos de estos sitios son recordados con los nombres actuales de los parajes. Otros también son mencionados en otro tipo de fuentes, como las memorias escritas de los misioneros salesianos, de los nuevos pobladores que se asentaron en la región o los partes militares. Allí también aparecen episodios de concentración de personas, por ejemplo en Fortín Castro, hacia febrero de 1884;<sup>16</sup> Chichinales por lo

menos desde 1885,<sup>17</sup> y Valcheta.<sup>18</sup> Todos ellos ubicados en la actual provincia de Río Negro. En cuanto al actual territorio de Neuquén, el padre Domingo Milanésio aseguraba que en la región cordillerana había 20.000 indios agrupados.<sup>19</sup> Con respecto a Valcheta, tanto la memoria social como la documentación de archivo permiten suponerlo como el centro más importante en cuanto al número de personas que fueron tras-

16. Allí fueron concentradas 300 personas de las tribus de los caciques Andrés Pichaleo y Juan Sacamata (Garofoli, José *Datos Biográficos y Excursiones del P. Milanésio*, p. 74; Archivo Salesiano Inspectoría Buenos Aires (ASIBA), indígenas 201.2).

17. El padre Pedro Giacomini refería la presencia de 20 familias del cacique Coñuel en Chichinales (Giacomini, Pedro, *Misiones de la Patagonia*, p. 59). También sería el lugar de concentración de más de mil personas hacia 1886 cuando los salesianos Cagliero, Remotti y Panaro realizan una extendida visita a la gente de Ñancuche y Sayhueque, por entonces prisioneras del ejército en aquel punto (Garofoli, José, *op. cit.*, p. 169; ASIBA, indígenas C. 201.4 doc. 60). Chichinales aparece en un relato registrado por Lehmann-Nitsche (1938) como el sitio de concentración de Sayhueque.

18. El caso de Valcheta es el más significativo tanto por el número de personas que habría implicado, como por su mención repetida en distintas narraciones mapuche-tehuelche en el área patagónica, que refieren a dicho asentamiento como un lugar de concentración, tortura y muerte. De las distintas versiones se desprende que por lo menos funcionó hasta mediados de la década de 1890.

19. Giacomini, Pedro, *op. cit.*, p. 99.

ladadas allí. Es precisamente John Daniel Evans quien lo describe:

*El camino que recorriamos era entre toldos de los indios que el gobierno había recludo en un reformatorio. En esa reducción creo que se encontraba la mayoría de los indios de la Patagonia. El núcleo más importante estaba en las cercanías de Valcheta. Estaban cercados por alambre tejido de gran altura, en ese patio los indios deambulaban, trataban de reconocernos, ellos sabían que éramos galenses del Valle del Chubut. Algunos, aferrados del alambre con sus grandes manos huesudas y resacas por el viento, intentaban hacerse entender hablando un poco de castellano y un poco de galés: 'poco bara chiñor, poco bara chiñor' (un poco de pan señor). (...) Al principio no lo reconocí, pero al verlo correr a lo largo del alambre, con insistencia gritando 'bara, bara' me detuve cuando lo ubiqué. Era mi amigo de infancia, mi hermano del desierto con quien tanto pan habíamos compartido. Este hecho me llenó de angustia y pena mi corazón. Me sentía inútil, sentía que no podía hacer nada para aliviar su hambre, su falta de libertad, su exilio, el destierro luego de haber sido el dueño y señor de las extensiones patagónicas y estar reducidos en este pequeño predio.*

*Para poder verlo, y teniendo la esperanza de sacarlo, le pagué al guardia 50 centavos que mi madre me prestó para comprarme un poncho, el guarda se quedó con el dinero y no me lo entregó. Si pude darle algunos alimentos que no solucionarían la cuestión. Tiempo más tarde regresé con dinero suficiente dispuesto a sacarlo por cualquier precio y llevarlo a casa. Pero no me pudo esperar: murió de pena al poco tiempo de mi paso por Valcheta.<sup>20</sup>*

El hecho que algunos de estos campos de concentración eran visitados por los salesianos en sus misiones volantes y que, en efecto, existió una diversidad de casos y condiciones en las cuales la población originaria fue en algunas oportunidades incorporada a las mismas fuerzas militares, no debería volver invisible el que muchos de estos lugares de concentración fueron, en efecto, campos de muerte. No por sus condiciones de hacinamiento sino porque el destino de los mismos no era otro que la ejecución de los concentrados.

*Decían como los ataban, cuando los arreaban, dice que arreaban las personas las que iban así embara-*

20. Evans, Clery, *John Daniel Evans*, Chubut, El Molinero, 1994, pp. 92-93, citado por Fiori y De Vera, *Trevelin, un pueblo en los tiempos del molino*, Trelew, 2002, pp. 24-25.

*zadas cuando iban teniendo familia le iban a cortar el cogote del chico y la mujer que tenía familia iban quedando tirao, los mataban. Venían en pata así a tamango de cuero de guanaco, así decía mi abuela. Los llevaban al lugar donde los mataron a todos, de distintos lados, los que se escaparon llegaron para acá. Dios quiera que nunca permita eso de vuelta.*<sup>21</sup>

Los relatos refieren al momento en que los abuelos pudieron escapar de estos centros de detención. La huida es penosa y en condiciones terribles. No sólo por la condición física de las personas, sino por el escenario que encuentran. Éstas son también las historias de las mujeres que perdieron el juicio, que se “volvieron locas”. Ana Ramos analiza estas historias señalando que expresan aquello que no puede ser dicho sino a través de la descripción del trauma y trastorno en el cuerpo y razón de estas mujeres.<sup>22</sup> Se trata de lugares de la memoria social, las historias de estas mujeres que deambulan y arriban al espacio de la nueva comunidad (algunas reconocidas como familiares, otras anónimas) son parte fundante de la misma en un contexto de desplazamiento. Estas historias expresan, a través de la locura de estas mujeres,

lo que no puede ser dicho en aquellas otras historias fundacionales de las actuales comunidades y que hacen referencia a la condición de “argentinos” de sus fundadores y descendientes.

El contexto social descrito en los *ngtram* da cuenta de la pérdida de vínculos. Una pérdida caracterizada principalmente por la separación de los niños de sus familias. Es el momento en el que nuevos lazos se crean al adoptar huérfanos, pedir niños cautivados o rescatarlos de las manos de los soldados.

*Mi abuela salió así de noche, con otra compañera se escapó de la guerra porque los tenían juntos dice que los pastoreaban como animales, los vigilaban, de tantos que había por ahí salía alguno, de alguna manera se escaparían. Disparaban para un lado. Ella me sabía conversar todo, lloraba, después volvía a conversar, mi abuelita. (...) cuando la sacaron dice que era chiquita cuando pasaron primero, pasaban eso que sacaban los chicos, quitaban a los chicos; y la madre de ella dice que la querían llevar y no la llevaron porque antes se ponían una que le llaman el killa, un killa, una cosa ancha, dice que ella estaba sentada y la puso debajo de un killa, la madre de ella y pasaron así dice que le querían levantar a ella a la rastra*

21. Catalina Antilef, Futahuao, Chubut, 2005.

22. Ramos, Ana, 2010.

*y no se levantó la madre de ella, porque la tenía abajo. Así sabía conversar mi abuela pobrecita. Ella fue cautiva, la abuela mía era cautiva, argentina, y después cuando lo cautivaron vino a salir después. ... ahí, se vino a salir, disparó, salió, se vino para acá, e hizo familia. Solía llorar mi abuela.*<sup>23</sup>

Las experiencias en el nuevo espacio social fueron disímiles. En algunos casos la población originaria fue destinada, como fuera dicho, a servicios auxiliares de las fuerzas armadas o como cuerpos armados; en otros pocos casos algunos colectivos –considerados como “tribus”– fueron utilizados como elementos de “demarcación territorial” y se las situó en lugares clave para cumplir función de vigilancia o de apoyo a la tropa.<sup>24</sup> La inmensa mayoría, no obstante, fue expropiada de sus bienes materiales, concentrada y deportada a la ciudades para ser utilizada como fuerza de trabajo para el servicio doméstico, la policía y las industrias subsidiadas por el estado nacional, como la azucarera en Tucumán y la vitivinícola en Cuyo. Miles de prisioneros indígenas oriundos de las actuales provincias de Chubut, Río Negro, La Pampa, Neuquén y el sur de Mendoza fueron, durante las décadas

de 1870 y 1880, trasladados forzosamente a distintas provincias argentinas.

El traslado a Mendoza de población indígena prisionera a partir de las campañas militares en la Patagonia, por ejemplo, fue masivo entre 1879 y 1887.<sup>25</sup> El obispo Giovanni Cagliero publica en 1887 su crónica de la misión realizada en Chichinales durante los meses de enero y febrero de ese mismo año.<sup>26</sup> Describe a éste como otro centro de concentración de indígenas, de las “tribus” de los caciques Yancuche y Sayhueque, quienes conformarían un numeroso asentamiento de alrededor de 2.400 personas.<sup>27</sup> Estas se encontraban bajo la vigilancia del ejército y debían hasta pedir permiso a las autoridades militares para bolear animales en el campo. Los salesianos apuran su trabajo frente al “justo temor que fueran dispersadas de un día a otro”. En efecto, al poco tiempo de iniciada la misión llegó una noticia que conmovió especialmente a la gente de Sayhueque. El gobierno nacional ordenaba la deportación de 80 familias de la tribu de Sayhueque con destino a una “colonia” en Mendoza, para lo cual éstas tenían que trasladarse dos

23. Laureana Nahueltripay, 1997.

24. Tal el caso de la tribu de Curruhuinca en el lago Lacar.

25. Rusconi, 1961.

26. *Boletino Salesiano* del mes de marzo (versión italiana).

27. Se calculaba unas 1.700 personas de la tribu de Sayhueque y unas 700 de Yancuche.

meses a pie.<sup>28</sup> En éste y otros testimonios de los misioneros se menciona el traslado a pie y al alto grado de movilidad a la que era sometida la población concentrada por las fuerzas armadas. Esto era denunciado por los misioneros como el principal inconveniente para su tarea de evangelización.

La memoria social en diferentes comunidades del área pampeana y patagónica reproduce esta descripción de marchas a pie, donde quienes iban cayendo eran abandonados o simplemente sacrificados por los soldados.<sup>29</sup> Los traslados fueron hacia distintos puntos del país –en particular Buenos Aires fue escala intermedia hacia otras provincias– para la utilización de los prisioneros como fuerza de trabajo.

*“Pero lo agarraron [Sayhueque] todo y los llevaron; los llevaron a la provincia, los llevaron a pie. Los arriaron todo la toldería, los llevaron, los que cansaban los mataban ahí. Los llevaron a Buenos Aires”.*<sup>30</sup>

28. *Bolettino Salesiano* XI-5, Turín, mayo, 1887:55.

29. Nos remitimos a trabajos previos (Delrio, 2005 y 2007). Al respecto, existen también testimonios de los propios sobrevivientes tomados por Carlos Rusconi (Escolar, 2007 y 2008).

30. Avilé, Cushamen, Chubut 1997.

*“A mi abuela la cautivaron y la llevaron a Buenos Aires, se entregaron los viejos de ella y cuando se entregaron dice... como trabajaba esa gente mujeres y niños, meta pala haciendo zanjas dice que cuando lo llevaba el que se cansaba lo mataba ahí y liño, a pata le llevaban a pata, a los muchachitos los mataron por el hacer daño y el juego, se cansaban los muchachitos y los mataban y liño, los ponían a asar igual que a un cordero... Los tenían en Buenos Aires, encerrados, en un regimiento dice que estaban así en guardia de los milicos los encerraban en el cuartel y los sacaban caminando arriando como animal. Hacían campamento donde hacía la tarde nomás”.*<sup>31</sup>

Enrique Perea, médico de la Patagonia, publica en 1989 sus conversaciones con Félix Manquel, quien también describe aquellos sucesos posteriores a la conquista militar:

*“Lo que jode es que uno, años que ya no habla, no? [...] pero uno queriéndose acordar tiempo mío, la forma que hemos andado nosotros, que alcancé conocer [...] Yo me acuerdo cuando conversaba mi padre lloraba cuando se acordaba; la forma que anduvieron ellos... de a pie... los arriaron como anima-*

31. Mauricio Fermín, Vuelta del Río, 2005.

*les así hasta Buenos Aires [...] uno si se cansaba por ahí, de a pie todo, se cansaban lo sacaban el sable lo cortaban en los garrones. La gente que se cansaba e iba de a pie. Ahí quedaba nomá, vivo, desgarrado, cortado. Y eso claro, muy triste, muy largo también; hay que tener corazón porque... casi prefiero no contarlo porque es muy triste [...] un primo de él [de su padre] se cansó, no pudo caminar más, y entonces agarraron lo estiraron las dos pierna y uno lo... lo capó igual que un animal. Y todo eso... a mí me... casi no tengo coraje de contarla”.*<sup>32</sup>

Una buena parte de los entrevistados hizo referencia a lugares como el cuartel del Retiro y la isla Martín García como centros donde se concentraba a las personas para su distribución. El puerto de la Boca también es descrito por la prensa de la época como sitio de distribución.<sup>33</sup> Los proyectos de investigación en curso reconstruyen los itinerarios y modalidades de la concentración, deportación, distribución y utilización de la población originaria sometida como fuerza de trabajo. Los trabajos de Nagy y Papazián, publicados en 2009, analizan el funcionamiento de Martín García como un espacio tanto de utilización de la

fuerza de trabajo indígena como también de disciplinamiento y distribución de la misma a través de los diferentes repartimientos que allí funcionaban (la prisión, el depósito, la escuela, el lazareto, las canteras, el ejército, la marina, la iglesia, el hospital). Al trabajo de Mases, del año 2002, que ha enfocado en los traslados y distribución en Buenos Aires para su utilización como servicio doméstico y trabajo en la marina de la población sometida, se han sumado en los últimos años otros como los de Lenton y Sosa, en 2009, que estudiaron el destino de los deportados hacia la provincia de Tucumán y su incorporación a los ingenios, y los de Escolar, de 2007 y 2008, quien abordó el destino en las provincias de Cuyo y la industria vitivinícola. En todos estos casos la división de familias, la apropiación de menores y el borramiento de su identidad han formado parte central de las investigaciones.

También existen otras líneas de investigación orientadas a la reconstrucción del funcionamiento de los centros de concentración en Pampa y Patagonia, la movilidad estructurada en el nuevo espacio social,<sup>34</sup> de la agencia misionera<sup>35</sup> y de las fuerzas armadas en el período de sometimien-

32. Félix Manquel, en Perea, 1989, p. 7.

33. Lenton, 1994, Mases, 2002.

34. Pérez, 2009, Salomón Tarquini, 2009.

35. Malvestiti y Nicoletti, 2009.

to y años inmediatamente posteriores a las campañas de conquista.

Al momento de escribir este artículo, estos proyectos y líneas de investigación se encuentran en desarrollo. No obstante, algunos acuerdos generales han sido alcanzados. En primer lugar, en cuanto a reconocer la existencia de una política de estado con respecto a la población originaria y la necesidad de hacer visibles procesos que no lo eran en gran medida por el peso específico de los supuestos instalados por la narrativa hegemónica que, como ya hemos dicho, construyó a las campañas al desierto como evento epitomizante en la consolidación estatal.<sup>36</sup> En segundo lugar, la definición de la Convención de la ONU para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio abarca

*“cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir*

*nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo”.*<sup>37</sup>

Hemos coincidido en la factibilidad de la utilización del concepto de genocidio como herramienta para el abordaje del proceso de sometimiento estatal de los pueblos originarios. Consideramos que es posible aplicar este término jurídico de acuerdo a la descripción de dicho proceso basada en el *corpus* documental conformado por la memoria social y los archivos históricos. Aún habría un potencial mayor en la competencia del término en la medida en que exploremos la relación entre ambos tipos de memoria a lo largo del tiempo, desde el momento “epitomizado” de la conquista hasta el presente.

### **Mecanismos de invisibilidad y la construcción del no-evento**

La tesis de Lenton rescata una interesante y reveladora intervención del senador Aristóbulo Del Valle en 1884 en la Cámara Alta del Congreso Nacional. Del Valle sostenía ex-

36. Briones y Delrio, 2009; Delrio et al, 2007.

37. Artículo 2 de la “Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio”, aprobada por la ONU el 9 de abril de 1948.

plícitamente que se había esclavizado al indígena y que cada campaña convertía a las mujeres y los niños en botín de guerra. El senador, no obstante, acusaba de ello no sólo al gobierno sino a la opinión pública por su complicidad:

*“Hemos reproducido las escenas bárbaras, –no tienen otro nombre– de que ha sido teatro el mundo, mientras ha existido el comercio civil de los esclavos. Hemos tomado familias de los indios salvajes, las hemos traído a este centro de civilización, donde todos los derechos parece que debieran encontrar garantías, y no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen, no ya al hombre civilizado, sino al ser humano: al hombre lo hemos esclavizado, a la mujer la hemos prostituido; al niño lo hemos arrancado del seno de la madre, al anciano lo hemos llevado a servir como esclavo a cualquier parte; en una palabra, hemos desconocido y hemos violado todas las leyes que gobiernan las acciones morales del hombre”.*<sup>38</sup>

La calificación como “crimen de lesa humanidad” de las distintas medidas tomadas por el gobierno y la sociedad civil hacia la población originaria sometida formaba parte de los discursos del mismo contexto de

38. Citado en Lenton, 1994, p. 99.

las campañas de 1878-1885.<sup>39</sup> Quienes utilizaron esta categoría citaban como ejemplos a episodios que presumían conocidos por el conjunto de los ciudadanos. No obstante, no fue esta interpretación la que se impuso como hegemónica en relación a la descripción de las políticas de sometimiento e incorporación indígena.

En efecto, al analizar las mediaciones en la representación del contexto de las campañas por parte de las narrativas hegemónicas, una paradoja resulta de sopesar lo significativos y fuertes que han sido los episodios narrados por los *ngtram* tanto para la memoria indígena, pero también para la consolidación del mismo estado y el beneficio económico de amplios sectores, mientras que han devenido a lo largo del tiempo y durante más de un siglo en un

39. Ver, por ejemplo, las notas editoriales del diario *La Nación* del 16 de noviembre de 1878 y días subsiguientes en relación con los sucesos de Pozo del Cuadril, en los cuales se acusa al comandante de frontera Rudecindo Roca, hermano del por entonces ministro de Guerra Julio Roca, de haber detenido a un grupo de ranqueles que se dirigían a Río Cuarto a comerciar –amparados por tratados recientemente firmados con el gobierno– y fusilado a 60 guerreros en un corral. Como sostiene Lenton, 2005, el contingente detenido será ofrecido como mano de obra a estancieros tucumanos.



no-evento. ¿Cuál ha sido –y es en gran medida aún– la mediación que permitió en todo caso que estos hechos fueran tan asimilables? ¿Cuáles fueron las agencias que operaron y los mecanismos empleados? El que se constituyeran durante tanto tiempo como un no-evento es, en definitiva, una muestra de la capacidad performativa de la categoría de “indígena malonero” para construir excepciones. El efecto representacional de esta categoría es el de la minimización (por ser pocos, de otro lado, en definitiva de otro estado, y por ser inferiores) de los sujetos y colectivos que engloba.

Aquí me referiré solo a algunos de los mecanismos a través de los cuales la violencia se extendió también en términos de historia, narrativa y performance,<sup>40</sup> con el objeto de empezar a pensar la articulación de agencias estatales y no-estatales en este proceso y los modos en que la gente se enfrenta para responder y recordar el genocidio.

El museo, el manual de lengua y la colección folklórica permiten trazar una de las narrativas más extendidas en relación con la construcción hegemónica de la capacidad civilizadora y modernizante del estado. Estos, en tanto proyectos del naturalista, el militar devenido en etnó-

grafo y la folklorista, poseen distintos objetivos pero, al mismo tiempo, han sido mecanismos performativos de la idea de que las campañas al desierto fueron el último eslabón de una cadena que queda separada entre el tiempo pasado (el del mundo indígena) y el presente y futuro del estado-nación civilizado. Los indígenas en este último sólo pueden ser considerados como un remanente en extinción. Se constituyen por lo tanto en elementos de una narrativa que fomenta un régimen de silencio o de olvido acerca de los eventos, pues intenta fortalecer la identidad política nacional al crear instituciones emotivas y discursos sobre recuerdos que vinculen a sus seguidores mediante una experiencia compartida.<sup>41</sup> La constitución de estos campos de visión es fundamental, ya que construyen el aparato de verosimilitud. El relato historiográfico nacionalista, definido aquí ampliamente como cualquier tipo de relato destinado a hacer visible una comunidad imaginada en términos naturalizados de un estado, una nación y un territorio, nos permite analizar el modo en que dicho aparato ha venido operando no sólo sobre la construcción del “pasado a ser preservado” sino también sobre la memoria social, en tanto prácticas de disciplinamiento.

40. Taussig, 1984; O’Neil y Hinton, 2009.

41. White, 2005.

### *El pasado a ser preservado*

El museo es sin dudas un espacio importante en la construcción de los relatos hegemónicos de nación. Especialmente el Museo Nacional de Historia Natural de la ciudad de La Plata ha sido analizado como un icono de esta forma de construir –en términos de “resguardo”– una historicidad científica de la ancestralidad de la nación argentina.<sup>42</sup> Su primera muestra central estaba constituida por la exhibición de mil cráneos, muchos de ellos provenientes de la donación de Estanislao Zeballos (fruto del saqueo sistemático de tumbas realizado durante las campañas militares de 1878-1885), y 80 esqueletos distribuidos en una extensa vitrina de dos niveles de altura. La secuencia permitía recorrer con la mirada desde restos neandertales hasta conocidos y recientemente fallecidos pobladores de las Pampas y la Patagonia, pasando por integrantes de distintos pueblos americanos.

Personas indígenas contemporáneas, muchas de ellas participantes forzados en la edificación del mismo museo,<sup>43</sup> estaban allí en las vitrinas,

construidas como “pasado” –piezas patrimoniales del museo– al mismo tiempo que eran explicadas como parte de una lógica de evolución y como piezas del patrimonio de una historia natural. Esta naturalización de la diferencia sociocultural ha operado hacia la despolitización de las prácticas genocidas y medidas gubernamentales contemporáneas a su misma construcción.<sup>44</sup>

De forma complementaria el Museo de Historia Nacional de la ciudad de Buenos Aires incluiría sólo en los últimos años un pequeño rincón –próximo a la entrada de su recorrido cronológico– destinado a las antigüedades indígenas. Esta especie de “obligación” de incorporar lo indígena como “antecedente” es bastante reciente y hoy está extendida en la mayoría de los museos históricos a lo largo del país. No obstante, rara vez aparecerá lo indígena más allá de ese punto inicial en la cronología. La explicación de la desaparición del

---

La Plata: *Fueguinos en el museo de La Plata: 112 años de ignominia; Iconografía: Los prisioneros de la campaña del Desierto, de la Isla Martín García al Museo de La Plata, 1886; e Identificación y restitución de restos humanos de las colecciones del Museo de la Plata.*

42. Véase Andermann, 2007.

43. Al respecto es muy ilustrativo el trabajo desarrollado por el Grupo Universitario de Investigaciones en Antropología Social, formado por estudiantes de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de

44. Tomamos esta idea de los trabajos en común y compartidos en el GE-APRONA, Grupo de Estudios en Aboriginalidad Provincias y Nación, Inst. Cs. Antropológicas, UBA,

mundo indígena también encuentra en términos de la historia política su justificación coyuntural. En efecto, las hipótesis de la transformación y extinción indígena por la incorporación de elementos europeos han sido dinamizadas por la teoría conspirativa en contra del estado. Así, procesos como la llamada “araucanización de las Pampas”, construcción temática que desde la academia recoge y se monta sobre el mismo estereotipo del “indígena malonero” –indio en movimiento y amenazante– son explicados en términos de invasión y amenaza extranjera, de otro estado, sobre el desarrollo del estado-nación-territorio argentino.<sup>45</sup> En esta clave es también que los indígenas pueden “desaparecer” del resto de la cronología como las montoneras del Chacho Peñaloza.

La construcción de los campos disciplinares (la Historia Natural y la Antropología para el pasado de los indígenas y la Historia para la matriz estado-nación-territorio) constituye de forma general los principales campos de visión. Así, lo indígena ha quedado no sólo en las vitrinas en las que se muestra el pasado natural sino también en la cartografía, como

45. Estanislao Zaballos es nuevamente un referente de la literatura “científica” en la construcción de este tipo de relato que proviene del discurso político de la época y que deviene en hegemónico a lo largo del siglo XX.

parte de la toponimia pero también en nombres de algunas calles o plazas. Una presencia fantasmal<sup>46</sup> que como tal se convierte en insumo o recurso también en la construcción de identificaciones nacionales en relación con un territorio (véase el trabajo de Escolar 2007 sobre el caso de lo huarpe en Cuyo). En esta dirección encontramos casi como una rareza la no utilización de palabras en lengua indígena para nombrar hosterías, clubes de veraneo, casquineta, establecimientos gastronómicos en regiones como la patagónica. En muchos casos, todas estas utilidades giran en torno a la construcción de un valor afectivo hacia un territorio y un pasado, no obstante en todos ellos se refuerza la idea de que lo indígena sólo puede ser considerado en tanto pasado, como un “patrimonio común” a todos los argentinos.

### *El presente a ser controlado*

En 1879, contemporáneo al inicio de las campañas militares de conquista de Pampa y Patagonia, se publica un *Manual o vocabulario de la Lengua Pampa y Del Estilo Familiar* para “el uso de los jefes y oficiales del ejército y de las familias a cuyo cargo están los indígenas”.<sup>47</sup> El autor del

46. Lazzari, 2003.

47. Barbará, Federico, *Manual o*

mismo es el teniente coronel Federico Barbará, quien ya en 1856 había publicado *Usos y Costumbres de los Indios Pampas*.<sup>48</sup> La intención expresada por su autor es que el manual de lengua “pampa o querandí” sea una obra didáctica, útil para los indígenas y familias “a cuyo cargo han sido puestos”. Lo describe como “un prontuario o guía de la conservación en estilo familiar”.<sup>49</sup> Las personas podrían así comprender y hacerse comprender por los indios.

Barbará escribe en un contexto en el cual el ejército ha ocupado el Río Negro y se espera que “los padres misioneros acabarán de reducirlos (a los indios) convirtiéndolos al seno de la Iglesia, y preparándolos a la vida social”.<sup>50</sup> Estos debieran ser “pre-

parados” precisamente por tratarse, según el autor, de “una gente que ha permanecido y permanece sin gozar de los beneficios de la civilización; que no sabe leer ni escribir y que solo cuenta el tiempo por las lunas... De una nación en cuyos dilatados campos no hay señal alguna o manifestación del pensamiento humano; que solo conocen su historia por la tradición verbal de sus ancianos”.<sup>51</sup>

La obra se compone de cuatro partes, la última incluye frases de uso familiar que el autor considera más frecuentes y de uso cotidiano en la relación entre los indígenas y las familias que los tienen a cargo. Los diálogos giran en torno a preguntas sobre la edad, padres, hermanos, conocimiento de la casa y utensilios domésticos. Dentro de estas escenas familiares se encuentra la siguiente:

- 1 Buenos días, señora
- 2 ¿Qué quieres, María? (en la versión en mapuzugun no se incluye el “María”)
- 3 ¿Por qué lloras, hija?
- 4 por mi Padre (*chao*-biológico), lloro.
- 5 ¿Dónde está tu Padre?
- 6 Está preso, lo han llevado al cuartel

---

cristiana a los indígenas que están en casa de particulares” (*Manual...*, p. 26) y propone en su vocabulario sólo algunos principios y rezos usuales.

51. *Manual...*, p. 10.

---

*Vocabulario de la Lengua Pampa y Del Estilo Familiar*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo de C. Casavalle, 1879. En adelante *Manual...*, p.

48. Durante su desempeño como dependiente de una casa de comercio en Tapalqué (1846-48) y luego como militar en la provincia de Buenos Aires, Barbará no sólo se convierte en un conocedor de la lengua sino que establece relación de Juan Manuel Catriel y la gente del cacique Maiká que servía para el gobierno hacia la década de 1850.

49. *Manual...*, p. 17.

50. *Manual...*, p. 10. El autor menciona la existencia, paralela a su obra, de “un pequeño catecismo hispano-indio para la enseñanza de la doctrina

- del Retiro.  
 7 No llores, hija: mañana iremos al cuartel.  
 8 ¿Sos cristiana, hija?  
 9 ¿No te gusta ser cristiana?  
 10 Sí, señora, es bueno ser cristiana.  
 11 ¿Quién viene hija?  
 12 Es el Padre (*patiru*- sacerdote), que viene.  
 13 Buenos días, Padre.  
 14 Buenos días, hija: cómo estás?  
 15 Estoy buena, Padre.  
 16 Estás desocupada, hija?  
 17 Sí, Padre, estoy desocupada.<sup>52</sup>

La situación presentada por el autor es sin duda cotidiana en aquel momento y lo será en los siguientes años. El padre-*chao* y la niña forman parte de las miles de personas que hacia 1879 habían sido trasladadas a Buenos Aires. El propio Barbará estima en 10.000 personas deportadas desde 1875 a dicha fecha. Las campañas al desierto habían dado comienzo en diciembre del año anterior a esta publicación. En otro diálogo, un joven y una señora hablan de las condiciones de reclusión domiciliaria y del trabajo del primero como “criado”, quien refiere a que sus padres han sido muertos.<sup>53</sup> En cada diálogo se presupone y recrea una experiencia de relación social

asimétrica entre hablantes del castellano y de la lengua pampa. Recreando esta experiencia se evoca un marco de interacción en el que el enunciador de las preguntas remite a una persona ajena a los indígenas y en posición de poder. Del mismo modo las respuestas reafirman tal asimetría. En sentido literal, las preguntas están orientadas al disciplinamiento, pero son también las descripciones de las situaciones de comunicación las que dan cuenta del contexto: campos militares, personas recluidas en domicilios particulares, cuarteles, cocinas y el mercado.

El escenario de la catequesis del misionero también aparece en distintos puntos de la obra. En este contexto cobran un especial significado las enseñanzas de las bienaventuranzas hacia los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los hambrientos y sedientos de justicia, los misericordiosos, los pacíficos y los que padecen persecución. El autor también incluye una “introducción a la confesión general por preguntas breves” elaborada para que el manual de lengua pampa pueda ser consultado por los sacerdotes misioneros para “reducir los indios al cristianismo”.<sup>54</sup> El manual propone una serie de preguntas por cada uno de los diez mandamientos. Del primero se destacan: “¿Has adorado al Sol o suplicado a la Luna u otras cosas

52. *Manual...*, p. 115.

53. *Manual...*, pp. 117-118.

54. *Manual...*, p. 140.

como si fuesen Dios? ¿Has creído de todo corazón en los brujos? ¿Les has pedido ayuda? ¿Sos hechicera, bruja o adivina? ¿Has deseado serlo? ¿Cuántas veces?”. Del sexto al noveno mandamiento sólo aparece la versión en dialecto pampa a fin de evitar ofender al pudor de aquellos lectores del castellano.

Finalmente, también el campo de concentración bajo el control militar aparece como escenario de los diálogos incluidos en el punto “En el Río Negro”.<sup>55</sup> Se trata de dos encuentros entre un Coronel y una persona anónima. En “Diálogo entre un Cacique prisionero y el Gefe del Cuartel”, los protagonistas son el mismo *lonko* Pincén y un comandante anónimo.<sup>56</sup>

Barbará dedica la cuarta y última parte de su obra a “los usos y costumbres de los Indios pampas”. Allí señala que era muy probable que “dentro de cincuenta años, las familias indijenas hayan desaparecido de los territorios pampeanos que durante 350 años han ocupado. Esta estinasion, aunque operada con lentitud, tiene que producirse” ya que eso, argumentaba, fue lo que sucedió tanto en América del Norte como con los guaraníes del alto Paraná.

La descripción detallada de distintas prácticas de la cultura pampa

que el autor incluye en este último capítulo es el resultado de décadas de observación realizada en el marco de su desempeño en la frontera bonaerense. Algunas escenas son incluidas con detalles muy cotidianos y el propio autor encuentra matices a su mirada etnocéntrica en ciertos puntos. No obstante, toda esta información, alguna de ella también publicada en su anterior obra de 1856, ya carece de la importancia que tuvo años atrás cuando la frontera era concebida entre dos entidades políticas soberanas. Se trata de una descripción de un mundo extinto o en vías de serlo pronto, al ser conquistado. El proceso de sometimiento y disciplinamiento puesto en marcha requiere ahora de un “manual de la lengua”, precisamente para su abandono definitivo, como elemento útil. Las observaciones realizadas como obtención de información estratégica por parte de un militar devienen ahora en parte del “recuerdo” institucionalizado del pasado, como forma de preservación de un patrimonio cultural, entendido como conocimiento etnográfico.

Para 1879, sostenía que “los restos, pues, de nuestras tribus pampas –raleadas por la guerra, las pestes y otras circunstancias– se hallan actualmente reducidos a algunos centenares de individuos que andan vagando en las escabrosidades de las cordilleras –capitaneados por Na-

55. *Manual...*, pp. 128 y ss.

56. *Manual...*, p. 137.

muncura y otros caciques huiliches”. ¿A qué “otras circunstancias” hacía referencia? Al hecho concreto de que “Más de diez mil indios de ambos sexos han sido capturados por las fuerzas nacionales desde 1875 al presente. Su mayor parte ha sido distribuida en esta capital y en algunas provincias”. Esta cifra duplica estimaciones realizadas para el período 1878-1885 por Mases.<sup>57</sup> En otro fragmento el mismo autor señala que desde 1875 “los indios han ido perdiendo sus mejores Caciques y Capitanes a más de diez mil y tantos mocetones que hoy están de cocineros, mucamos y soldados, con más provecho para ello que antes, que se morían de hambre”.<sup>58</sup>

Barbará comenta que los caciques Catriel, Pincen, Epumer Rosas, Maniqueo y otros estaban “en poder del gobierno”, pero que éste disponía de pocos fondos para lo cual se contaba con el apoyo del sector privado: “damas de caridad y familias que alimentan y visten a los indios”.<sup>59</sup>

*“No hace todavía un año que numerosos wagones conducían hasta la plaza de “25 de Mayo”, centenares de infelices en un estado lamentable, debido a la miseria y desaseo que son proverbiales a nuestros indios. Las criaturas eran*

*momias o algo con forma humana”.*<sup>60</sup>

El aspecto de estas personas ha cambiado, señala Barbará:

*“Hoy –han perdido hasta la fisonomía salvaje. La reacción se ha operado en el físico de los indios: las mujeres visten a la usanza del país: van calzadas y limpias. Los niños –han dejado su chamal o chiripá y visten pantalón, saco y gorra. ¡Honor al Gobierno y al pueblo Argentino por esta hermosa conquista de la humanidad y civilización”.*<sup>61</sup>

### *El pasado a ser recordado desde el presente*

Situémonos ahora unas décadas después a las campañas de conquista, cuando pese a que los procesos de disciplinamiento continuaban vigentes, la desaparición de la organización sociopolítica indígena y su existencia autónoma eran visualizadas como episodios del pasado, instalándose la idea de “quiebre” por sobre la de “proceso de sometimiento”. Al mismo tiempo, despolitizándose y naturalizándose la interpretación hegemónica del proceso de civilización o pérdida cultural. Informar sobre este tipo de

57. Mases, 2002, p. 88.

58. *Manual...*, p. 160.

59. *Manual...*, p. 146.

60. *Manual...*, p. 147.

61. *Idem*.

procesos era, ahora más que nunca, visualizada como una tarea del científico antes que del militar o del político.

Como vimos, desde el mismo contexto de las campañas de conquista, pero más especialmente desde principios del siglo XX se llevaron adelante distintos y muy diferentes proyectos orientados al “rescate”, entendido como descripción, de las culturas indígenas consideradas en proceso de extinción. Esta tarea se basó en gran medida en el trabajo con informantes clave, exponentes vivos de pueblos y culturas consideradas desaparecidas o en vías de serlo. Esta clase de proyectos estaba sustentada sobre los supuestos de la existencia efectiva de un “desierto” inmediatamente previo a la presencia del estado, la extinción física (por muerte o huida) de la población indígena con la conquista y la incorporación plena a la comunidad nacional de los supervivientes. Esto habilitaba que las personas fuesen consideradas tan sólo como “descendientes” y las comunidades como “restos de tribus.” En Patagonia por ejemplo, la supuesta extinción inmediata de los “tehuelches” empezó a ser anunciada en 1884, y hacia 1914 el gobierno sostenía que ya no existían indígenas en aquellos territorios al haberse “fusionado” con la pobla-

ción criolla.<sup>62</sup> El elemento central para invisibilizar a la población originaria era la consideración de que aquellos sobrevivientes y descendientes se encontraban ya incorporados en las relaciones laborales, como peones rurales y servicio doméstico.<sup>63</sup> Esta mirada contribuyó no sólo a reforzar el avance de las relaciones capitalistas, sino también el proceso de cosificación de la cultura como algo escindible, reconocible y registrable por fuera de las personas y los grupos sociales. Así, las “culturas indígenas” devienen en parte del patrimonio cultural de un territorio nacional, en consecuencia, algo digno de ser preservado para las siguientes generaciones de argentinos.

En particular, me referiré al trabajo de rescate folklórico llevado adelante por Bertha Koessler-Ilg,<sup>64</sup> quien describió su labor de toda una vida

62. Delrio, 2005.

63. La organización política y las redes sociales por el contrario nunca se terminaron de extinguir. Aún en el mismo momento de la concentración luego de las campañas se realizaron parlamentos para continuar tomando decisiones colectivas entre los sobrevivientes del genocidio. Estos parlamentos mapuche-tehuelche continuarían celebrándose hasta el presente (Ramos y Delrio, 2006).

64. Koessler-Ilg, Bertha, *Cuenta el Pueblo Mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum, 2006. En adelante *Cuenta...*



(vivió en San Martín de los Andes desde 1920 hasta su muerte en 1965) como la tarea de un “coleccionista” ocupado en la preservación de la tradición indígena. La autora se proponía compilar con fines comparativos entre distintas culturas.<sup>65</sup> En efecto, su experiencia previa consistía en la realización de un trabajo similar en la isla de Malta, donde vivió en su juventud, basándose en su conocimiento de los trabajos de compilación folklórica en Alemania, su lugar de origen. Al mismo tiempo, la autora también se preguntaba por las causas que motivaban “tanta indiferencia de las gentes por el capital folklórico de la raza mapuche, considerado por la generalidad, en el mejor de los casos, como invenciones de los narradores”. Esta idea de “invención” es una consecuencia del concepto de cambio cultural como pérdida que instalaba tanto la noción de ilegitimidad de los “descendientes” como “verdaderos indígenas”, como al mismo tiempo negaba a la memoria social como forma de preservación de tradiciones históricas y culturales.

Su trabajo se inició con entrevistas a ancianos mapuche que eran atendidos en el consultorio médico de su marido, para luego encarar una búsqueda de contadas sobre las costumbres tradicionales: adivinanzas, canciones, rezos, prácticas mágicas,

refranes, pensamientos, juegos infantiles, sucedidos, brujerías, dioses, fábulas de plantas, y muchos otros rubros identificados por ella. En su tarea de recopilar distintas variantes de los mismos mitos, su trabajo deja de ser una colección y se transforma en registro etnográfico de una tradición cultural en un momento específico de un proceso. En cada relato estalla la historia en experiencias sociales de corta, mediana y larga duración y está presente la relación histórica con el *winka*. Encontramos historias contadas desde otras perspectivas. En ellas aparecen los misioneros de Huechulafquen del siglo XVIII, Orellie Antoine, Quilapan, Kalfucura o Francisco Moreno como personajes secundarios o en roles desconocidos por los relatos historiográficos.

Así, en el relato que explica “por qué don Francisco (Moreno) debía haber muerto” el narrador señalaba que en la discusión sobre qué hacer con Moreno por parte del parlamento reunido en Las Manzanas se había advertido: “Almas quiere robar ¿Para qué junta tanta víbora, tanta lagartija, tanto sapo, el intruso...? ¿Y qué vamos a hacer cuando nos robe las almas y las meta en frascos, en papeles? ¿Cuando vacíe nuestro cuerpo, lo parta en dos...?”<sup>66</sup>

El proyecto de Moreno era bien

65. *Cuenta...*, p. 182.

66. *Cuenta...*, p. 241.

conocido y no pasaba desapercibido por los habitantes de las Manzanas. Chakaial, quien también había estado presente en dicho parlamento, habría dicho según el narrador:

*“Yo pregunto ¿saben que ya no quedachenke, con huesos o no, que no lo haya revuelto, que no lo haya saqueado, robado los huesos y todo? ¿Saben que en Buenos Aires hay cientos y cientos de cabezas y esqueletos que ha mandado, y que todavía hay muchos más, que tiene escondidos para mandarlos después?”*<sup>67</sup>

El narrador y testigo de dicho episodio concluye advirtiendo que ha dado su testimonio pero que solicita permanecer en el anonimato, debido al temor a cualquier represalia del *winka*:

*“Lo que sabemos es que al indio se le quita su tierra donde Dios lo ha puesto; el indio es pobre hoy; melingué (cuatro ojos, es decir Moreno) habrá hablado muy mal del indio y seguro que **sus patrones le creen todavía**. Era un gusto contarle a usted toda la historia, pero no diga que yo la conté: siempre se enoja el huinka contra el araucano y puede hacerle daño.*

67. Cuenta..., p. 242.

*Tengo un pedacito de tierra y pocos animales. ¿De qué iba a vivir?”*<sup>68</sup>

Los patrones de Moreno “le creen todavía”; se trata de una historia cuyas consecuencias condicionan el presente y por lo tanto el narrador debe ser cuidadoso y permanecer en el anonimato. En muchos relatos está presente el contexto de sometimiento experimentado como en el caso de la “canción del adiós a la vida del condenado”, en la que se narra la actitud del *apoulmen* Kurüpillañ frente al pelotón de fusilamiento del ejército chileno. Pero también, es entre las “adivinanzas” donde podemos encontrar por ejemplo una explicación de los procesos posteriores al enfrentamiento militar y que hacen a la llamada “pérdida cultural”. Así, Kolüpan decía: “¿Qué supera a la influencia, a los consejos de los antepasados?”. “El hambre”, es la respuesta.<sup>69</sup>

En la tarea de recoger el pasado la autora encuentra, sin proponérselo, interpretación de los procesos de conquista. Ésta no se remite al lamento por la pérdida sino que constituye una reflexión sobre el pasado, el presente y el devenir:

*“Desierto llamaron los winka a los lugares no habitados por ellos. Recién cuando vinieron ellos, se trans-*

68. Cuenta..., p. 246.

69. Cuenta..., p. 184.

*formaron los lugares poblados en desiertos*".<sup>70</sup>

*"Estando desesperada nuestra nación, decían los sabios: Del todo no nos pueden desarraigar las sanguijuelas: muy abajo han ido nuestras raíces en el regazo de la madre mapu"*.<sup>71</sup>

Precisamente, esta memoria social tensiona al mismo concepto de "alma" y "cambio cultural" de la autora. Como dice una de las frases proverbiales incluidas por Koessler-Ilg, porque "nuestra vida es el espejo de la vida de nuestros padres y abuelos"<sup>72</sup> es que cada experiencia y contexto es elaborado desde una perspectiva y filosofía propias, y a pesar del sometimiento y los condicionamientos, el cambio no implica la "perdida" sino todo lo contrario, la vida, el alma: "Toda la *mapu* es una sola alma, somos parte de ella. No podrán morir nuestras almas. Cambiar si que pueden; pero no apagarse. Una sola alma somos, como hay un solo mundo" (Abel Kūriūinka).

En la realización de su proyecto la autora fue recogiendo otras lecturas y cuestionamientos. Conocer ¿para qué?, le habría preguntado Taifureke, un reconocido narrador de *ngtram*. Y habría agregado: "Igual

seremos olvidados. De mis cuentos, nadie se va a ocupar de retenerlos en la memoria. Y menos todavía, los blancos".<sup>73</sup> Como señalara Nahuelpi: "Mucho interés tiene el *uinka* sobre nuestros cuentos y leyendas, pero olvida a los mapuche verdaderos... En las escuelas, nuestros niños sirven de burla. De ignorantes y salvajes son tildados por la mayoría".<sup>74</sup>

Con el correr del tiempo las personas entrevistadas por Koessler-Ilg dejaron de ser solo los ancianos. Una vez estos fallecidos, fueron las siguientes generaciones las que toman la palabra. Hacia el final de su trabajo también jóvenes adolescentes eran considerados como "informantes" del "alma mapuche".

### *Genocidio y articulación de agencias*

En cuanto al recorte propuesto aquí quedan definidos tres tipos de proyectos dispares. No obstante, comparten el haberse constituido en distintos mecanismos que no sólo hicieron a la constitución de campos de visión hegemónicamente sustentados, sino también al disciplinamiento de los pueblos originarios en la matriz estado-nación-territorio.

En primer lugar, la monumentalidad del museo no sólo impuso el

70. Kaiun, *Cuenta...*, p. 179.

71. *Idem*.

72. *Cuenta...*, p. 161.

73. *Cuenta...*, p. 32.

74. *Cuenta...*, p. 33.

silencio sobre quienes formaban parte de sus vitrinas como patrimonio sino que otros fueron compulsados a colaborar en su misma construcción. La exposición del museo de Historia Natural, la ausencia en el museo de Historia Nacional y la representación pictórica han contribuido a reemplazar al relato historiográfico al instalar una idea monolítica del indígena del siglo XIX. Una idea representada por la imagen del malón y la inevitabilidad del proceso “civilizatorio”. En segundo lugar, la disponibilidad y acceso a la lengua a través del manual como instrumento de colonización en un contexto de concentración, deportación y distribución de las personas. Por último, la preservación del patrimonio cultural desde las “supervivencias” que habilita y renueva los campos de visión que restringen las posibilidades y modos de aparición del “otro indígena”, actualizando prácticas expropiatorias y normalizando los espacios para dicho sujeto social.

¿Qué elementos en común podríamos encontrar entre estos diferentes tipos de proyectos? Por distintos motivos y con diferentes objetivos, Moreno, Barbará y Koessler-Ilg –podríamos haber tomado también otros ejemplos de la época– consideraron la cultura indígena como algo dable a ser preservado por medio de distintas herramientas. Sus propósitos fueron diversos, pero coincidentes

en un punto, ya que sus trabajos demuestran su conocimiento de que la extinción y desaparición de los indígenas anunciada por el discurso político lejos estaba de ser efectiva.

No obstante, no es sólo el modo en que distintos proyectos son promovidos sino también en que son articulados en la construcción de hegemonía –más allá también de las intenciones y de los puntos de vista de sus autores– como opera la legitimación del nuevo orden social surgido a partir de las prácticas sociales genocidas. Orden que no ha sido cuestionado y prácticas que continúan fuera del campo de visión hegemónico hasta hoy día. Por lo tanto, siendo que el concepto de preservación ha estado vinculado a dichas prácticas sociales, como proyecto político, económico, religioso y científico, cabe preguntarse, por ejemplo, en qué medida se diferencian las actuales construcciones del rescate/preservación de la cultura indígena como patrimonio y valor afectivo del moderno discurso multicultural en tanto no denuncien dichas prácticas genocidas. En primer lugar, considerando que tal tarea de preservación de hoy día, así como la de “civilización” –de ayer y hoy– han sido históricamente definidas por sus objetivos y operadores como un proyecto de intervención desde el exterior hacia los pueblos originarios. En otras palabras mediante la cons-

titución de un campo y agentes de saber legitimado que permanentemente han operado en el recorte o silenciamiento de la memoria social.

Por otro lado, los ejemplos del naturalista, el militar y la folklorista no debieran opacar el que estos sean sólo algunos de los elementos más visibles de este proceso de genocidio, sometimiento y expropiación de recursos y fuerza de trabajo de los pueblos originarios. Mediante diversas articulaciones entre agencias estatales y no estatales, de las cuales es imposible abstraer la construcción de los campos de conocimiento hegemónicamente legitimados, se ha conformado una particular condición de permanente excepcionalidad de los indígenas, la cual no constituye modos definitivos, o más o menos incompletos, de incorporación ciudadana, sino que por el contrario articula un par fundante de modalidades políticas que oscilan entre la excepción ontológica –el estereotipo del indígena malonero o más recientemente el del indígena vinculado a las FARC y la ETA– y la normalización del “otro” –el “ciudadano indígena argentino” bajo permanente promesa de incorporación definitiva a la ciudadanía–. Esto forma parte de las actuales direcciones de nuestro equipo de investigación, en las cuales sostenemos que las primeras han sido la condición de posibilidad de

las segundas en diferentes contextos históricos desde fines del siglo XIX.<sup>75</sup>

Así, como puede observarse en los ejemplos utilizados, se destaca que no sólo se utilizan a los prisioneros como mano de obra para construir el museo, sino que hay un estado que administra sistemáticamente a dicha fuerza de trabajo; que el manual de lengua es para el uso, no sólo de los militares en sus expediciones o religiosos en su evangelización, sino de todas aquellas familias que se benefician con los indígenas traídos en vagones y repartidos en la ciudad; y, finalmente, que las tierras fueron expropiadas y las tumbas levantadas para la instalación del latifundio y del miedo necesarios para su mantenimiento y reproducción.

75. En el proyecto actualmente en curso, nos proponemos describir y analizar la excepcionalidad indígena en su dimensión de normalización dentro de la nueva economía política del estado-nación-territorio. Hacia este objetivo es que nos interesa explorar los modos históricos y contextualizados en los cuales la articulación de las diferentes agencias de gobierno ha llevado adelante una “construcción normalizante de excepciones”. Entendiendo a la normalización, según Foucault, como un control “alrededor de la norma”, nos proponemos analizar las prácticas y fuentes de legitimación de dichas agencias y de la propia racionalidad de control.

Esta articulación entre instituciones y agencias políticas y de la sociedad civil es el fondo sobre el que se sostienen tales tipos de ejemplos como proyectos específicos de construcción de memoria y sobre la cual estamos trabajando.

### Palabras finales

Finalmente, no podemos soslayar los actuales desafíos políticos que involucran a las políticas de conocimiento como formas de representación. ¿Volverán a ser relativizadas las políticas genocidas de estado? ¿Serán minimizadas las articulaciones entre instituciones políticas y sociedad civil? ¿Pondremos entre comillas la magnitud de la masacre?

Los *ngtram* suelen identificar a los expedicionarios de aquellas persecuciones, masacres, concentraciones, deportaciones y fragmentaciones no sólo con soldados sino más específicamente con los terratenientes que finalmente se apropiaron del territorio de los antepasados. Reconocen así la existencia de una agencia hegemónica articulada y coherente, ponen en evidencia la funcionalidad recíproca de los intereses económicos de la época y las instituciones políticas. Esta es la enseñanza de fondo transmitida por quien expresa que “los patrones de Moreno todavía le creen”, y que lo lleva a so-

licitar su anonimato, luego de haber roto el silencio.

Como señalan O’Neil y Hinton, los distintos actos de escritura acerca o representando el genocidio tanto pueden clarificar como ocultar memorias y entendimientos del pasado genocida; existe una articulación y divergencia entre diferentes marcos locales y globales para comprender dicho tipo de actos.<sup>76</sup> ¿Cómo se construye el recuerdo individual y colectivo y cómo se relacionan estos con el del estado genocida? ¿Cómo se relacionan estas construcciones con la de los académicos? También en tanto investigadores estamos directamente vinculados en este acto de escritura. Así como para la folklorista –como también para el naturalista y el militar– la idea de la extinción ameritaba un réquiem o proyecto de patrimonialización, también para quienes se encuentran involucrados en la denuncia y visibilización del genocidio implica un propio proyecto de clasificación y escritura.

Gran parte del proceso de visibilización historiográfica de estas políticas de estado y las memorias sociales han estado acompañadas, en los últimos años, de un debate en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio. En el caso argentino, la narrativa nacionalista ha demostrado la performatividad del estereo-

---

76. O’Neil y Hinton, 2009.

tipo del indio malonero para crear sentido. Al punto que la discusión con respecto a si fue o no un genocidio, o una serie de lamentables y limitados excesos en una historia de incorporación no-traumática, está instalada, por ejemplo, en cada taller de educadores, paneles públicos, y discusión mediática.

Desde el retorno de la democracia en 1983 se ha producido un significativo avance en cuanto al cuestionamiento de la relación entre estado y sociedad civil que ha llevado a poner a la agenda de los derechos humanos en un lugar importante. En este contexto la militancia de organizaciones y comunidades de los pueblos originarios han logrado hacer visibles, en primer lugar, su misma existencia en una sociedad que se ha pensado a sí misma como euro-descendiente y blanca por más de un siglo. Es así como a través del trabajo académico, en gran medida también, se han instalado las nociones de etnocidio, aculturación y trasculturación como parte del repertorio lingüístico para referirse a los procesos de relación entre sociedades colonizadoras y pueblos originarios. No obstante, el término genocidio ha enfrentado mayores resistencias ya que involucra la agencia del estado moderno y su definición popu-

larizada lo vincula inevitablemente con el exterminio físico.<sup>77</sup>

Es sabido que la noción de genocidio cultural desapareció del texto final de la Convención de las Naciones Unidas, pese a que formaba parte de la definición de Lemkin sobre genocidio.<sup>78</sup> Como señala Münzel, la definición de genocidio por la ONU no es sistemática, sino pragmática; “no es deductiva sino inductiva; no se orienta por una teoría general del genocidio, sino por la práctica de los crímenes encontrados”. El autor sostiene que por esta razón es posible aplicarla también a casos no tan masivos como Auschwitz.

Desde el primer esbozo de la resolución, en mayo de 1947, ha habido una serie de mediaciones sugestivas. Como señala Münzel, el traslado de niños es “lo único que quedó del párrafo sobre “genocidio cultural” de la primera versión.<sup>79</sup> Pos-

77. Al respecto, un editor me sugirió en una oportunidad no utilizar el término de “campo de concentración” para referirme a la concentración indígena en Valcheta luego de las campañas de 1878-1885 en un manual para 5to grado de primaria, ya que “las maestras podrían confundirse” al ser un contenido de la unidad relativa a la Segunda Guerra Mundial y al genocidio perpetrado en la Alemania nazi.

78. Ver Kuper, 1981.

79. Münzel, 2008, p. 15.

teriormente la noción de “dolo”, voluntad y deliberación del hecho, se impone. Clavero destaca que el elemento clave de la intención no se refiere necesariamente a un propósito asesino, “pues basta el designio de hacer desaparecer como tal a un grupo. Cabe el genocidio respetándose la vida de los individuos”.<sup>80</sup> En realidad, es la separación de la noción de “genocidio cultural” de la de genocidio, hasta el punto de materializarse en la consolidación del término etnocidio –siendo que en sus orígenes eran entendidos como sinónimos–, lo que ha posibilitado visualizar que la ausencia de la eliminación física masiva –algo que por lo demás sí se ha dado en el caso de los pueblos originarios– implicaría la ausencia de la intención del exterminio del grupo. Si entendemos la dimensión del etnocidio como un genocidio cultural, entonces no se trata de una otra categoría sino de una parte constitutiva del genocidio. En tanto analistas, podemos describir que no sólo a través de las matanzas se ha operado intencionalmente hacia la desestructuración de los pueblos originarios, desde el traslado de niños hasta el acoso a territorios y asalto a recursos que afectan a su supervivencia. No obstante, como señala Clavero, el concepto de genocidio ha sido en los hechos neutrali-

80. Clavero, 2008, p. 24.

zado como norma internacional, al imponerse la noción de “intención específica”<sup>81</sup> y limitando en consecuencia la idea de genocidio a la de matanza, y la de lesión mental sólo al “daño permanente de las facultades mentales mediante drogas, tortura o técnicas similares”,<sup>82</sup> quedando así excluida definitivamente la idea de “genocidio cultural”.

Al respecto, coincido con Clavero en cuanto que a nada nos conduciría preguntarnos sobre el número necesario de muertes intencionadas para que una matanza se convierta en delito de genocidio para dejar de ser solamente “asesinatos en serie”. El bien jurídico protegido, sostiene el autor, es “la existencia del grupo o, dicho de otra forma, el derecho humano a constituir parte del mismo”.<sup>83</sup> Como señala Münzel para el caso de los Aché, para las víctimas “poco importaba si los autores y cómplices de las masacres y de los robos se autodefinieran como genocidas o como homicidas sin dolo”.<sup>84</sup>

81. Promovida por Estados Unidos en su ratificación de la Convención en 1988.

82. Le Blanc, Lawrence J., *The United States and the Genocide Convention*, Durham, Duke University Press, 1991. Citado en Clavero, 2008, p. 28.

83. Clavero, 2008, p. 25.

84. Münzel, 2008, p. 15.



Si bien la antropología ha desarrollado a través del concepto de etnocidio un amplio campo en el cual ha sido posible hacer visibles prácticas genocidas hacia los pueblos originarios, el uso y la generalización de este concepto también produjo el efecto contrario. En efecto, ha formado en gran medida parte de un proceso más general en el cual los pueblos originarios, por carecer de estados reconocidos internacionalmente, no serían considerados como posibles víctimas de políticas o acciones genocidas.<sup>85</sup>

En nuestro caso, una vez reconocidas como verdaderas políticas de estado, las medidas destinadas hacia los pueblos originarios, y habiendo reconocido las relaciones de poder existentes en la construcción de conocimiento legitimado, producción de verdad, memoria y representación, consideramos no solo que la categoría de etnocidio<sup>86</sup> –en-

tendida como intensión de eliminación cultural o “culturicidio” – no permite por sí sola describir históricamente los eventos narrados sino que por el contrario puede constituirse en un nuevo modelo para invisibilizar no sólo las prácticas del exterminio físico sino también a otras claves de lectura, la de los pueblos originarios.

Indudablemente, la aplicación del término genocidio y la identificación de sus perpetradores como genocidas continuarán produciendo ruido entre los diferentes sectores de nuestra sociedad. En cierta medida, este ruido da cuenta del potencial performativo que han tenido las imágenes hegemónicas que operativizaron un determinado orden social y de acuerdo a una compleja articulación de intereses económicos y políticos. El concepto genocidio ha demostrado en el último medio siglo tener un reducido y relativo alcance jurídico y una importante dimensión ética. Esperamos que las actuales direcciones de las investigaciones en curso podrán participar de su evaluación en tanto categoría analítica.

### Bibliografía citada

Andermann, Jens, “The Museo de La Plata, 1877-1906.”, <http://www.bbk.ac.uk/ibamuseum/texts/Andermann04.htm>., consultado el 10 de marzo de 2007.

85. Clavero señala que el término etnocidio –“el genocidio de los pobres, el genocidio que se niegan a ver las potencias internacionales”– fue recuperado para cubrir los huecos dejados no tanto por la Convención misma sino por la forma restringida como se la ha ido entendiendo. Clavero, 2008, pp. 30-32.

86. Más allá del papel que en el pasado ha tenido para hacer visible y pensable para la academia y público en general los procesos de sometimiento de los pueblos originarios.

- Barbará, Federico, *Manual o vocabulario de la Lengua Pampa y Del Estilo Familiar para el uso de los jefes y oficiales del ejército y de las familias a cuyo cargo están los indígenas*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo de C. Casavalle, 1879.
- Barbará, Federico, *Usos y costumbres de los indios pampas y algunos apuntes históricos sobre la guerra de la frontera*, Revista Azul, 1930 (1856).
- Benjamin, Walter, *Illuminations*, New York, Schocken, 1969.
- Briones, Claudia y Walter Delrio, "The 'Conquest of the Desert' as trope and enactment of Argentina's Manifest Destiny", David Maybury-Lewis, Theodore MacDonald and Biorn Maybury-Lewis (eds.), *Manifest Destinies and Indigenous Peoples*, Cambridge, US, Harvard University Press, 2009, pp. 51-84.
- Briones, Claudia y Delrio, Walter, "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia", Teruel, Ana, Lacarrieu, Mónica y Jerez, Omar (Comps.), *Fronteras, ciudades y estados*, Córdoba, Alción Editora, 2002, pp. 45-78.
- Clavero, Bartolomé; Robert Hitchcock; Thomas K. Koperski; Charles E. Flowerday; Mark Münzel; Bartomeu Melià; Jorge Anibal Servin; Philippe Edeb Piragi, *Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio*, Buenos Aires, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2008.
- Clavero, Bartolomé, "Delito de Genocidio y Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional", Clavero et al., *Los Aché del Paraguay, Discusión de un Genocidio*, Buenos Aires, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2008.
- Delrio, Walter, "El genocidio indígena y las ollas ocultas en los Andes", *Latin American Studies Association, XXVII International Congress*, Montreal, Canadá, 10-12 de septiembre 2007.
- Delrio, Walter, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Delrio, Walter y Diana Lenton, Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papanzian Y Gerardo Raschcovsky, "Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios", *Segundo Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*, Universidad Nacional de Tres de Febrero, 20 al 22 de noviembre 2007.
- Escolar, Diego, "El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto," *III Jornadas de Historia de la Patagonia*, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.
- Escolar, Diego, *Los Dones Étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Fontana, Luis Jorge, *Viaje de Exploración en la Patagonia Austral*. Buenos Aires, Editorial Confluencia, Buenos Aires 1999 (1886).
- Fotheringham, Ignacio, *La vida de un soldado. Reminiscencias de las fronteras*, Buenos Aires, 1970.
- Fiori, Jorge y Gustavo de Vera, *Trevelin, un pueblo en los tiempos del molino*, Esquel, Municipalidad de Trevelin, 2002.

- Garófoli, José, *Datos biográficos y excursiones apostólicas del Rvdo. D. Domingo Milanese, misionero salesiano*, Turín, San Benigno Canavese, 1928.
- Giacomini, Pedro. *Misiones de la Patagonia*. Archivo Salesiano Inspectoría de Buenos Aires, ms.
- Gumperz, J., "Contextualization and Understanding". En: Duranti, A. y Ch. Goodwin (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Koessler-Ilg, Bertha, *Cuenta el Pueblo Mapuche*, Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum, 2006.
- Kuper, Leo, *Genocide: It's Political Use in the Twentieth Century*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- Landsman, G. y S. Ciborski, "Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois", *Cultural Anthropology*, n. 7(4), 1992, pp. 425-447.
- Lazzari, Axel, "Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa", *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 8, No. 3, 2003, pp. 59-83.
- Lehmann-Nitsche, Roberto, "Steinerne Vogelkopfkopfeulen aus Chile und dem argentinischen Andengebiet", *Zeitschrift für Ethnologie*, Heft 4/5, Berlin, 1937, pp. 220-233.
- [http://www.anthrosource.net/action/doSearch?action=runSearch&type=advanced&result=true&prevSearch=%2Bauthorsfield%3A\(Lazzari,%20Axel\)](http://www.anthrosource.net/action/doSearch?action=runSearch&type=advanced&result=true&prevSearch=%2Bauthorsfield%3A(Lazzari,%20Axel))
- Lenton, Diana, *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2005.
- Lenton, Diana, *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1994.
- Lenton, Diana y Jorge Sosa, "La expatriación de los pampas y su incorporación forzada en la sociedad tucumana de finales del siglo XIX", *Ieras Jornadas de Estudios Indígenas y Coloniales*, Jujuy, C.E.I.C., 2009.
- Malvestitti, Marisa, "Después del aukán: el poblamiento mapuche de la Línea Sur", *Jornadas de Historia de Río Negro*, Bariloche, Universidad Fasta, 1999.
- Malvestitti, Marisa y María Andrea Nicoletti, "Namünwerinpeyüm/ 'Para borrar los pecados': los Confesionarios para la evangelización en territorio mapuche", *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche, octubre 2009.
- Mases, Enrique, *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Buenos Aires, Prometeo libros/ Entrepasados, 2002.
- Münzel, Mark, "Prólogo: 35 años después", Clavero et al., *Los Aché del Paraguay: Discusión de un Genocidio*, Buenos Aires, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2008.
- Nagy, Mariano y Alexis Papazián, "De la Isla como Campo. Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín García hacia fines s. XIX", *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos*

- de Historia*, Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche, octubre 2009.
- O'Neill, Kevin Lewis y Alexander Laban Hinton, "Genocide, Truth, Memory, and Representation: An Introduction", Hinton y O'Neill (Eds.), *Genocide. Truth, Memory and Representation*, Durham y Londres, Duke University Press, 2009.
- Perea, Enrique, *Y Félix Manquel dijo...*, Viedma, Textos Ameghianos, Fundación Ameghino, 1989.
- Pérez, Pilar, "Las policías fronterizas: mecanismos de control y espacialización en los territorios nacionales del sur a principios del siglo XX", *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche, octubre 2009.
- Ramos, Ana, "'Cuando la casa escondida apareció a la vista'. Memorias en y de desplazamiento", *4as Jornadas de Historia de la Patagonia*, Santa Rosa, UNLPam, 20-22 de septiembre de 2010.
- Ramos, Ana y Walter Delrio, "'Reunidos en Fūta Trawūn' Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuche-tehuelche", *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Salta, Universidad Nacional de Salta, 19 -22 septiembre 2006.
- Rusconi, Carlos, *Poblaciones Pre y Posthispanicas de Mendoza*, Mendoza, ed. oficial, 1961.
- Salomón Tarquini, Claudia, "Construir y conservar un territorio: la familia Cabral-Carripilón en los reclamos de tierras de la Comunidad Epumer, Emilio Mitre (LP)", *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche, octubre 2009.
- Taussig, Michael, "Culture of Terror, Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture", *Comparative Studies in Society and History*, n. 26 (3), 1984, pp. 467-497.
- White, Geoffrey M., "Emotive Institutions", Conerly Casey and Robert B. Edgerton, eds., In *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*. Malden, MA, Blackwell, 2005, pp. 241-254.

