

Editorial

UNRN

En el país de nomeacuerdo | Walter Delrio, Diego Escolar, Diana Lenton, et al.

Capítulo 3. Castas invisibles de la nueva nación

Los prisioneros indígenas de la Campaña del Desierto en el registro parroquial de Mendoza

Diego Escolar y Leticia Saldi

p. 99-136

[Texto completo](#)

Introducción

- 1 Un arraigado sentido común sugiere que los pueblos originarios del sur de Mendoza (catalogados como pehuenches, puelches o picunches) se extinguieron físicamente durante el inicio de la Campaña del Desierto en 1879. Sin embargo, existen abundantes evidencias no solo de la continuidad de presencia indígena, sino también de la masiva incorporación en la provincia de grupos trasladados forzosamente de la Patagonia, la Pampa central y la

propia región sur de Mendoza durante las campañas. Estos prisioneros fueron confinados en barracones, potreros y comisarías y distribuidos en obrajes, estancias, fincas o casas de familias locales. Muchos murieron durante los propios traslados o inmediatamente en los sitios de destino, pero la mayoría sobrevivió en condiciones sociales nuevas, en algunos casos hasta la década de 1950, generando también descendencia. ¿Cuáles fueron los procedimientos para la administración, control, distribución y apropiación de los prisioneros? ¿Cómo fueron identificados y de qué manera se procesó su diferencia en un contexto de formación nacional? ¿Cómo se incorporaron o qué espacios y posiciones ocuparon en la sociedad mendocina? ¿Cuál fue el rol de la Iglesia católica en este proceso?

2 Como efecto de los presupuestos de extinción o la falta de mayores investigaciones persisten interrogantes importantes. Uno de los problemas señalados para el estudio de este proceso es la carencia de fuentes donde estén claramente asentados los datos de los prisioneros repartidos. A partir del análisis de archivos parroquiales de la provincia de Mendoza durante 1879 y la primera mitad de la década de 1880, estudiaremos los modos de incorporación de dichas poblaciones, el papel de la Iglesia en su legalización, las categorías identitarias por las cuales estos fueron interpelados, las proporciones etarias y de género, la distribución interna dentro de la provincia y los lugares de origen.

3 Durante las campañas militares de ocupación de los territorios indígenas del área pampeana y patagónica por parte del ejército argentino entre fines de la década de 1870 y mediados de la de 1880, comúnmente asociadas al rótulo *Conquista del Desierto*, miles de prisioneros indígenas fueron confinados en reservas, barracones, campos de concentración y presidios y luego distribuidos como virtuales esclavos en obrajes, ingenios, estancias o familias. Muchos murieron en los propios traslados o inmediatamente en los sitios de destino, pero la mayoría sobrevivió en condiciones sociales nuevas, en algunos casos hasta la década de 1950.

4 Desde hace poco más de una década comenzaron a desarrollarse investigaciones en profundidad que revelaron el carácter masivo y cotidiano de estas prácticas y apuntaron a su planificación estatal-nacional.¹ La perspectiva de análisis centrada por un lado en la denominada Campaña del Desierto o *awkan* como evento, y en el microanálisis de experiencias de confinamiento y traslado, ha hecho hincapié en el carácter unificado de las relaciones fronterizas, de las políticas del Estado nacional respecto de los

indígenas y de las propias campañas militares. No obstante la riqueza de estos aportes, no alcanzaron a dimensionar el hecho de que en la movilización militar y las relaciones fronterizas, el tratamiento de los prisioneros, e incluso la inserción ulterior de los mismos, primaron a menudo dinámicas específicamente provinciales. Esto ha permitido que permanezca relativamente oscurecida una parte importante y masiva de las experiencias del período, como la reinserción de los prisioneros en nuevos contextos provinciales y los procesos concretos en que operó, y en qué medida, la asimilación o descaracterización étnica y racial y la inscripción de los mismos en nuevas relaciones sociales. Correlativamente, aunque la movilización forzada de prisioneros se dio en muchas provincias del país, como Tucumán, Córdoba, Entre Ríos, Mendoza, San Luis y Misiones, los análisis han aportado en general más datos sobre Buenos Aires. Esto a pesar de que, como en el caso de Mendoza, fueron de magnitud tal vez equivalente y de mayor impacto demográfico relativo. En efecto, las divisiones militares mendocinas (cuya participación fue decisiva en el sector andino de las campañas)² trasladaron a la provincia numerosos prisioneros indígenas que fueron repartidos en diversas localidades rurales y la propia capital.

5 El principal responsable del traslado y reparto de prisioneros fue el coronel Rufino Ortega, hombre de confianza de Julio A. Roca, jefe de las divisiones mendocinas y gobernador de la provincia entre 1884 y 1887. Ortega fue el más importante pionero de Malargüe, paraje del sur de Mendoza. En sus tierras se construyó el fuerte San Martín, o El Alamito, clave para el corrimiento de la frontera sur hacia Neuquén. Entre fines de 1874 y 1877 fue comandante de la frontera sur de Mendoza (Binayán Carmona, 1963; Rusconi, 1962; Delrio y Escolar, 2009; Escolar, 2008 y 2012).³

6 Binayán Carmona cita que en una sesión del Congreso nacional en 1885 –cuando aún se estaban repartiendo prisioneros indígenas en la Capital Federal– el diputado Puebla mencionó los repartos que presenciara en la frontera de Mendoza como ejemplo del sistema adoptado por el poder Ejecutivo, que «es del dominio público». Carmona, quien conoció personalmente a Juan Carcumino, uno de los indígenas repartidos, afirma que estos repartos fueron ordenados por Ortega en Malargüe: «Los indios fueron distribuidos por el futuro mandatario provincial entre varios personajes mendocinos del momento y se reservó un lote para sus propiedades en Rodeo del Medio. Según referencias la descendencia de este grupo subsiste en los Departamentos del

Sudeste de la ciudad de Mendoza» (Binayán Carmona, 1963, p. 271).

7 Hemos podido reconstruir hasta el momento, a partir de diversas fuentes, que no menos de 3000 prisioneros fueron trasladados a Mendoza. Entre 1879 y 1883 habrían sido enviados a Mendoza como mínimo 2500 prisioneros, 800 de la primera campaña y más de 1700 de la segunda, si nos basamos en partes militares oficiales.⁴ El padre Cagliero mencionó luego que durante su presencia en la misión de 1887 en Chichinales, Río Negro, el gobierno nacional ordenó la deportación de 80 familias de la tribu de Sayhueque con destino a una colonia en Mendoza, lo que arroja un aproximado de 400 personas más (citado en Delrio, 2005, p. 106).⁵ Pero excepto esta última mención, no encontramos referencias precisas sobre cantidad de indígenas trasladados o repartidos con posterioridad a 1883. No obstante, observamos que existen numerosos bautismos después de esta fecha, lo cual podría indicar un subregistro, consistente con testimonios de indígenas recabados por Carlos Rusconi, que mencionan contingentes de miles de personas.⁶

8 La presencia de los indígenas en centros de confinamiento, estancias y casas de familia es parte de las memorias colectivas locales de diferentes grupos sociales, y existen abundantes referencias escritas de época, no obstante las investigaciones históricas hayan obviado o minimizado su masividad. En este capítulo avanzaremos en un estudio de escala provincial que apunta a dar cuenta de los procedimientos y prácticas de incorporación de los prisioneros y específicamente las contradicciones de su inscripción en nuevas relaciones sociales en el marco de la relocalización dentro de comunidades provinciales, de su inclusión en nuevos estatus legales y políticos dentro de la ciudadanía y de su reclasificación en términos étnicos o nacionales hegemónicos. Dentro de estos procedimientos de incorporación, uno de los más reveladores y menos estudiados ha sido el del bautismo de los prisioneros en las parroquias de los lugares a los que fueron destinados. Las actas de bautismo generadas por la Iglesia durante siglos sancionaron la inscripción de la identidad individual de las personas a efectos legales y en los Estados nacionales modernos. Hasta la puesta en marcha de los registros civiles, fueron el documento que probaba la pertenencia nacional como sujeto de derechos constitucionales. Pero a la vez, en un contexto de derecho liberal moderno, las actas de bautismo de indígenas son una prueba literalmente documental y la sanción cuasilegal de una situación de excepción, en el sentido que le da a

este término Giorgio Agamben (1998): la incorporación ciudadana de sujetos en el acto mismo en que sus derechos y garantías constitucionales están siendo vulnerados por un Estado que viola su propia ley. El bautismo funcionó como un acto que sancionaba la excepción, como un instrumento cuasi o paralegal para la violación de esos derechos formalizando la apropiación del trabajo y cuerpos de los indígenas, la separación forzada de sus familias, la relocalización y la asociación subordinada a un nuevo parentesco putativo, todo ello luego de un acto de conquista.

9 Así, las actas de bautismo de indígenas sancionaron un orden de excepción en que, como señala Agamben, para los indígenas se suspende el orden jurídico o más bien el hecho y el derecho se confunden y se vuelven indistinguibles (Agamben, 1998, p.18). Es en este sentido que la figura del campo de concentración, definida por Agamben como *nomos* del Estado moderno, no debe ser confundida con el espacio empírico del confinamiento y aislamiento masivo, como Valcheta en Río Negro, la isla Martín García en Buenos Aires o la estancia de Rodeo del Medio en Mendoza. El espacio donde la excepción se materializa no depende de características infraestructurales particulares (alambrados, muros) sino que puede ser la casa, la calle o la estancia donde los indígenas están a merced de soberanos locales o familiares con patria potestad, con una subordinación extralegal de hecho, o cuasilegalizada por la inscripción del bautismo y el padrinazgo.

10 Para realizar esta investigación nos topamos con un problema central. Inscribir a los indígenas como tales en los libros parroquiales no parece haber sido una práctica general e institucionalizada en el país. No obstante, abundan este tipo de registros, aunque es difícil encontrar indicaciones del carácter indígena del bautizado⁷. Esto no ocurre en los libros parroquiales de Mendoza donde hay cientos de actas de bautismo de sujetos categorizados como indígenas, o con indicios que permiten inferir tal condición, entre fines de la década de 1870 y de la 1880. Estas actas de bautismo consignan una serie de características similares a las de los registros parroquiales en general: fecha de registro, nombre, condición de filiación (si es hijo legítimo, es decir reconocido oficialmente como su hijo por el padre, o natural, no reconocido, huérfano, abandonado o expósito), los nombres de los padres, en caso de estar presentes, y de los padrinos, con escuetas caracterizaciones sociales o marcadores de clase y la nacionalidad, provincia o lugar de origen. Existen también varias diferencias entre estas actas y las demás: solo muy esporádicamente se coloca

la condición de legitimidad, el lugar de origen de los padres o sus nombres; y se agregan en cambio diversas categorías que señalan la condición indígena del bautizado, en las diversas secciones o campos de información de las actas: color, legitimidad, nacionalidad, lugar de nacimiento, o inclusive comentarios en el margen del texto. Estas actas presentan entonces varias características diferenciales, fundamentalmente la incorporación de categorías de raza, de estatus *sui generis* de legitimidad, y la negación de la existencia de los padres aun estando presentes. Y en suma, evidencian la emergencia de una preocupación por inscribir clasificaciones sobre la condición racial y étnica del bautizado, novedosa desde el fin del régimen colonial hispano.

11 Esto permite matizar la idea de una efectivización total y absoluta de lo que Bennedict Anderson denominó un «genocidio estadístico», evento propio de los procesos de construcción de «comunidades imaginadas» nacionales, que hubiera tenido como resultado la supresión total de registros de población con clasificaciones indígenas durante el período. Y también de la superación en estos registros del período de consolidación del Estado moderno de clasificaciones sociobiológicas del período colonial hispano.

12 En línea con estos postulados, Hernán Otero considera que «la supresión del indio tras la Campaña al Desierto del general Roca en 1879 fue precedida y acompañada por una operación de desaparición estadística» que incluyó la eliminación de las preguntas sobre raza y color propias de la «grilla colonial» en los censos (1998; 2006, p. 342), correlato de las reformas liberales sobre igualdad ante la ley y universalidad de la condición ciudadana. Tal interpretación puede ser válida si consideramos las estadísticas censales estatales del período, pero no si con una perspectiva más amplia tomamos en cuenta los asientos eclesiásticos de bautismos, matrimonios y defunciones, que continuaban oficiando la clasificación, inscripción legal y administración de población.⁸ Estos registros cumplieron el papel de estadísticas vitales y documento legal de identidad individual tanto para la Iglesia como para los Estados en el ámbito de la cristiandad, hasta que fueron reemplazados por registros estatales a partir de las reformas liberales en general durante el siglo XIX. En Argentina, esto ocurrió en 1884 con la puesta en marcha del registro civil.

13 No obstante, está claro que en el caso de la población indígena del período los bautismos por sí solos no nos permiten obtener un cuadro censal suficiente de la cantidad total de prisioneros

repartidos. En efecto, de acuerdo con los cálculos expresados anteriormente, no menos de 3000 prisioneros fueron repartidos en la provincia, pero de nuestra compulsa de los libros parroquiales surge que solo 382 recibieron el bautismo en la misma.

14 En efecto, el bautismo de los indígenas fue una práctica corriente, antes, durante y después de la conquista militar, pero que no fue realizada de manera generalizada ni planificada de un modo total. A lo largo de las campañas militares, una gran cantidad de prisioneros fue bautizada en los destacamentos de avanzada o centros de confinamiento y también (incluso rebautizada) en las parroquias de los puntos en que fueron destinados durante los traslados forzosos desde los territorios recién conquistados a las provincias. A su vez, la inscripción de esos bautismos no siguió pautas institucionales de la Iglesia en cuanto al señalamiento de la condición indígena y cada cura o encargado de parroquia utilizaba su propio y variable criterio para realizarla, y en muchos casos no se especificaba ninguna marca identitaria indígena.

15 Un conjunto de interrogantes surge entonces a partir de esta evidencia: ¿Por qué y de qué modo la condición indígena aparece indicada en las actas? ¿Por qué emerge masivamente esa práctica de registro durante el período? ¿Qué significación tiene para la incorporación social, política y jurídica de los indígenas en la nación y el Estado argentinos, y para la comprensión de los procesos de consolidación estatal y formación de ciudadanía?

16 En este capítulo abordaremos entonces las contradicciones de la incorporación social y ciudadana de los indígenas prisioneros mediante las actas de bautismo de la Iglesia católica en la provincia de Mendoza. Analizaremos las prácticas clasificatorias y sus implicancias tanto para los propios indígenas como para la sociedad receptora. Proporcionaremos también una aproximación estadística a las características de los indígenas prisioneros mediante el procesamiento de decenas de miles de actas de bautismos del período 1878-1889 (en que se produjeron los masivos traslados y repartos). En la investigación se recopiló la totalidad de los bautismos de las parroquias y departamentos en que observamos la presencia de bautismos de indígenas en prospecciones preliminares. Este trabajo permitirá proporcionar mayor sustento empírico a las interpretaciones históricas del proceso y orientar trabajos similares en otras provincias y regiones. Esta investigación se basa entonces en un relevamiento de los libros de bautismos de las parroquias de Mendoza entre los años 1878 a 1889, correspondientes a aquellos distritos donde

hubo mayor concentración de bautismos de indígenas. Se consultaron asimismo los libros del resto de los departamentos y parroquias de la provincia, en los cuales hemos encontrado muchos menos bautismos (o ninguno).⁹ Los primeros corresponden a la capital (parroquias de San Nicolás y Nuestra Señora de Loreto) y Maipú (parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria), en el centro de la provincia; San Rafael (parroquia de San Rafael Arcángel) y San Carlos (parroquia de San Carlos Borromeo) en el sur, donde se asentaban las unidades militares del ejército expedicionario. Los segundos son los departamentos de Rivadavia, Lujan, San Martín, Junín y Guaymallén, Rosario, Villanueva y San Vicente, en el área central y norte de la provincia.

17 El análisis se desarrolló mediante la comparación del texto y paratexto de las actas entre sí y con el resto de las actas no asociadas a indígenas, especialmente los términos de clasificación utilizados por cada sacerdote o encargado de los libros; la cuantificación de los bautismos de indígenas según cada parroquia, mes y año; las edades de los bautizados; la cantidad de prisioneros registrados en las actas sumando a sus padres quienes en numerosas oportunidades fueron consignados; la distribución de niños según padrinos; la inserción laboral de los niños y las características sociales de los padrinos.

18 Si bien los registros parroquiales constituyen la fuente principal de análisis, para su contextualización incorporamos también información proveniente de otras fuentes, como artículos periodísticos y crónicas de la época, fundamentalmente, el periódico *El Constitucional*, el principal de Mendoza.

El reparto de los niños

19 La política desarrollada con los prisioneros indígenas, en particular los niños, fue resultado de prácticas de larga data. Como muestra el cantar popular citado como epígrafe de este capítulo, la apropiación de niños indígenas formaba parte de las relaciones habituales entre indios y cristianos y se apoyaba tanto en el interés inmediato por la mano de obra gratuita que representaba un virtual esclavo como en la idea de destruir la sociabilidad indígena adaptando a los menores a la civilización, como se anuncia en la nota «La guerra a los indios», del diario *La Nación* de 1862:

Llevar la guerra de exterminio sin tomar prisionero al grande que ha de buscar otra vez la pampa o la espesura de las selvas para robar y asesinar, sin perdonar al que, pequeño todavía, tiene ya el

odio instintivo al hombre civilizado. Y a los que aún no han saboreado el desenfreno separémosles de los miembros de su familia, hagámosles otra naturaleza, si así puede decirse, llevémosles donde no oigan jamás el nombre de sus padres; donde no puedan despertarse los instintos que corren en su sangre. (Citado en Levaggi, 2000, p. 379)

20 Miguel Malarin, agregado militar de la embajada argentina en EEUU, en 1877, comisionado por el ministro de Guerra Julio A. Roca para estudiar la política seguida por el gobierno de ese país en la conquista del territorio indígena, anticipaba el procedimiento que debería adoptarse para la gestión de los niños prisioneros: «los indiecitos deben repartirse en las familias de la República, con ciertas obligaciones para estos. No es el viejo sistema de encomienda, sino un tutelaje hasta la mayoría de edad para civilizar al salvaje» (Mases, 2010, p. 64).¹⁰

21 Los repartos colectivos habían sido una constante en Mendoza desde las campañas de 1878, pero en 1879 aumentan su masividad y comienzan a publicarse anuncios en los diarios, como el que citamos a continuación, ofreciendo prisioneros indígenas, aunque gran parte de estos eran entregados antes de llegar a localidades rurales de la provincia, durante la marcha a pie, en carreta o caballo que habían emprendido desde la Patagonia, o incluso años más tarde en tren desde Buenos Aires o San Luis:

Se colocaron

Llegó el jueves último la nueva remesa de indijenas [sic] que habíamos anunciado. Constaba de noventa y tantos individuos; entre los cuales había 35 indios de lanza, siendo el resto mujeres de 16 años arriba y uno que otro niño de pechos. El sitio donde se los alojó bien pronto fue invadido por numerosas señoras y caballeros que iban a pedir chinas y chinitos para su servicio, y en unas cuantas horas pudo distribuirse convenientemente toda la chusma. No fue posible atender la totalidad de las solicitudes, por lo reducido de la cifra, de manera que quedaron más de 300 peticiones sin proveer. Procurose, en todos los casos, que madres e hijos se colocaran en un mismo domicilio.

Tal ha sido la gran afluencia de pedidos, que creemos no equivocarnos al asegurar hubieran tenido provechoso acomodo mil indiecitos de uno y otro sexo, siempre que su edad fluctuase entre 6 y 12 años, que son los más preferidos. Los 35 indios de lanza están destinados a la escuadra de la República. (*El Constitucional*, 22 /11/1879)¹¹

22 Como en Tucumán y la isla Martín García, próxima a Buenos Aires (ver Lenton y Sosa, Nagy y Papazián en este mismo libro) los

niños y mujeres indígenas eran solicitados con antelación a las autoridades militares, como se observa por ejemplo en este artículo del diario *El Ferrocarril* del 4 de febrero de 1883:

200 indios de chusma ha traído el Coronel Ortega á esta, por pedidos anticipados de numerosas familias. [...] Se hallan actualmente en S. Vicente, finca del Sr. Bermejo [...]. Si hasta hoy no mandan las familias por los niños o indias que fueron pedidos, sabemos que el Coronel los va á dar á las familias que los soliciten mañana.

23 Ya iniciadas las campañas y con una creciente masa de prisioneros, los repartos fueron postulados y legalizados como parte esencial de un programa civilizatorio oficial a través de un decreto del gobierno del 22 de agosto de 1879, publicado en los principales periódicos de país, entre ellos *El Constitucional*, de Mendoza. El decreto ordenaba que la «colocación de las familias y menores indígenas» quedaría a cargo del defensor nacional de Pobres e Incapaces, quién debería establecer un contrato con la obligación del adoptante de alimentarlo, vestirlo, educarlo y «respetar los vínculos de familia y fijarle desde su oportunidad un salario proporcional a los servicios que preste» (*El Constitucional*, 11/9/1879).

24 No obstante el decreto establecido, los procedimientos estipulados casi nunca se cumplieron. Pronto aparecieron en los diarios airadas protestas sobre el maltrato a los indígenas a cargo, motivadas por genuina preocupación o por las luchas políticas a través de la prensa entre partidos y facciones, en un contexto de radicalización del conflicto por la presidencia y la autonomía de Buenos Aires, que tenía como protagonista al candidato Roca y que desembocaría en la denominada Revolución del 80 en esta última provincia. Un artículo publicado el martes 20 de enero de 1880 daba cuenta de la violación de los principios legales, ya de por sí de cuestionable constitucionalidad, evidenciando también la conciencia de al menos parte de la elite local sobre el carácter criminal del manejo de los prisioneros:

Graves denuncias nos llegan día a día sobre la triste condición de gran parte de los indígenas traídos del desierto y repartidos, sin control de ningún género, entre diversas personas.

Hambrientos los unos, desamparados los otros, sirviendo muchos oficios ruines y que violentan por completo sus fuerzas, el cuadro que esas denuncias nos exhiben no puede ser más desconsolador. ¿Se ha llevado acaso registro alguno en que consten los nombres de las personas a quienes los indígenas fueron entregados y número de esos desgraciados que fueron a poder de cada cual?

¿Tuvo acaso el Ministerio de Menores la intervención en el asunto, que por derecho le corresponde, en cumplimiento de la resolución respectiva del Gobierno Nacional? Es lógico, entonces, que ahora se palpen las consecuencias de aquella imprevisión. Si no puede saberse a quién y cómo fueron entregados los indígenas, ni aún sus nombres, ¿podría acaso constatarse su desaparición sí, por maltratamiento, o por dolencias no atendidas, concluyesen su existencia desgraciada? (*El Constitucional*, 20/1/1880)

- 25 Al día siguiente en el mismo diario se publicó una disposición municipal firmada por el intendente Manuel Bermejo que conminaba a todos aquellos que tuvieran indígenas a su cargo a presentarse en un plazo de quince días para inscribirlos, so pena de ser «privados de los indios que tengan, y colocados estos por la Municipalidad» (*El Constitucional*, 21/1/1880).
- 26 Los indígenas prisioneros fueron repartidos en la capital de la provincia y en varios departamentos rurales, principalmente en aquellos donde existían guarniciones del Ejército o por los cuales atravesaban las rutas que unían el centro de Mendoza con la Patagonia y por donde retornaban las columnas militares. Pero la mayoría de los prisioneros fueron instalados en diversos centros de confinamiento, desde donde eran trasladados a fincas o a lugares en la capital donde eran repartidos.
- 27 Entre 1879 y 1892 existió en Mendoza una red de campos de concentración o centros de confinamiento, del mismo modo que en otras provincias del país, como se puede apreciar a partir de otros capítulos de este libro. Hemos podido reconstruir hasta el momento una cantidad y variedad de espacios que hasta ahora no tienen parangón en el resto del país. El fuerte El Alamito en Malargüe y Cuadro Nacional en San Rafael; las estancias de Rodeo del Medio (actual departamento de Rodeo del Medio), Cañada Colorada (Malargüe) y Mosmota (Santa Rosa); los potreros de Manuel Bermejo, en el departamento de San Vicente; un depósito de la Municipalidad de la Ciudad de Mendoza; el Departamento de Policía de Mendoza, el corralón de Custodio Lemos (contratista de la Campaña del Desierto), en la calle San Nicolás (actual avenida San Martín) en el centro de Mendoza; la plazoleta Barraquero, en la misma calle; un depósito próximo al Colegio Nacional; y la actual localidad de Los Campamentos en el departamento de Rivadavia, cuyo nombre se debe precisamente a la colocación allí de varios grupos de prisioneros indígenas (Escolar, 2012). El principal artífice de los traslados y repartos fue el coronel Rufino Ortega, hombre de confianza de Julio A. Roca y principal oficial de las tropas mendocinas en las campañas. Los principales centros de confinamiento, como Rodeo del Medio,

Cañada Colorada, Mosmota y Los Campamentos estaban asociados a propiedades rurales suyas.

28 En la tabla 1 volcamos en primer término las cifras de los bautismos recabados en cada departamento; en segundo término, los datos de padres indígenas presentes en el acto de bautismo, o de los que se conocía su existencia en la provincia. De estos hemos diferenciado aquellos que aparecen en el acta con su nombre, de otra porción menor de la cual solo es señalada su presencia. Hemos cuidado de no contabilizar aquellos padres cuyos nombres se repiten, para poder sumarlos a las personas bautizadas y cuantificar la cantidad total de indígenas que se encuentran inscriptos en las actas de bautismo.

Tabla 1. Referencia de indígenas en actas parroquiales por departamento

Departamento/parroquia	Bautismos	Padres mencionados con nombre	Padres mencionados sin nombre
Capital	188	70	
San Carlos	46	11	20
Maipú	45	21	
San Rafael	37	29	
San Martín	29	14	
Guaymallén	21	3	
Luján	16	7	4
Junín	—		
Rivadavia	—		
Tupungato	—		
Total	382	151	24

29 Tenemos así que en los libros de bautismo del período se encuentran inscriptos un total de 557 indígenas entre bautizados y padres. El distrito con la mayor cantidad es la capital, con casi la mitad de las personas señaladas como indígenas, 258 en total, de los cuales 188 corresponden a los bautizados y el resto a padres.

30 La gran mayoría de los bautizados son niños. Sin embargo, no son los únicos que reciben el sacramento. Las cifras totales evidencian que 56 eran menores de un año, mientras que 178 tenían entre 1 y 10 años. Entre ambos segmentos (de 0 a 10 años) suman 234 niños, es decir el 61,25 %; luego, en el percentil de 11 a 20 años se encuentran 48 bautizados, lo que equivale al 12,56 %; en el rango etario de 21 a 30 años encontramos 21 bautizados, lo que representa el 5,5 %; mientras entre los 31 y los 80 años, se hallan unas 17 personas, es decir, el 4,45 % del total de los bautizados.

Tabla 2. Porcentaje de bautismos por rango de edad

Rango de edad	Menos de 1 año	1-10	11-20	21-30	31-80	Sin datos
Cantidad de bautismos	56	178	48	21	17	62
Porcentaje del total	14,66	46,6	12,56	5,5	4,45	16,23

- 31 De las cifras expuestas en la tabla 2 podemos colegir entonces que, sacando aquellos bautismos sin datos de edad, el 61,25 % de los bautizados son niños de hasta 10 años de edad. Este dato coincide claramente con la demanda de edad de los prisioneros que según un artículo del diario *El Constitucional* tenían los particulares solicitantes de los mismos: «entre 6 y 12 años, que son los más preferidos» (*El Constitucional*, 22/11/1879).
- 32 Si consideramos un rango de edad entre cero y veinte años, el porcentaje trepa al 88 %.¹² Esto implica que la abrumadora mayoría de los indígenas bautizados fueron consignados como menores de edad, asunto que tiene consecuencias directas en la legitimación de su apropiación por la figura de patria potestad, como analizaremos más adelante.

Incorporación y vorágine clasificatoria

- 33 En los libros parroquiales de San Carlos Borromeo, en el actual departamento de San Carlos, podemos encontrar numerosas partidas escritas apuradamente sobre una hoja contable cuyos reglones no están marcados ni numerados. Otras actas están inscriptas en prolijos formularios.
- 34 En octubre de 1888, en el libro bautismal de la parroquia de San Rafael Arcángel fue incluida un acta cuyo encabezado rezaba «Indios bautizados solemnemente en la Capilla de San Juan de Malargüe el día 20 de octubre de 1888. Fueron padrinos Juan de Dios Álvarez y doña Asunción Rodríguez». Seguía una lista de doce bautizados y sus padres y, al final, una leyenda que alertaba: «Estos apuntes no están en debida forma porque los mismos padres no supieron darme razón: así el que suscribe no tiene ninguna culpa» (Libro de Bautismos N° 5, 1886-1888, p.140, parroquia San Rafael Arcángel, Mendoza).
- 35 Las breves frases que conforman estos documentos pueden ser consideradas en un primer momento indicadores muy limitados de los eventos y procesos que constituyen nuestro interés. Pero estos microcosmos textuales, colocados en grandes series y comparados entre sí, y finalmente contextualizados con otros datos históricos, proporcionan una ventana única a un proceso largamente invisibilizado.
- 36 Lo primero que hay que señalar es que la distinción del carácter indígena del bautizado no era una norma oficial para la Iglesia en la época. Pese a que puede suponerse que los registros de bautismos constituyen un texto estandarizado por siglos de práctica burocrática eclesiástica, la realidad es que existen variaciones significativas tanto en su estilo y soportes como en la

sintaxis y categorías utilizadas. Mientras que algunas están inscriptas en prolijos formularios, la mayoría son manuscritas y se encuentran en cuadernos, libretas e incluso libros contables de la parroquia. Pero sobre todo, difieren las categorías utilizadas para caracterizar a los bautizados.

- 37 El registro de términos que caracterizan la condición étnica y racial, y específicamente indígena, parece remitir como antecedente más cercano a las prácticas clasificatorias del régimen de castas del período colonial hispano, el cual asociando características somáticas individuales consideradas intrínsecas a una raza o a sus mezclas en determinada proporción, fundamentalmente el color de piel, era la base para la fijación de la condición jurídica y social de la población en estamentos jerárquicos con diferentes prerrogativas y obligaciones. Este sistema clasificatorio había sido dejado sin efecto con las reformas políticas y jurídicas liberales del proceso independentista, que eliminaron, en teoría, las diferencias al interior de la ciudadanía decretándola como un conjunto de personas con igualdad de derechos independientemente de su condición social o étnica. Como hemos visto, se da como un hecho para la Argentina la temprana abolición de las castas en un plano legal y censal más allá de la continuidad de prejuicios y prácticas sociales ligados a nociones de casta (Otero, 1998). Este supuesto debería sin embargo ser matizado por la evidencia que muestra la existencia de registros con validez legal que continúan incorporando este tipo de clasificaciones mucho después del período colonial e inclusive hasta finales del siglo XIX.
- 38 En Mendoza, desde comienzos del período independiente se observan esporádicamente caracterizaciones raciales o étnicas en los bautismos del norte de la provincia, donde existieron reducciones indígenas de origen colonial hasta principios del siglo XIX. En el conjunto de bautismos del resto de la provincia es muy raro, sin embargo, encontrar alguna caracterización racial o étnica. Pero hacia fines de la década de 1870 se observa en los libros parroquiales de toda la provincia que las actas bautismales incorporan masivamente caracterizaciones o marcadores raciales y étnicos. Su extensión temporal coincide globalmente, aunque antecede en parte, a la incorporación de los prisioneros indígenas de las campañas del desierto.
- 39 Categorías como «trigueño», «negro», «indio» y «blanco» y muchas otras definiciones raciales y étnicas son aplicadas en la mayoría de las partidas. En un extremo, algunos curas despliegan una generosa paleta de colores que incluyen «cobrizo», «pardo» o

«moreno». En el otro, la reducen a su máxima abstracción, clasificando a los bautizados solamente con los términos «blanco» o «color». Las variantes de color son aplicadas en general a niños pobres, huérfanos, naturales y en especial a los indígenas. Los hijos legítimos y sin connotaciones de pobreza, por el contrario, son clasificados generalmente como «blancos».¹³

40 Pero esto no solo ocurre con los registros eclesiásticos. Censos de la época, como la inscripción de ciudadanos electores de 1883 incorporan en Mendoza diversas características somáticas, incluyendo el color (Inscripción provincial del Registro Cívico Nacional, departamento del Rosario, 7/10/1883. Carpeta 575 bis, doc. 75. AHM). Esto se produce, sugestivamente, en los dos departamentos más connotados como asiento de poblaciones indígenas o descendientes: el de Rosario, al norte, donde existieron pueblos de indios y reducciones coloniales cuya tradición continúa vigente a lo largo del período republicano (Escolar, 2013), y el de San Rafael, en la frontera indígena del sur recientemente avanzada por las campañas militares. La inclusión de estos datos es notable además por su proporción sobre el resto de los datos de la grilla. Además de la profesión, edad y capacidad de lectoescritura, se inscribe la estatura, color de piel y color de ojos de cada individuo. En el departamento de Rosario, por ejemplo, las distinciones para cada categoría son: en el caso de la estatura *A* (alto) o *B* (bajo), en el de color de piel *T* (trigueño) y *B* (blanco), y para color de ojos *P* (pardo), *N* (negro) y verde. En las actas parroquiales, por el contrario, no hay un campo específico para determinar la condición étnica o racial, al contrario que los obligatorios de edad o fecha de nacimiento, nombre de los padres y padrinos y condición de legitimidad del bautizado –es decir, si se trata de un hijo legítimo (reconocido por sus padres) o natural (sin alguno o ambos padres conocidos).

41 El énfasis en la clasificación racial de los bautizados no se tradujo sin embargo en una rígida terminología y tanto los términos utilizados como la extensión de la práctica parecen haber dependido mucho de la voluntad o percepción de cada cura. En ninguna parte, en efecto, encontramos una indicación oficial sobre la necesidad de registrar el origen o la condición indígena del bautizado. Sin embargo, sí se expidió la orden tajante de incluir el color. Así, en la parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria, en el departamento de Maipú, se conserva el acta de 1884 que inscribió el visitador eclesiástico exigiendo que

toda partida de bautismo debe en adelante ser firmada por los padrinos, y debe poner el color del niño quedando en ella

severamente prohibido todo abreviatura y al margen se pondrá en letra clara, el nombre del niño, haciéndose saber si es natural o legítimo. (Libro de Bautismos, 1882-1887, vol. 2, f. 221, parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, Maipú)

- 42 Esta indicación oficial de la iglesia será plasmada en los libros que incluyen formularios impresos por los párrocos, como observamos en el acta transcripta más arriba, donde uno de los campos obligatorios editados es el de color. Sin embargo, las categorías de color presentes en los libros de las diversas parroquias difieren entre sí y no solo señalan colores, sino adscripciones de aboriginalidad o étnicas: en efecto, entre los colores observamos anotaciones como «ninguno», «blanco», «trigueño», «pardo», «moreno», «negro», «cobrizo», «indígena» «cobrizo», «indígena», «indio», «pampa».
- 43 Recíprocamente, la aplicación de categorías de color no siempre coincide con la caracterización de individuos como indios. Numerosos niños son designados por la posesión de color «trigueño», «pardo», «negro», o «cobrizo», sin adosársele ningún término que indique su indigenidad, o incluso especificándose que ellos o sus padres son «criollos». Pero, significativamente, no ocurre lo mismo a la inversa: es decir, prácticamente todos aquellos marcados como indios, a excepción de caciques o familiares directos, son a su vez señalados por la supuesta posesión de un color no blanco, es decir cualquier gradación entre el blanco y el negro, incluyendo un «color indio».
- 44 Vale decir, todos los señalados como indios son racializados en base a su color de piel, al punto de que muy a menudo se incluye «indio» o «pampa» como categoría de color. Pero recíprocamente, también parece ocurrir lo contrario: es la condición indígena atribuida lo que lleva a considerar a estas personas como «de color».
- 45 Del mismo modo, nos topamos con una dificultad en nuestro análisis de los registros: es muy posible que haya casos de niños indígenas que no hayan sido caracterizados como tales en el registro bautismal, pero sí como «trigueños»¹⁴. Finalmente, no obstante la ausencia de una correlación directa entre la aplicación de definiciones de color e indigenidad, el hecho más significativo es que el uso de categorías de color y nominaciones indígenas emergen al mismo tiempo durante el período.

Desplazamiento de las marcas indígenas como índices de incorporación con excepción

- 46 Cuando nos adentramos en las clasificaciones asociadas a los bautismos de indígenas observamos otras dos particularidades. Por un lado, dicha indigenidad no siempre es explícita ni está señalada de un modo unívoco, es colocada con relación a un solo tipo de campo categorial, como el color. Las actas expresan diferentes formas de clasificar o marcar la indigenidad mediante términos relacionados en las definiciones de nombre, color, nación, condición de legitimidad, padres, procedencia o lugar de nacimiento, o incluso mediante marcas fuera de cualquier campo, en el margen del texto, colocando la palabra «pampa» o «indio».
- 47 Por ejemplo, en 1884 el cura Carlos Verdi de la parroquia de San Rafael Arcángel elaboró el acta de bautismo del niño Segundo Moisés calificado como de condición «natural/indígena» y color «trigueño». Se menciona además que su madre es María Osarra, quien por toda descripción es calificada como de «nación originaria». El mismo año y en la misma parroquia, el cura Arredondo bautiza cuatro niños y adultos; coloca «indígena» en el lugar donde correspondería definir la condición de legítimo o natural. En cuanto a su color, escribe «moreno». Y finalmente agrega al final del acta la expresión «pampa» (parroquia San Rafael Arcángel, San Rafael. Bautismos, 4, 1884-1885).
- 48 En los registros de la parroquia de Nuestra Señora de la Candelaria, en el departamento de Maipú, el padre De la Torre bautiza a María de las Mercedes como «indígena». Y pese a que dice ignorar datos de sus padres, agrega que estos son indígenas, «pues [el niño] es de los cautivos» (Libro de Bautismos, vol. 2, 1879-1882, f. 27, Parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, Maipú).
- 49 En 1883 el cura Ramón Campos coloca en el acta de una niña que esta es «de raza indígena» (Libro 32, Entierros 1869-1873, Bautismos 1882-1887, f. 149, Parroquia de Maipú, Maipú). En otra acta, el mismo Campos adscribe algunos bautizados como parientes de conocidos caciques. Todavía en 1887, ocho años después de haber sido tomado prisionero el cacique José Félix o Feliciano Purrán, define como «indígena de la tribu de Purrán» a una mujer de 40 años. Y al día siguiente anota en forma destacada «Namuncurá» al inicio del acta de Luisa, hija de Corina Namuncurá, calificada como «india» y «cocinera» (Libro de Bautismos, vol. 4, 1887-1892, p. 41, parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, Maipú). En 1884 Leonardo Domínguez bautiza a María Delia de 13 años como «indígena», y al margen del acta escribe una observación absolutamente extemporánea: «Maria Delia caminaba 10 kilómetros para buscar agua» (Libro de

Bautismos, vol. 3, 1882-1887, p. 198, parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, Maipú). En varias oportunidades se incorporan también datos contextuales, incluso históricos, como por ejemplo en algunas actas de San Rafael el agregado de la frase «de los sacados en 1879» que hace directa referencia a la coyuntura de su apropiación.

50 Tampoco la clasificación «indio» es la única utilizada para señalar a los aborígenes. En su reemplazo, o en aquellos casos en que los bautizados ya han sido definidos de esa manera, encontramos agregados en otro sector de la partida bautismal rótulos como «nación originaria», «nación indígena», «nación pampa» o «pampa». En cuanto al origen geográfico se suele confundir con la denominación de nación o étnica en el caso muy frecuente de que se los señala como «pampa». Existen algunos pocos casos de aplicación del término «pehuenche» o «huiliche».

51 Las actas de indígenas, o más bien aquellas con señalamientos de indigenidad, presentan entonces diversas anomalías para los criterios de identificación generalmente utilizados por la Iglesia. Esta inscripción de categorías de aboriginalidad se produce siempre de un modo excepcional, en lugares que no son los habitualmente estipulados o presentando una inconsistencia semántica. Sin embargo, al mismo tiempo es evidente la obsesión o necesidad de señalar dicho carácter indígena con la mayor profusión de clasificaciones de todo tipo, en las diversas posibilidades que los textos burocráticos parroquiales permitían e inclusive desbordando sus estructuras.

52 Las inscripciones de indigenidad en las actas se producen según distintos niveles de formalidad y explicitación. Por un lado, se colocan en los campos típicos de la normativa eclesiástica para el período, tales como condición, lugar de nacimiento, o nacionalidad u origen de los padres. Por el otro, en campos que emergen, tratan de ser formalizados o se formalizan en este período, como nación y color. Finalmente, frases o términos *sui generis*, no derivados de ninguna normativa explícita o típica para el período, adicionados en el cuerpo textual del acta en sí mismo, o en el paratexto, como anotaciones al margen o aludidos indirectamente por atributos señalados en los padres.

53 Se observa en resumen una tensión o doble esfuerzo, por un lado, en marcar esa condición (que no alcanza a ser representada cabalmente por las categorías existentes) y, por el otro, en eludir un criterio unificado de marcación. Y al mismo tiempo este esfuerzo de registro contrasta con la falta de órdenes eclesiásticas expresas para señalarla (al contrario por ejemplo del color).

54 A pesar de esta aparente confusión hay algunas constantes, aunque relativas, en la forma en que se inscribe la calificación indígena de un bautizado y que son cruciales para entender el papel de las actas como legalización de su apropiación. En la mayoría de las actas estos términos están inscriptos en el lugar donde se coloca la condición de legitimidad del bautizado. Es decir, se colocaban los términos indígena, indio, o sucedáneos como pampa, en reemplazo de la condición de legítimo o natural que consta en todas las actas. Sin embargo, tampoco esta práctica sigue un patrón unívoco, ya que en varias oportunidades se observa un desplazamiento entre la colocación del adjetivo *indio* o asociados, que a veces se ubica junto o donde en general se coloca la condición de legitimidad y en otras se traslada a cualquier lugar del acta. A modo de ejemplo, un conjunto de tres actas de San Rafael de diciembre de 1879, del cura Manuel Marco, evidencia la fluidez adscriptiva. Francisco, Juana y un tercer niño sin nombre de tres, ocho y doce años de edad son definidos como «trigueños», «de crianza, indios», y en el caso de sus padres como «desconocidos (indio)» y, a continuación, «(de crianza) Ignacio González y Mónica Guajardo». Estos padres constituyen además una de las excepciones a la tónica general de familias apropiadoras de alto nivel social ya que Ignacio es catalogado como «labrador».

55 Entre los términos utilizados para aludir a la legitimidad o condición de nacimiento se observa el mismo tipo de dinámica categorial ya descripta para el color: varios términos se inscriben creativamente, excediendo no solo a los típicos «legítimo», «natural», «expósito» sino también a «indio», aunque se trata de formas de inscribir la indigenidad. Detallamos en la tabla 3 los términos utilizados en cada departamento para categorizar la condición de nacimiento de los indígenas según la frecuencia con que aparecen.

Tabla 3. Categorización de indígenas en actas de bautismo por departamento (Mendoza)

Departamento	Clasificación
Capital	Indígena: 75; Pampa: 21; Natural: 20; Ninguno: 14; Indígena natural del Neuquén: 9; Indio de la Pampa: 5; Natural indígena: 4; Natural Pampa: 4; Indio: 3; Indio Pampa: 2; Natural del Neuquén: 2; India de la Pampa, natural: 2; Indio del departamento de Santa Bárbara, Chile: 2; Indio hijo natural de una cautiva: 1; Indio del Neuquén: 1; India del Neuquén, natural: 1; Indígena del Neuquén: 1; Indio natural del Neuquén Chenquel indígena: 1; India del Río Neuquén: 1; Indígena natural del Pallén: 1; Indígena nación Pampa: 1; India natural, Pampa: 1; Natural de la Pampa: 1; Hija de Pampa: 1; Del territorio de Arauco: 1
Guaymallén	Pampa: 9; Pampita: 8; Indio: 2; Ninguno: 2; Indio, pampa: 1
Luján	Indio: 7; Indio, hijo natural: 2; Indio, natural: 1
Maipú	Indígena: 23; Indígena natural: 6; Legítimo: 4; Natural: 4; Indígena legítimo: 1; Indígena de la tribu de Purrán: 1

San Carlos	Indígena: 33; Pampa: 9; Legítima: 1; Ninguna: 1
San Rafael	Indígena: 24; Indio: 4; De crianza, indio: 3; Natural, indígena: 2; Natural: 1; Pampa: 1
San Martín	Pampa: 15; Ninguno: 9; Pampita: 3; Huérfano: 1; Huérfana cautiva: 1

56 No obstante la variedad de estas clasificaciones, a diferencia de los no indios cuya condición era señalada como «natural» o «legítimo» o, a lo sumo, «expósito», existe una constante: resulta evidente que ese abigarrado catálogo solo era desplegado en el caso de los indios, y de hecho esto es explícito; aparece en todos los bautismos en los que se marca o define la aboriginalidad del bautizado. Vale decir, a veces el término *indio* era un agregado a la condición, pero en la mayoría de los casos funcionaba de hecho como una cuarta condición de nacimiento *ad hoc*, ni legítimo, ni natural ni expósito. Podemos inferir entonces que no obstante la diversidad de categorías, o precisamente por ello, la condición subyacente es la aboriginalidad, que inscribe un tipo diferente de condición parental, de cuerpo, que no puede ser fácilmente incorporado en la comunidad ni en la grey cristiana, no por lo menos dentro de las clasificaciones vigentes.

57 Tal condición de legitimidad no era un rasgo menor de la identidad individual que sancionaba la Iglesia en la fe de bautismo. Era fundamental en el derecho patriarcal vigente para determinar el estatus social y jurídico de las personas, fundamentalmente los derechos de herencia, toda vez que los hijos naturales o no reconocidos no tenían derechos de heredar los bienes de los padres. Había tres condiciones de nacimiento, con efectos jurídicos, señaladas en las actas: hijo legítimo, es decir, que tenían padre y madre conocidos que a su vez reconocían como propio al niño; natural, con el padre o la madre desconocida o que no había reconocido al hijo; y expósito, de ambos padres desconocidos. El agregado de una cuarta categoría cuya diferencia específica era la atribución de una condición indígena, es muy significativo porque al reemplazar a los tres términos usuales instauraba de hecho un nuevo estatus. Las características o implicancias legales de esta condición no aparecen nunca definidas, pero inequívocamente señalan una excepción, una realidad *sui generis* que los bautizantes consideraban no contenida en las clasificaciones eclesiástico-legales vigentes.

58 En la mayoría de los casos, los indígenas son designados con un nombre en español, pero queda en suspenso el apellido. En este sentido, por ejemplo, era una obligación colocar el nombre y el apellido en la solapa de la hoja, al costado de cada bautismo. Sin embargo, para el caso de los indígenas se les colocaba el nombre

pero no así el apellido, anotando en lugar de ellos «indígena» o «sin apellido». La falta de apellido podría considerarse como la señal de pertenecer a los estatus más bajos de la sociedad. También podría señalar el hecho de que los padrinos se negaban a dar sus apellidos a sus ahijados indígenas, quizás para marcar a lo largo del tiempo la diferenciación y el hecho de que la pertenencia a una familia no significaba compartir los mismos derechos, beneficios y estatus de los hijos legítimos. Las actas entonces remiten a prácticas de subordinación institucionalizada en tanto y en cuanto el bautismo y su registro son actos formales, oficiales, avalados por el Estado que no solo acreditan el cambio de identidad del niño/a sino que también avalan formalmente el derecho de tenencia de los padrinos sobre los bautizados/as.

59 Si bien no existe un criterio claro o afirmativo del señalamiento de una condición de legitimidad indígena, podemos entonces inferir que una de sus posibles causas tiene que ver con el proceso de apropiación de los indígenas bajo el paraguas del sistema de tutela. Como señala Mases, la fe de bautismo –donde constaba el nombre del tutor– además de hacer las veces de documento de identidad, constituía el instrumento mediante el cual el tutor legalizaba su potestad y se sancionaba al mismo tiempo la pérdida de la potestad por parte de sus padres biológicos (Mases, 2010, p. 99). Tanto bajo la condición de natural como de legítimo la patria potestad sobre los niños bautizados era del padre o la madre biológicos. En el caso de los expósitos, recaía en un tutor o tutores que figuran en las actas como padrinos o madrinas, designados a veces en forma directa por los curas, o por la mediación de una institución como la Sociedad de Beneficencia y casas de niños expósitos patrocinadas por familias de elite y órdenes religiosas. Si bien las prácticas y normativas para la designación de tutores durante el período son poco claras, el hecho es que la inscripción de una condición indígena también permitía otorgar la patria potestad a los padrinos o tutores no indios, no obstante la existencia conocida o incluso la presencia en el acto bautismal de los padres biológicos, como se observa en numerosas actas. Consideramos que en términos jurídicos, la condición indígena se diferenciaba de la de natural porque los padres podían ser conocidos e inclusive, como se desprende de algunas actas, estar presentes en el acto de bautismo, no obstante lo cual los padrinos adquirirían la patria potestad. En la mayoría de las actas los indígenas son anotados como hijos de padres desconocidos, a veces señalados como indios, se menciona que los padres están pero no se los inscribe, o solo con un nombre y sin apellido. La

eliminación de la condición de legitimidad y su reemplazo por el término *indígena* u otros similares era un aspecto importante de una maquinaria de apropiación de niños y mujeres.

60 En su estudio sobre la circulación social de niños en Chile durante la segunda mitad del siglo XIX, Nara Milanich (2009) desarrolla la teoría de que la circulación y reinscripción de niños (hijos naturales, expósitos, criados o entregados) en nuevas relaciones parentales era una de las bases para la reproducción de una clase trabajadora servil de peones rurales ligados a sus patrones por lazos de parentesco putativos que al mismo tiempo que *brindaban protección* establecían un lugar social y fijaban su posición subordinada. Como observara el inspector de trabajo Juan Bialeto Massé, comisionado por el entonces presidente Roca, en la Mendoza de fines del siglo XIX 42 % de los nacimientos eran ilegítimos (Bialeto Massé, 1985 [1904], p. 347). En la vecina provincia de San Juan, parte de la misma región cuyana a la que pertenece Mendoza, la apropiación de «chinitas criadas» era una práctica sumamente extendida que constituía un «resto detestable de la esclavitud». Las mujeres del pueblo, añade en su texto a modo de explicación, «dan a sus hijos como un cachorro» (p. 395). Dichas observaciones están en línea con lo evidenciado por Milanich respecto de que el servicio tutelar de menores fue una costumbre y forma extralegal de esclavitud ocultada en la dependencia natural de la niñez, que duraría al menos hasta un siglo después de la abolición de la esclavitud. Esto era parte de una variedad de sistemas de esclavitud que existieron en América Latina, consistentes en formas parternalistas de servicio personal sustentados en «la servidumbre doméstica tutelar de niños pobres, ilegítimos y amerindios» (Milanich, 2009, p. 184). Esta constatación situaría en principio a la apropiación de niños en Cuyo (región muy ligada históricamente al país trasandino) en una dinámica de clase que relativizaría la excepcionalidad de la condición indígena.

61 Sin embargo, como puede apreciarse en la pieza folklórica citada al comienzo de este capítulo y otros datos que hemos vertido a lo largo del mismo, la apropiación de niños indígenas implicaba una violencia más radical y unas condiciones de inscripción social diferentes, cuyas contradicciones y tensiones hemos analizado en las actas. Los niños indígenas no eran «dados» por su padres biológicos como señalaba Bialeto Massé, y como en muchos casos constata Milanich, sino apropiados masivamente en actos de guerra o genocidio. Existen menciones a situaciones en que las madres indígenas entregaban a sus propios hijos, pero siempre en

contextos de extrema crueldad y desesperación. Así lo describe un artículo periodístico de la época:

Hemos recibido la siguiente esquelita:

Amigo:

A Ud. que colabora en «El Ferrocarril», le daré algunos datos para que concite la caridad pública, o la conmiseración de quien corresponda a favor de los indios que como bestias, se hallan en los potreros del señor Bermejo.

Esta mañana hemos presenciado escenas de miseria y de hambre en algunos de esos infelices.

Una persona mandó comprar un poco de pan para repartirle a los niños: pero fue imposible la distribución, porque todos querían arrebatarlo.

Dicen que no se les da bien de comer. Y a juzgar por la demacración de esos desgraciados, y por el llanto, de chicos y grandes, cuando el pan no alcanzó para todos, es de creer que aquella aseveración es exacta.

Varios indios se ofrecían sus ruegos a una señora que ahí estaba, pidiéndole que las llevase o que les llevase a sus hijos. Una de ellas suplicaba recibir un niño de pecho porque no tenía qué darle.

Puede Ud. imaginarse el estado de ese grupo de seres humanos, por lo que brevemente le refiero y nosotros hemos visto: una porción de personas tiradas en un potrero, desnudas, extenuadas, a la intemperie.

Aunque más no sea que para evitar los calificativos que mereceríamos por tanta inhumanidad, diga algo, amigo, que despierte la caridad o la compasión de las autoridades u del pueblo.

Que no se diga que el primer ejemplo que damos a los salvajes que queremos civilizar, sea un acto de barbarie y crueldad.

De UD. afmo.

N.

(*El Ferrocarril*, 4/2/1883)¹⁵

- 62 Milanich arguye que en una zona gris del orden jurídico liberal, las nociones de minusvalidez y caridad cristiana legitimaban las extendidas prácticas de apropiación de menores. Nosotros agregaríamos más: frente a las limitaciones del orden jurídico en la Argentina de 1880 para la incorporación/apropiación de los cuerpos y trabajo de los niños y mujeres indígenas en la sociedad nacional, la iglesia no solo legitimó sino que legalizó su esclavitud bajo la figura del padrino en las actas de bautismo.

Sometimiento y re-familiarización

- 63 Los estudios realizados sobre la dispersión forzada de indígenas en otras partes del país señalan que de las familias desmembradas, las mujeres y los niños eran repartidos básicamente como personal doméstico (Mases, 2010; Bustos y Dam, 2012). A pesar de estas aseveraciones, poco se conoce sobre la cantidad exacta de niños, niñas, adolescentes y mujeres que pasaban a vivir forzosamente en casas de diversas familias, quiénes los incorporaban, cuántos indígenas podían llegar a tener cada familia y qué labores los esperaban. Asimismo poco se conoce sobre los lugares de procedencia, las edades y género de los bautizados, si sus padres estaban o no presentes en el momento del bautismo y cuál era su propia situación en caso de estarlo. Consideramos que las actas bautismales pueden llegar a acercarnos a estos interrogantes y a profundizar sobre algunas características de estas personas. ¿Cuán usual era la práctica de reclusión en casas de familias? ¿Únicamente las familias de las elites políticas y económicas incorporaban indígenas o existía una mayor extensión de familias adoptantes? Y, finalmente: ¿había una selección etaria y/o de género en la incorporación de indígenas?
- 64 De acuerdo con nuestro análisis se corroborará que la adopción de niños, niñas y adolescentes era una práctica usual en la provincia de Mendoza, aunque también se observará que habían ciertas diferencias en las prácticas de adopción según fueran departamentos de ciudad o rurales. También se expondrá que si bien las familias adoptantes pertenecían en su gran mayoría a un estatus social alto, existía un núcleo central de familias adoptantes relacionadas en forma directa con la figura del general Rufino Ortega y que se destacaban por incorporar como fuerza de trabajo infantil a un importante número de niños y niñas indígenas con padres desconocidos.
- 65 Si bien relevamos las actas bautismales de los departamentos Capital, Maipú, San Carlos, Luján, San Martín y San Rafael, analizamos con mayor detenimiento las de los tres primeros ya que contienen la mayor cantidad de bautismos de indígenas en la provincia. La integridad que guardan estos libros de actas nos permitió establecer datos estadísticos sobre rangos etarios de los/as bautizados, predominancia de uno u otro sexo, porcentajes de padrinos propietarios y no propietarios, porcentajes de bautizados por determinados padrinos y/o madrinan, etcétera. El haber analizado dichas actas bautismales no significa que los bautismos relevados de los demás departamentos no sean considerados, sino que son incorporados de un modo no

estadístico en la medida en que puedan aportar datos relevantes y/o ayudar a la comprensión sobre el destino de los indígenas bautizados en la provincia de Mendoza.

- 66 En términos generales, señalamos que en el caso de los departamentos rurales (Maipú y San Carlos) alrededor del 85 % de los padrinos eran consignados como propietarios, mientras que el porcentaje de los no propietarios rondaba entre un 2 y 4 %. El porcentaje restante corresponde a padrinos cuya situación social se desconoce porque no se indica en el acta o porque se desconocen sus referencias. Asimismo, cabe destacar que la categoría de no propietario se deduce por los deícticos de oficio como los de costurera, cocinera, jornalero, gañán, lavandera, panadero o albañil mencionados por el presbítero bautizante. En el caso de los denominados propietarios, estos sí eran consignados como tales, sin destacar en la mayoría de los casos la profesión o la actividad a la cual se dedicaban, pero presentados generalmente como *don* o *doña* en señal de su importancia social.
- 67 El porcentaje de padrinos propietarios disminuía levemente en la capital. Sobre un total de indígenas bautizados de 188 el 73 % tenía padrinos propietarios, el 6 % no propietarios, y el 21 % restante pertenecía a padrinos cuya condición socioeconómica no se puede deducir. Estos datos indicarían que en la capital, si bien el porcentaje de padrinos de alto estatus socioeconómico era elevado, fue levemente inferior al de los departamentos rurales y la apropiación levemente más extendida entre los distintos sectores sociales.
- 68 Con respecto a los padrinos y madrinas propietarios en la capital, podemos destacar que muchos de ellos pertenecían a familias con una larga e importante participación en la vida político-militar de la provincia y que incluso podía provenir de la época colonial. Dentro de estos apellidos se encontraban Villanueva, Corvalán, Godoy, Civit, Mayorga, Lagos, Zapata, Ozamis y Ortega. Asimismo, se presentaron como padrinos importantes profesionales de la época: Lagomaggiore (médico), Manuel Bermejo (ministro de Gobierno), José Nestor Lencinas (médico), Adolfo Calle (abogado y fundador en 1882 del diario *Los Andes*), Estanislao de La Reta y Héctor Monneret de Villars, quienes, recién llegados a la provincia, tendrán un importante rol tanto en la vida política como en la construcción de la ciudad posterremoto de 1861 y en las obras de modernización (irrigación, urbanización, saneamiento, educación, etcétera) de finales del siglo XIX y principios del XX.

69 Cabe destacar que en la capital, la cantidad de ahijados indígenas adoptados por padrinos de elevado estatus era menos numerosa. Únicamente Rodolfo Godoy y Amélia Palma, Rufino Ortega y Elvira Ozamis de Ortega, Eduardo García y Mercedes Giménez tenían entre tres y cuatro ahijados indígenas. Como madrina de tres ahijados indígenas se destacaba Belermina Leonor de Villars con diferentes padrinos, entre ellos Héctor Monneret de Villars y Manuel José Zapata. Estos padrinos y madrinas con más de dos ahijados abarcan por lo tanto el 23 % del total de los niños, niñas y adolescentes indígenas bautizados, cumpliendo con el mayor porcentaje los padrinos y madrinas con un solo ahijado indígena (entre 60 y 75 % según se consideren madrinas y padrinos por separado), restando una pequeña proporción de padrinos y madrinas con dos ahijados (entre 12 y 15 %) o padrinos completamente desconocidos, alrededor del 8 %.

70 En los departamentos rurales, si bien la práctica de adoptar únicamente a un niño o niña indígena era la más usual, existían padrinos y madrinas que se destacaban por tener un elevado número de indígenas bautizados. Por ejemplo, en el departamento de Maipú, Carolina Ozamis de Barrionuevo y Nicandro Barrionuevo se presentaron como padrinos de diez ahijados, todos niños de entre 7 y 10 años. Asimismo, Mercedes Ozamis, con distintos padrinos, se había presentado como madrina de siete ahijados indígenas de los cuales cinco eran mujeres (dos bebés, tres de 14, 9 y 4 años) y dos varones (un bebé y un niño de 7 años). En el departamento de San Carlos se destacaba Julia Barrionuevo y Nicolás Ozamis con cuatro ahijados conformados por dos niños varones de 7 y 9 años y dos mujeres mayores, de 20 y 60 años. En este último departamento sobresalen varios padrinos y madrinas de renombre por pertenecer a la oligarquía tanto de herencia colonial y/o por ser militares o profesionales. Lucinda Corvalán y Baldomero Corvalán,¹⁶ el mayor Manuel Ruibal, Juan Fuerzalida, Carlos Lagomaggiore, integrantes de las familias Fuerzalida, Maure y Mur.

71 Teniendo en cuenta los padrinos y madrinas de los tres departamentos (Capital, San Carlos y Maipú), el apellido Ozamis se presenta como conector entre la familia de Rufino Ortega y Nicandro Barrionuevo. De esta familia, tres mujeres se desatacan, Elvira Ozamis, Carolina Ozamis y Mercedes Ozamis, provenientes de una de las familias que en el siglo XIX obtuvo importantes propiedades rurales en el departamento de Maipú. Entre las tres, tuvieron en total 25 ahijados reclutados entre los departamentos de Capital, Maipú y San Rafael. Asimismo la familia Barrionuevo,

representada por el esposo de Carolina Ozamis (Nicandro Barrionuevo) y por Julia Barrionuevo (hermana del anterior y casada con Nicolás Ozamis con quien fueron padrinos de cuatro ahijados en el departamento de San Carlos), obtuvieron por herencia extensas tierras en Maipú y San Carlos debido a la participación, a principios y mediados del siglo XIX, en la conformación de disputas y alianzas políticas en la oligarquía de la época. Consideramos por lo tanto, que las familias conformadas por los Ozamis y Barrionuevo (con catorce ahijados en común, dieciséis restantes de la familia Ozamis y seis de la familia Barrionuevo) formaban el núcleo central en la distribución de niños, niñas y mujeres indígenas. Asimismo, en este núcleo central y según los departamentos (ver tablas 4, 5 y 6), se presentaban también los Corvalán (con 22 ahijados en total)¹⁷ proveniente de la oligarquía de origen colonial, familiares directos del militar Juan Fuenzalida instalado en San Carlos con seis ahijados. Todas estas familias acapararon el 16 % del total de los indígenas bautizados en toda la provincia.

Tabla 4. Padrinos, madrinas y ahijados indígenas (departamento de Maipú, Mendoza)

Padrinos - madrinas	Cantidad de ahijados/as indígenas	Porcentajes sobre los 44 indígenas bautizados en el departamento de Maipú
Carolina Ozamis y Nicandro Barrionuevo	10	22,73
Celestina Órdenes con distintos padrinos	3	6,82
Delfina Silva y Luis Bazán	2	4,55
Mercedes Ozamis con distintos padrinos	7	15,91
Norberta Videla de Guevara y Pascual Arias	2	4,55
Madrinas con un ahijado	17	38,64
Sin padrinos ni madrinas	3	6,82
Totales	44	100

Tabla 5. Padrinos, madrinas y ahijados indígenas (departamento de San Carlos, Mendoza)

Padrinos - madrinas	Cantidad de ahijados/as indígenas	Porcentajes sobre los 46 indígenas bautizados en el departamento de San Carlos
Julia Barrionuevo y Nicolás Ozamis	4	8,69
Eufemia Guiraldez y Lisandro Calderón	2	4,35
Lucinda Corvalán y Baldomero Corvalán	2	4,35
El mayor Manuel Ruibal y Nieves Yáñez	2	4,35
Juan Fuerzalida y María Billalobos	2	4,35
Francisco Maure y distintas madrinas	2	4,35

Madrinas y padrinos con un ahijado	30	65,22
Sin padrinas ni padrinos	2	4,35

Tabla 6. Padrinos, madrinas y ahijados indígenas (Capital, Mendoza)

Padrinos - madrinas	Cantidad ahijados/as indígenas	de	Porcentajes sobre los 188 indígenas bautizados en Capital
Ahijados con una sola madrina	28		15,04
Padrinos con un único ahijado	2		1,07
Emilia Stoppel	2		1,07
Belermína Leonor de Villars	3		1,58
Manuel A. Funero y Concepción García	2		1,07
Belisario Cuevas y Rosana Guñazú Sicardi	2		1,07
Blas Correas y Rosalía Castro	2		1,07
César Villanueva y varias	2		1,07
Eduardo García y Mercedes Gimenez	4		2,12
Don Ernesto Ramirez y varias	3		1,58
Federico Corvalán y Dolores Quiroga	3		1,58
Don Gabriel Fornes y varias	2		1,07
Manuel Bansansuffli o Sánchez y Rosa Lloveras	2		1,07
Federico Godoy y Digna Aguilar	2		1,07
José Quiroga y Amelia Palma	2		1,07
Julio Lara y varias	5		2,65
Luciano Soto y Juana Red	2		1,07
Ramón Rojas y Magdalena Sosa	3		1,58
Ricardo Bustos y Rosario Bustos	2		1,07
Rodolfo Godoy y Amalia Palma	4		2,12
Santiago Freiles y varias	2		1,07
Rufino Ortega y Elvira Ozamis de Ortega	4		2,12

72 En cuanto a los ahijados, las actas bautismales nos pueden dar luz sobre el género y la edad de los bautizados, en algunos casos, los lugares de procedencia y las labores a las que se dedicaban, sobre todo sus padres en caso de estar presentes. También permite estimar si había una predilección por parte de los padrinos/madrinas a la hora de adoptar a sus ahijados según ciertas características personales como las de edad y género. Contemplando entonces el género, la edad, los lugares de procedencia, y edad de los ahijados incorporados a las familias básicamente de la oligarquía y del núcleo central (Ozamis, Barrionuevo, Corvalán y Fuenzalida) es que pasamos al siguiente análisis.

- 73 Para el departamento de Capital, de 188 bautizados, el 27 % tenía entre 0 a 4 años, el 32 % tenía entre 5 y 9 años, mientras que los rangos etarios de 10 a 14 , de 15 a 19 y de 20 a 29 años compartían un 8 % cada uno. Los bautizados mayores, de 30 a 39 años, representaban el 4 %; mientras que el rango etario de 40 a 49 años, un 2 %. Una única persona ocupaba el rango de más de 50 años (0,5 %) mientras que el 10 % restante corresponde a los que no se especifica la edad. De estos porcentajes, claramente se puede deducir que eran los niños y niñas de hasta 9 años los que mayoritariamente se incorporaban a casas de familia. Con respecto al sexo, de los 188 bautizados 101 eran mujeres y 87 varones. Sus lugares de procedencia en los casos en que se especificaba, se pueden deducir por la designación de indio o indígena pampa y/o de Neuquén. En este sentido, el 28 % es señalado como indígena pampa y el 6,5 % como indígena del Neuquén, mientras que el porcentaje restante corresponde a indígenas sin referencia al lugar de procedencia. Otra cuestión importante a destacar es la presencia o ausencia de padres de los bautizados. Los que tienen padre y/o madre presente representan un 34 %, predominando con el 66 % los que tienen padres desconocidos. Asimismo, de los 63 ahijados con padres presentes en casos muy puntuales se señaló alguna otra característica como la de labor o lugar de residencia. Solo en 9 casos se especifica que la madre vive en casa de un propietario, una madre es señalada como lavandera y otro padre como minero.
- 74 En cuanto al departamento de Maipú podemos exponer que el rango etario que más predominó es el que va de 0 a 4 años (38,64 %). Luego aparecen los rangos que van de 5 a 9 años y de 10 a 14 (20, 45 %, cada uno). Posteriormente encontramos un indígena bautizado por encima de los 40 años y dos más de 50 años. Asimismo, 25 bautizados eran varones (56,82 %) y el resto mujeres; de estas, solo 3 fueron señaladas como de origen pampa. Con respecto a los padres, 31 bautizados presentaban padres desconocidos y 13 presentes, de los cuales una única madre fue señalada como cocinera.
- 75 Similar a los departamentos anteriores, en San Carlos los rangos etarios que predominaban eran los de 0 a 4 años y de 5 a 9 años con 11 y 16 casos (23,91 % y 34,18 %, respectivamente). Luego le continúa en cantidad el rango etario de 20 a 29 años con 6 casos mientras que los rangos etarios restantes tienen entre 1 y 3 casos. En cuanto a la cantidad de varones o mujeres bautizados, San Carlos presenta un predominio de mujeres con 31 niñas (67, 39 %), mientras que los varones llegan a 15. Asimismo, la mayoría de

los bautizados no tiene a los padres presentes, solo 10 niños bautizados tienen a sus madres presentes, de las cuales una es señalada como tejedora mientras que dos son asignadas como lavanderas. De estas 10 madres presentes ninguna es ubicada como perteneciente o residiendo en casa de algún propietario en particular como se presentó en Capital.

76 Es de destacar la presencia de bautizados indígenas que presentaban apellidos de sus padres/madres siendo algunos de estos identificados como indígenas: Huizque, Panoife, Guaiquinam, Pichilcha, Quintruí, Michuila, Montipan, Lumilao, Calbopi, Retamales, Thuthá, Aipú, Guala, Baigorria, Guimai, Truquil, Lavaí, Cusmián, Cumilán, Llaucha, Lermuz, Pehuenche (asignado como apellido de la madre) y Namuncurá. La mayoría de estos apellidos se expresaban porque los padres estaban presentes, porque los bautizados eran ya adultos o más frecuentemente, porque pertenecían a la familia de un cacique importante. El nombre original se colocaba a menudo en la solapa del acta.

77 Notablemente, algunos de los bautizados que portaban estos apellidos, si bien eran señalados como «indio», «indio pampa» o «indio del Neuquén» eran racialmente ubicados como «blancos», como sucedió con María Aipú¹⁸, Oracio Baigorria¹⁹, Froilán Gómez²⁰; Demetrio Taboada²¹; Luis Campos²², Felisa Puebla²³ y María Guimai²⁴ en Capital y Luisa Namuncurá, en Maipú.²⁵

78 Otros aspectos importantes en los que aportó el relevamiento conjunto de las actas bautismales es mostrar que las familias de la oligarquía tenían una cierta preferencia por determinados ahijados y que existieron indígenas que fueron aceptados como pertenecientes a la familia de los padrinos/madrinas, más allá del vínculo servil. En este sentido, y como se expuso más arriba, la mayoría de los bautizados indígenas no llevaban en la solapa del acta su apellido como el resto de los niños no indígenas bautizados, lo cual sugiere la idea de su inclusión social en los estratos más subalternos en los que la identidad del indígena no tenía asignación o una pertenencia definidas. Dentro de este grupo anónimo, sin embargo quizás el hecho de haber sido bautizado por padrinos y/o madras de elevado estatus social pudo implicar que estos tuvieran un estatus superior que les permitía salir, aunque no totalmente, del anonimato. Igualmente, este relativo ascenso social no significaba la ruptura de la tutela, de la dependencia y de la relación de poder entre padrinos y ahijados indígenas. Situación que se puede evidenciar en la

publicación del siguiente anuncio en enero de 1880 del diario *El Constitucional*:

«Ojo al aviso» Se han perdido de mi casa 2 indias, una de 20 años aproximadamente y otra muy señalada por una viruela de 13 a 14 años, ambas van provistas de ropa nueva, todas las polleras con mangas cortas. Agradeceré a quien me dé noticia de su paradero, previniendo al mismo tiempo que la policía tiene aviso y que perseguirá por todos los medios legales a quien las tenga indebidamente. H. M Villars. Plaza Independencia.

(*El Constitucional*, 15/1/1880, p. 2)

- 79 El firmante era Héctor Moneret de Villars adoptante, junto a Belermira Leonor de Villar, de dos mujeres en edad productiva. Como se destaca en la nota, el hecho de trabajar para una importante personalidad de la época y el haber recibido ciertos beneficios por ello, como ropa nueva, no significaba la ruptura de la dependencia y el sentido de propiedad que tenían los padrinos y madrinas frente a sus ahijados.
- 80 En cuanto a la incógnita referida a la existencia o no de una cierta predilección y capacidad de elección en la adopción de ahijados, analizamos el sexo y la edad de los indígenas bautizados e incorporados a las familias de mayor renombre y cercanía a Rufino Ortega. Concretamente, en el caso de Elvira Ozamis y su esposo Rufino Ortega, los indígenas bautizados bajo su padrinazgo fueron cuatro, todas mujeres de entre 16 y 30 años y todas de la Pampa bautizadas el mismo día, el 27 de mayo de 1887 (Libro de Bautismos, vol. 43, 1886-1887, p. 266, parroquia de San Nicolás). Dos de ellas presentaban sus apellidos de origen aunque no se sabe si estaban o no sus padres. De los bautizados bajo el padrinazgo de Carolina Ozamis y Nicandro Barrionuevo, se presentaron catorce, diez bautizados en el departamento de Maipú y cuatro en San Rafael. Los diez ahijados adoptados en el departamento de Maipú eran varones de entre 7 y 10 años bautizados el 24 de abril de 1883 sin la presencia de sus padres aunque a cinco de ellos se les respetaba o reconocía su apellido original²⁶ (Bautismos, vol. 3, pp. 132-133, parroquia Nuestra Señora de la Candelaria, Maipú). Los bautizados en el departamento de San Rafael eran dos niñas de 7 años y dos niños de 9, bautizados al parecer en dos oportunidades diferentes en 1884 y entre 1886-1888 sin especificar fecha (Bautismos 4, 1884-1887, y Bautismos 5, 1886-1889, parroquia San Rafael Arcángel).
- 81 En el caso de Mercedes Ozamis, quien fuera madrina en siete oportunidades, sus ahijados eran cinco mujeres y dos varones cuyas edades oscilaban entre los 3 meses (tres bebés) y los 14

años. De los más pequeños, dos bebés son presentados junto a sus madres indígenas que al parecer es la misma persona. Dos de ellos fueron bautizados el 12 de febrero de 1882 y tres el 24 de abril de 1883 mientras que los otros dos en fechas distintas. Cabe destacar que sobre tres de ellos, el cura bautizante indica que los bautizados están «en poder de Mercedes Ozamis» (la madrina en cuestión), por lo que son señalados explícitamente como de su propiedad. Asimismo, ninguno de los bautizados figura en la solapa con algún apellido en particular, demostrando su pertenencia social ambigua, aunque estén bajo la tutela o el poder de la madrina Ozamis.

- 82 En el departamento de San Martín podemos destacar a Gregorio Corvalán, Germán Corvalán y a Dolores Galigniana de Corvalán quienes fueron padrinos de doce ahijados insertados en camadas diferentes, cinco el 6 de mayo de 1882 y seis el 8 de julio de 1883; el restante, el 10 de febrero de 1884 (Bautismos 6, 1882-1886, pp. 37-38, p. 140, parroquia Nuestra Señora del Carmen, San Martín). De estos indígenas bautizados, dos eran bebés con sus madres señaladas como indígenas presentes mientras que cinco indígenas tenían entre 3 y 9 años y seis tenían más de 20 años. Ocho eran mujeres y cinco, varones.
- 83 Considerados estos casos en los cuales padrinos y madrinas tienen un importante número de indígenas bautizados, podemos sugerir por un lado que la adopción era en camadas de acuerdo con el arribo de indígenas a las parroquias respectivas, y por el otro que algunas parejas de padrinos podían eventualmente hacer valer su posición para seleccionar el tipo de prisioneros a adquirir. Por ejemplo, Carolina Ozamis junto a Nicandro Barrionuevo tenían predilección por los niños varones, mientras que Mercedes Ozamis tenía preferencia por las mujeres jóvenes.
- 84 En casi todos los casos, ninguno de los padrinos y madrinas otorgaba, al menos explícitamente, su apellido a los bautizados. Una excepción a esta regla se evidenciaría en bautismos de la capital de la provincia. El 24 de octubre de 1881 se inscribe en la solapa del acta a dos niñas indígenas naturales de 8 y 4 años bajo el apellido de «Villanueva». La madre de ambas niñas se llamaba Francisca Villanueva y las madrinas, Elena Corvalán y Adelaida Villanueva, una por cada niña. (Bautismos, 1881-1882, p. 20, parroquia San Nicolás, Capital). Esta acta entonces es una de las excepciones a la situación de los niños y niñas bautizados, ya que la mayoría por un lado carece de apellido y por el otro, cuando lo tiene, es el de su descendencia indígena. El portar el apellido de una de las familias más importantes de la época, aunque bajo la

evidencia de su origen indígena, puede indicar que la madre indígena presente fue, al menos para uno de los integrantes de la familia Villanueva, una presencia que iba más allá del confinamiento o servidumbre, introduciéndose en los lazos parentales. La incorporación aunque muy reducida de indígenas (mujeres, niños y niñas) a las familias de la oligarquía de la época sugiere entonces que existieron algunos prisioneros que no fueron incorporados en condiciones de esclavitud o reclusión sino que fueron incluidos como parte de la familia, condición que podía trasladarse a su descendencia aun conservando la calidad de indígena. Las hijas de Francisca, por ejemplo, siguen siendo señaladas como indias pese a llevar el apellido Villanueva.

85 Para finalizar este apartado, concluimos que la adopción de niños, niñas y mujeres indígenas era una práctica socialmente aceptada por parte de las elites provinciales, tanto de las familias de raigambre colonial, como intelectuales, profesionales o funcionarios de reciente inmigración, de todo el arco político, y fundamentalmente por parte de la iglesia católica, que legitimaba la apropiación de los niños mediante el bautismo. Se observa también, no obstante, que la adopción de un gran número de indígenas estaba reservada a los allegados a Ortega, y en especial al mismo Ortega. Por otro lado, es necesario destacar que también había adoptantes de niveles sociales más bajos, aunque en mínimos porcentajes: padrinos y madrinas que eran labradores, cocineros, gañanes, lavanderas, etcétera, lo que sugiere que los niños apropiados/adoptados tuvieron una diversidad de derroteros que iban más allá del trabajo forzado en casas de elites provinciales. Aunque esta práctica se observa en todos los departamentos, fue mucho más significativa en la zona de frontera del sur de Mendoza, en los departamentos de San Rafael y San Carlos.

Reflexiones y palabras finales

86 A lo largo de este capítulo hemos brindado un panorama sobre el proceso de incorporación de los indígenas sometidos en una sociedad provincial, Mendoza, con una relación fronteriza con los mismos hasta fines del siglo XIX y que fue central en el desarrollo de la llamada Campaña del Desierto. El análisis de los libros parroquiales de la provincia durante el período 1878-1889 permitió recopilar 382 actas bautismales de indígenas, cuyo análisis permitió alcanzar precisiones sobre varios aspectos del proceso, básicamente el rango de distribución por departamento, las categorías de inscripción identitaria y legal o cuasi-legal de los

repartidos, las edades promedio de los mismos, los nombres y condición social de sus apropiadores y la cantidad de prisioneros bautizados que cada padrino obtuvo.

87 Esta investigación sistemática de las actas, por la exhaustividad del relevamiento en un contexto temporo-espacial amplio y a la vez circunscripto, permitió realizar la primera aproximación estadística (como rangos de edad, sexo y distribución espacial) de la población de indígenas prisioneros durante la Campaña del Desierto en la Argentina, particularmente los niños.

88 Pero también, un aspecto central de nuestro análisis fueron las propias anomalías y dificultades que originalmente se plantearon para la ponderación de las actas respectivas como bautismos de indígenas. En efecto, la incorporación de los bautismos de prisioneros indígenas en los libros parroquiales desplegó un conjunto de clasificaciones y prácticas clasificatorias anómalas respecto de los procedimientos y categorías habitualmente utilizadas por la iglesia para la época. Notablemente, se incluyeron por un lado clasificaciones raciales y étnicas que, en gran medida, recuerdan a las diferenciaciones de castas de los libros parroquiales vigentes durante el período colonial hispano en la región. Estas clasificaciones, basadas sobre todo en la categoría *color*, no se observan casi en los libros de las parroquias desde principios del siglo XIX.

89 Pero además del uso de nuevas (y restitución de viejas) categorías de identificación, sobresale el hecho de la ruptura de la propia estructura establecida de campos categoriales de las actas de bautismo. Las nociones de indigenidad o aboriginalidad son colocadas por los distintos encargados de las parroquias como características de color, origen, etnicidad, nacionalidad, e incluso linaje, generando ambigüedades clasificatorias: los términos como *indio*, *indígena* o *pampa* son ubicados en los campos reservados al color, la nacionalidad, la condición de legitimidad, el lugar de nacimiento, o en el margen del texto. Se observa, en suma, una tensión o doble esfuerzo por un lado en marcar esa condición (que no alcanza a ser representada cabalmente por las categorías existentes) y por el otro la elusión o falta de criterio unificado de marcación. Lo más significativo de esta dinámica es que el uso de categorías de color y etnicidad, su correlación con nominaciones indígenas y la confusión clasificatoria emerge durante el período y por la incorporación de la población indígena sometida.

90 Nuestra interpretación es que gran parte de este fenómeno se explica porque el sistema de clasificaciones de identidad asociado a la consolidación del Estado argentino moderno, lo que Hernán

Otero define como la «grilla liberal», no alcanza a representar la condición del indígena incorporado en condiciones de esclavitud a partir de prácticas genocidas. En una primera instancia, por la anomalía que supone la incorporación de los indios en una ciudadanía que implícitamente se define por oposición a lo indio, y en una segunda, por la necesidad de legitimar una práctica que no obstante ilegal es tolerada, aceptada e incluso promovida por el mismo Estado. La identificación como indígena es contraria a la grilla liberal. Pero la inscripción de un carácter indígena (retomando viejas categorías y concepciones de casta) legitima aún la apropiación tutelar de virtuales siervos o esclavos en una sociedad (y para un Estado) que transita aún la consolidación de ese sistema liberal de derechos.

91 Las actas registran, evidencian y al mismo tiempo realizan el procedimiento de apropiación de los niños y mujeres indígenas por parte de miembros de la sociedad criolla, desconociendo los lazos de sangre, comunitarios o familiares con sus grupos de origen, o directamente legalizando la ruptura de tales lazos y la nueva dependencia personal de individuos de la sociedad vencedora y perpetradora del genocidio sobre su pueblo. Así, el acta no solo registra los hechos sino que los *blanquean*, en el sentido coloquial de legalización fraudulenta.

92 En la medida que la legalidad de la apropiación de los prisioneros indígenas era constitucionalmente insostenible y discutida en el seno de las propias elites, la mediación de la iglesia católica mediante el acto de registrar los bautismos y los padrinos fue una pieza importante en su legitimación.

93 Una característica central de las prácticas genocidas en el seno de un Estado moderno es la condición de excepcionalidad a las que se somete a las víctimas desde el punto de vista del orden legal y político de ese mismo Estado. Esa excepcionalidad ha sido destacada en este libro y señalada en este mismo capítulo en cuanto al confinamiento espacial de los prisioneros y su distribución. Pero a partir de nuestro análisis de las actas bautismales, hemos intentado demostrar otras dimensiones del proceso. Fundamentalmente, la desespacialización de esa excepcionalidad y su inscripción contradictoria, a un nivel capilar y micro social, en el seno mismo de la comunidad nacional. La confusa emergencia de clasificaciones indígenas en los libros parroquiales habría estado vinculada entonces a la irrupción-incorporación soberana de los prisioneros indígenas donde las actas de bautismo funcionaron como documentos i/legales de la excepción soberana en que se incorporó a los indígenas al seno de

la nación. Pero también, y por esto mismo, constituyen documentos que prueban no solo en términos historiográficos, sino legales, el carácter criminal de la apropiación de niños indígenas a través de casos concretos e individualizados. Extrapolando este análisis a un contexto muy posterior de prácticas represivas y genocidas del Estado argentino, es como si a los hijos de desaparecidos apropiados durante la dictadura militar de 1976-1982, se les hubiera expedido un documento de identidad que plasmara su condición de hijos de desaparecidos y sancionara la potestad ilegal de sus apropiadores.

94 Las actas en suma son un vórtice donde confluyen varios procesos paralelos, de marcación de diferencia al interior de la comunidad nacional, de invisibilización, de subordinación social, y eventual ciudadanización. Constituyen, finalmente, una de las pruebas más importantes, y quizá la mejor documentada en términos tanto históricos como jurídicos, de las prácticas genocidas llevadas a cabo con la población indígena durante el período.

Bibliografía

Lista de fuentes documentales

Archivo del Arzobispado de Mendoza.

Archivo Histórico de Mendoza (AHM).

Centro de Historia Familiar, Iglesia de los Santos de los últimos días, Godoy Cruz, Mendoza.

Hemeroteca de la Biblioteca General San Martín, Mendoza.

Lista de fuentes bibliográficas

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Bialet Massé, J. (1985 [1904]). *Informe sobre el estado de las clases obreras argentinas a comienzos de siglo*. Buenos Aires: CEAL.

Binayán Carmona, N. (1963). Los repartos de indios. En *Actas del Primer Congreso del Área Araucana Argentina*. San Martín de los Andes, 18 al 24 de febrero de 1961, 269-272.

Bustos, J. y Dam, L. (2012). El Registro de Vecindad del Partido de Patagones (1887) y los niños indígenas como botín de guerra. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, [en línea], 2(1). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1005>

Bustos Dávila, N. (1966). La segunda campaña al desierto en Mendoza y Neuquén. *Revista de Historia Americana y Argentina*, 6(11-12), 179-208.

Castellino, M.E. (2003). El desierto y la poesía popular cuyana. En G.Videla de Rivero (ed.), *Literatura de Mendoza. Espacio, historia, sociedad*, vol. 3, pp. 37-76. Mendoza: EDIUNC.

Comadrán Ruiz, J. (1958). Las tres casas reinantes de Cuyo. *Revista chilena de historia y geografía*, N° 126, 77-127.

Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en Patagonia (1872-1943)*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Delrio, W. y Escolar, D. (2009). Trayectorias y memorias de la diáspora forzosa de prisioneros indígenas entre Patagonia y Cuyo, siglos XIX-XX. En *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, 28, 29, 30 y 31 de octubre de 2009.

Escolar, D. (2012). El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante la Campaña del Desierto y otros itinerarios del debate intelectual mendocino. En P. Laguarda y F. Fiorucci (eds.), *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo XX)*. Rosario: Prohistoria/Universidad Nacional de La Pampa.

Escolar, D. (2008). El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza y la teorización nativa del «criollo», décadas de 1880-1940. En *Primeras Jornadas de Historia de la Patagonia*, San Carlos de Bariloche.

Lenton, D. (1999). Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950. *Publicar*, año VII, N° VIII, 7-28.

Lenton, D. (1992). Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80. En J. C. Radovich y A.

Balazote (eds.), *La problemática indígena*, pp. 27-65. Buenos Aires: CEDAL.

Levaggi, A. (2000). *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVII-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.

Mases, E. (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1930)*. Buenos Aires: Prometeo.

Milanich, N. B. (2009). *Children of Fate. Childhood, Class, and the State in Chile, 1850-1930*. Durham: Duke University Press.

Ministerio de Guerra y Marina (1978) [1883]. *Campaña de los Andes al sur de la Patagonia. Año 1883. Partes detallados y diario de la expedición*. Buenos Aires: Eudeba.

Otero, H. (2006). *Estadística y Nación: una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina Moderna 1869-1914*. Buenos Aires: Prometeo.

Otero, H. (1998). Estadística censal y construcción de la Nación: el caso argentino, 1869-1914. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana*, tercera serie, N° 16 y 17, 129 -130.

Rusconi, C. (1962). *Poblaciones pre y posthispánicas de Mendoza*. Vol. I, Etnografía, Mendoza: Del autor.

Rusconi, C. (1960). Algo sobre toponimia antigua de Mendoza. *Revista del Museo de Historia Natural de Mendoza*, vol. XIII, entregas 1-4, 3-106, 5.

Santos Martínez, P. (1972). La asimilación de los indios sometidos. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, N° 7, tomo I, 45-58.

Notas

1. Enrique Mases (2010) desarrolló el principal estudio sobre el modo en que los mandos militares lidiaron con la administración de los prisioneros, la acción de los misioneros católicos en su evangelización, las modalidades del reparto de indígenas y los debates suscitados entre intelectuales, políticos y parlamentarios. En estos últimos temas existe el antecedente previo de los trabajos de Diana Lenton centrados en los debates parlamentarios (1992, 1999). Pedro Santos Martínez (1972) también realizó una monografía que,

aunque en menor escala, anticipa parte de estos análisis. Otros estudios de menor escala son los de Nicolás Bustos Dávila (1966) y Narciso Binayán Carmona (1963). Notablemente, aunque los estudios posteriores casi no tomaron en cuenta la dinámica de esta provincia, estos trabajos tempranos se refieren o se centran en ella y provienen de historiadores locales. Sin embargo, el trabajo de Santos Martínez, durante años presidente de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza, merece un capítulo aparte. Aborda las dinámicas nacionales del proceso pero aunque la menciona brevemente, prácticamente no analiza la experiencia de los repartos en la provincia. Esta actitud, inexplicable para alguien seguramente muy informado del tema, está en consonancia con lo que se observa en general en Mendoza, la contradicción existente entre la magnitud de los repartos (con impacto en las historias de vida de los propios historiadores) y su relativo silenciamiento y censura en los círculos académicos e intelectuales (Escolar, 2012).

2. Hasta las campañas militares de 1879 y 1882/83 más de la mitad del actual territorio mendocino estaba controlado por grupos indígenas identificados alternativamente como puelches, pehuenches y picunches. Mendoza fue parte esencial de la guerra y conquista del norte de la Patagonia, particularmente de uno de los reductos más beligerantes de población indígena, el territorio de Neuquén, al que consideraba propio. También, debido por un lado a la importancia geopolítica de sus guarniciones de frontera, las más próximas a Chile con quien el incipiente Estado argentino disputaba la supremacía en la Patagonia, y por el otro a la larga experiencia militar y conocimientos acumulados sobre las parcialidades indígenas a través de antiguas redes sociales que se remontaban hasta fines del siglo XVIII.

3. Durante la campaña de 1879, Ortega, junto al coronel Napoleón Uriburu, fundó el fuerte IV División en el norte neuquino, el cual sería la base de la futura capital de Neuquén, Chos Malal. Después, quedó a cargo como jefe de las fuerzas de la IV División. En 1880 apresó al cacique Purrán y dio muerte a Baigorrita. Entre 1882 y 1883, como parte de la campaña del general Conrado Villegas, incursionó en los cajones cordilleranos del actual territorio neuquino para atacar a Namuncurá, Reuquecura y otros caciques norpatagónicos, además de refugiados provenientes de la Pampa central y Río Negro. Hasta 1892 poseía prisioneros indígenas masivamente instalados en sus propiedades de Rodeo del Medio (Escolar, 2012).

4. Del informe del general Conrado Villegas del 5 de mayo de 1883, publicado el 23 de mayo de 1883 en *El Ferrocarril* de Mendoza, en el artículo «Campaña de la Patagonia», (reproducido en Ministerio de Guerra y Marina, 1978 [1883]).

5. Según el proyecto para la fundación de colonias indígenas presentado por Julio A. Roca al Congreso de la Nación en 1885, lo que se consideraba como «familia» indígena estaba constituida por cinco personas.

6. Escolar, 2012; Rusconi, 1960, p. 5.

7. Hemos cotejado por ejemplo libros bautismales de los territorios indígenas recientemente ocupados, de Neuquén o La Pampa, con muy escaso resultado. Diana Lenton y Jorge Sosa encontraron sin embargo varios registros para Tucumán (ver su capítulo en este mismo volumen), Mases (2010) para Buenos Aires y Jorge A. Bustos y Leonardo A. Dam (2012) para Carmen de Patagones.

8. Desde el Concilio de Trento (1545-1563) fue obligatorio para la Iglesia el registro de los eventos considerados definitivos de la condición de persona e individuo: el nacimiento, el matrimonio y la defunción.

9. Libros relevados del Arzobispado de Mendoza. Capital: Bautismos, parroquia San Nicolás. Años 1878-1879; 1879-1881; 1881-1882; 1882-1883; 1883-1884; 1885; 1885-1886; 1886; 1886-1887; 1887; 1887-1888; 1888-1889. Maipú: Bautismos, parroquia Nuestra Señora de la Candelaria. Años 1869-1879; 1879-1882; 1882-1887; 1887-1892. En el departamento de San Rafael: parroquia San Rafael Arcángel: B2, 1869-1883; B3 1884-1886; B4 1884-1885; B5 1886-1889. En el departamento de San Carlos: parroquia San Carlos Borromeo. Años 1876-1884; 1884-1886; 1886-1901. En Villa Nueva, departamento de Guaymallén: Bautismos, parroquia Nuestra Sagrada Familia. Años 1878-1882; 1883-1892. En el departamento de San Martín: Índice Bautismal 1878-1890, parroquia Nuestra Señora del Carmen. En el departamento de Luján de Cuyo: parroquia Nuestra Señora de Luján, partidas bautismales 1879-1883; 1883-1884; 1884-1886. En el departamento de Godoy Cruz: parroquia San Vicente Ferrer, Bautismos, vol. 13, años 1870-1878; vol. 14. 1878-1884; vol. 15 1884-1886; vol. 16, 1886-1889. En el departamento de Tupungato: parroquia Nuestra Señora del Socorro, bautismos de 1876-1884; 1884 -1890. En el departamento de Lavalle: parroquia Nuestra Señora del Rosario, vol. 2 años 1874-1880, vol. 3 1880-1884, vol. 4 1885-1886. En el departamento de Rivadavia: parroquia de San Isidro Labrador, años 1885-1886; 1886-1888; 1888-1889.

10. Más adelante Malarin agrega, refiriéndose a los indios de todas las edades: «la cuestión es darle ocupación civilizada a todas esas gentes vagabundas y peligrosas que son simples gauchos en su mayor parte, sin dejar de ser indios». La inadaptación era vista en este caso, fundamentalmente como un problema de sujeción de mano de obra por una condición social, ser «gaucho», y no de etnicidad o raza.

11. Mases cita el mismo documento pero con errores de transcripción y sin el párrafo final (2010, p. 128).

12. Estas cifras promedio encuentran algunas variaciones significativas según los departamentos. Notoriamente, en San Rafael, el distrito más cercano a la frontera sur (que incluía Malargüe), se presenta un total de 34 indígenas bautizados de los cuales la mitad, 17, son bebés de menos de un año. En Maipú, por el contrario, se encuentran solo dos bebés sobre un total de 32 bautizados.

13. Sin embargo, en algunas parroquias de la provincia en las áreas de frontera indígena o de antiguas reducciones, como los departamentos de San Rafael y Rosario, aumenta la cantidad de hijos legítimos bautizados como «trigueños».

14. Diana Lenton (1992, 1999) observó cómo el adjetivo *trigueño* era utilizado a menudo como eufemismo de *indio* en los debates parlamentarios de fines del siglo XIX.

15. La nota periodística, «Indios», intenta relativizar luego lo dicho en la esquila citada: «Después de compuesta esta hemos sabido que anteayer cuando fue un caballero respetable a elegir un indiecito vio que se hallaban bien alimentados; que tenían un montón de fruta, duraznos y melones y carne

asada. Puede suceder que como el indio no come o come muy poco carne de vaca sino de yegua, no se le dé sino de la primera, razón por la que el caballero que nos remite la anterior por conducto de un amigo nuestro, los haya notado hambrientos ayer, no obstante haber estado bien anteayer. Con todo, damos el dato, *por si fueres capillita. N.» (El Ferrocarril, 4/2/1883).*

16. La familia Corvalán es señalada por Jorge Comadrán Ruiz (1958) como una de las tres «casas reinantes de Cuyo» cuyas redes mantenían el control político de la provincia desde la época colonial y en gran medida hasta avanzado el siglo XIX.

17. En el departamento de San Martín es donde existen más indígenas cuyos padrinos son integrantes de la familia Corvalán. Germán, Gregorio y Dolores Corvalán se destacan con doce ahijados en total.

18. Libro de Bautismos, vol. 39, 1883-1885, parroquia de San Nicolás, Capital.

19. Libro de Bautismos, vol. 36, 1879-1881, parroquia de San Nicolás, Capital.

20. Libro de Bautismos, vol. 40, 1885, parroquia de San Nicolás, Capital.

21. Libro de Bautismos, vol. 41, 1885-1886, p. 212, parroquia de San Nicolás, Capital.

22. Libro de Bautismos, vol. 41, 1885-1886, p. 261, parroquia de San Nicolás, Capital

23. Libro de Bautismos, vol. 43, 1886-1887, p. 269, parroquia de San Nicolás, Capital.

24. Libro de Bautismos, vol. 43, año 1886-1887, p. 266, parroquia de San Nicolás, Capital.

25. Libro de Bautismos, vol. 4, 1887-1892, de 1887, p. 41, parroquia Nuestra Señora de la Candelaria.

26. Clovio, Truquil, Numunum, Pagualino y Guamaní.

Autores

Diego Escolar

Doctor y licenciado en Antropología por la UBA. Ha investigado sobre identidades e historia indígena (huarpe y mapuche) y su relación con el Estado, sobre fronteras y sobre la Gendarmería Nacional Argentina. Es

investigador independiente del CONICET y profesor titular en la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Realizó estudios posdoctorales, estancias de investigación y docencia en las universidades de California, Berkeley, la de París Sorbonne Nouvelle, la de Rennes y la del Cauca, entre otras. Su principal obra es el libro «Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina».

Del mismo autor

**En el país de nomeacuerdo,
Editorial UNRN, 2018**

**Introducción in En
el país de nomeacuerdo, Editorial
UNRN, 2018**

Leticia Saldi

Es licenciada en Antropología y doctora en Ciencias Sociales, docente en la Universidad Nacional de Cuyo y en la Universidad del Aconcagua.

Desde 2016 es investigadora asistente del CONICET. Sus investigaciones abordan las disputas socioculturales por el agua y la tierra en Cuyo y la incidencia de imaginarios étnico-ambientales en la consolidación de espacios e identidades provinciales desde una perspectiva etnográfica e histórica.

© Editorial UNRN, 2018

Creative Commons - Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional - CC BY-NC-ND 4.0

Referencia electrónica del capítulo

ESCOLAR, Diego ; SALDI, Leticia. *Capítulo 3. Castas invisibles de la nueva nación: Los prisioneros indígenas de la Campaña del Desierto en el registro parroquial de Mendoza* In: *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950* [en línea]. Viedma: Editorial UNRN, 2018 (generado el 11 mars 2020). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/eunrn/1269>>. ISBN: 9789873667800. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1269>.

Referencia electrónica del libro

DELRIO, Walter (dir.) ; et al. *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Nueva edición [en línea]. Viedma: Editorial UNRN, 2018 (generado el 11 mars 2020). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/eunrn/1254>>. ISBN: 9789873667800. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.1254>.
Compatible con Zotero