

En el país de nomeacuerdo

Archivos y memorias del genocidio
del Estado argentino sobre los pueblos
originarios, 1870 -1950.

*Walter Delrio, Diego Escolar, Diana Lenton
y Marisa Malvestitti*

Compiladores



Aperturas
Sociales


**EDITORIAL
UNRN**

EN EL PAÍS DE NOMEACUERDO

Aperturas
Serie Sociales

EN EL PAÍS DE NOMEACUERDO

**ARCHIVOS Y MEMORIAS DEL GENOCIDIO
DEL ESTADO ARGENTINO SOBRE LOS
PUEBLOS ORIGINARIOS, 1870-1950**

Compiladores
Walter Delrio,
Diego Escolar,
Diana Lenton,
Marisa Malvestitti

Lorena Cañuqueo, Walter Delrio, Diego Escolar,
Mariana Gómez, Diana Lenton, Marisa Malvestitti,
Marcelo Musante, Mariano Nagy, Alexis Papazian,
Pilar Pérez, Leticia Saldi, Jorge Sosa





Utilice su escáner de
código QR para acceder
a la versión digital

Índice

- 9 | **Introducción**
Walter Delrio, Diego Escolar, Diana Lenton,
Marisa Malvestitti, Pilar Pérez
- 19 | Parte 2
Trayectorias de sometimiento: concentraciones, deportaciones y distribuciones
- 23 | Capítulo 1
Memorias del *awkan*
Walter Delrio, Marisa Malvestitti
- 69 | Capítulo 2
De todos lados, en un lugar
Alexis Papazian, Mariano Nagy
- 99 | Capítulo 3
Castas invisibles de la nueva nación
Diego Escolar, Leticia Saldi
- 139 | Capítulo 4
De la *mapu* a los ingenios
Diana Lenton, Jorge Sosa
- 203 | Parte 2
Espacios y asimetría estructural
- 207 | Capítulo 5
El secreto del Estado, el estado de los secretos
Pilar Pérez, Lorena Cañuqueo
- 243 | Capítulo 6
Reducir y controlar
Marcelo Musante
- 283 | Capítulo 7
Poder pastoral anglicano y tobas (qom) del oeste de Formosa
Mariana Gómez
- 323 | **Acerca de los autores**

Introducción

Walter Delrio, Diego Escolar, Diana Lenton,
Marisa Malvestitti y Pilar Pérez

Este libro es parte de los resultados del trabajo realizado por sus autores en el marco de dos proyectos de investigación: «Genocidio, diáspora y etnogénesis indígena en la construcción del Estado nación argentino» y «Construcciones y prácticas normalizantes de la excepción. Pueblos originarios, Estado y sociedad civil en la Argentina (1870-2010)». Ambos contaron con el apoyo del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología¹.

A lo largo de estos años, y especialmente en esta obra, los autores hemos intentado profundizar en las modalidades de sometimiento, detención, deportación, explotación e incorporación de la población originaria en el proceso de construcción y consolidación del Estado nación en la argentina desde las últimas décadas del siglo XIX hasta mediados del XX. Especialmente, buscamos analizar la dialéctica entre la ideología y la praxis de esta operatoria como así también las relaciones entre agencias² estatales, indígenas y de la sociedad civil. Al mismo tiempo, hemos procurado describir trayectorias de la población originaria una vez sometida, comprendiéndolas, también, como constituyentes de particulares y distintas formas de construcción de alteridad y asimetría social en espacios territoriales, provinciales y nacionales.

Este proyecto, en su doble dimensión historiográfica y etnográfica, nos condujo también a precisar tanto herramientas conceptuales como métodos de investigación. En este proceso es que decidimos trabajar con y sobre el concepto de genocidio para profundizar el análisis de las políticas de Estado hacia la población originaria, la agencia política de la misma y las construcciones de alteridad resultantes. Esta elección nos posibilitó una serie de instancias de discusión que colectiva e individualmente nos permitieron profundizar no solo en el estudio de los procesos históricos

1 Se trata del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica PICT 2006-1591, dirigido por la doctora Diana Lenton, y del PICT 2011-0903, dirigido por el doctor Walter Delrio.

2 Entendemos agencia aquí como cualquier tipo de iniciativa política. Nos interesa en este libro describir y abordar las relaciones entre aquellas identificadas tanto con la administración estatal como con la sociedad civil, es decir, la agencia de individuos y agrupaciones de individuos, en la búsqueda de incidir en el ámbito público.

aquí abordados, sino también en la relación y compromiso que como investigadores podemos establecer con los procesos actuales de construcción y cuestionamiento de las asimetrías sociales.

En relación con este proyecto sostenemos, como señalan O'Neill y Hinton (2009), que los distintos actos de escritura acerca del genocidio, los distintos modos de representarlo, pueden tanto clarificar como ocluir memorias y entendimientos de ese pasado. Por ello, en este libro abordamos los discursos y narrativas de múltiples archivos y los de la memoria social, entendiendo que, en efecto, existe una articulación y divergencia entre diferentes marcos locales y globales para comprender dicho tipo de actos. ¿Cómo se construye el recuerdo individual y colectivo y cómo se conectan estos con los del Estado y las agencias genocidas? ¿Cómo se relacionan estas construcciones con la de los académicos? En tanto investigadores, estamos directamente vinculados en este acto de escritura y no podemos tampoco pensarnos por fuera de los procesos de clasificación que lo constituyen.

En efecto, gran parte del proceso de visibilización historiográfica de estas políticas de Estado y las memorias sociales han estado acompañadas, en los últimos años, de un debate en torno a la aplicabilidad del concepto de genocidio. En el caso argentino, ha quedado demostrada la performatividad de los estereotipos de las narrativas nacionalistas para crear sentido. Así, la discusión con respecto a si los eventos de referencia fueron o no un genocidio, o una serie de lamentables y limitados excesos en una historia de incorporación no-traumática, está instalada con recurrencia, por ejemplo, en talleres de educadores, paneles públicos, y en la discusión mediática.

Desde el retorno de la democracia en 1983 se produjo un significativo avance en la Argentina en cuanto a comprender y desandar la relación entre Estado y sociedad civil. La agenda de los derechos humanos cobró entonces un lugar importante. En este contexto, la militancia de organizaciones y comunidades de los pueblos originarios ha logrado hacer visible su existencia histórica y su presencia actual en una sociedad que se había pensado a sí misma, fundamentalmente, como eurodescendiente y blanca por más de un siglo. Desde entonces, y en coyunturas más específicas como 1992, formaron parte de sus discursos públicos las denuncias de genocidio y etnocidio. Paralelamente, y en muchos casos con posterioridad, desde el trabajo académico estas nociones, junto con las de aculturación y transculturación, dieron forma a un repertorio lingüístico para referirse a los procesos de relación entre sociedades colonizadoras y pueblos originarios. No obstante, el término genocidio ha enfrentado mayores resistencias ya que involucra la agencia del Estado moderno y su definición popularizada lo vincula inevitablemente con el exterminio físico.

Es sabido que la noción de genocidio cultural desapareció del texto final de la Convención de las Naciones Unidas (1947), pese a que formaba parte de la definición de Lemkin sobre genocidio. Como señala Münzel (2008), la definición de genocidio por la ONU no es sistemática, sino pragmática; «no es deductiva sino inductiva; no se orienta por una teoría general del genocidio, sino por la práctica de los crímenes encontrados».

Desde el primer esbozo de la resolución, en mayo de 1947, ha habido una serie de mediaciones sugestivas. Como señala Münzel, el traslado de niños es «lo único que quedó del párrafo sobre "genocidio cultural" de la primera versión» (p.15). Posteriormente la noción de dolo, voluntad y deliberación del hecho, se impuso. Clavero destaca que el elemento clave de la intención no se refiere necesariamente a un propósito asesino, «pues basta el designio de hacer desaparecer como tal a un grupo. Cabe el genocidio respetándose la vida de los individuos» (p.24). En realidad, es la separación de la noción de genocidio cultural de la de genocidio, hasta el punto de materializarse en la consolidación del término etnocidio –siendo que en sus orígenes eran entendidos como sinónimos–, lo que ha conducido a visualizar que la ausencia de la eliminación física masiva implicaría la ausencia de la intención del exterminio del grupo. Si entendemos la dimensión del etnocidio como un genocidio cultural, entonces no se trata esta de otra categoría, sino que comporta una parte constitutiva del genocidio.

En este libro se describe cómo no solo a través de las matanzas se ha operado intencionalmente hacia la desestructuración de los pueblos originarios, sino también desde la apropiación de niños y el acoso a territorios y asalto a recursos que afectan a su supervivencia. No obstante, como señala Clavero, el concepto de genocidio ha sido en los hechos neutralizado como norma internacional, al imponerse la noción de «intención específica» y limitando en consecuencia la idea de genocidio a la de matanza, y la de lesión mental solo al «daño permanente de las facultades mentales mediante drogas, tortura o técnicas similares», quedando así excluida la idea de «genocidio cultural». Al respecto coincidimos con Clavero en cuanto que a nada nos conduciría el preguntarnos sobre el número necesario de muertes intencionadas para que una matanza se convierta en delito de genocidio, dejando de ser solamente «asesinatos en serie». El bien jurídico protegido, sostiene el autor, es «la existencia del grupo o, dicho de otra forma, el derecho humano a constituir parte del mismo» (p.25).

Los procesos de sometimiento, concentración, deportación, distribución y explotación de los pueblos originarios forman parte del mismo proceso de formación y consolidación del Estado nación en la Argentina. Hemos decidido incluir, para una rápida visualización, los sitios e itinerarios mencionados a lo largo de la obra en un mismo mapa (ver figura 1). Se trata

aquí de describir parte de la heterogeneidad de los mismos multiplicando perspectivas de análisis que permitan abordarlos desde la pluralidad de agencias, espacios y temporalidades intervintentes, sin dejar de lado dicha relación fundamental.

En esta búsqueda hemos tenido que precisar una serie de cuestiones específicas que se expresan en las distintas partes y capítulos de este libro, y que se detallan a continuación.

En primer lugar, definimos en términos de excepción normalizante a la construcción de un estereotipo de lo indígena desde el poder soberano del Estado que se realiza en diferentes momentos del proceso histórico, persiguiendo, reprimiendo y violentando –en la mayoría de sus versiones, aunque también conteniendo y preservando– una supuesta potencial amenaza tanto contra la integridad nacional, como contra el anunciado progreso civilizatorio de los territorios nacionales. Esta amenaza persiste en la misma existencia de las supuestas taras ancestrales con que se identifica y define a los indígenas. Es decir, en la latencia de la posibilidad de reversión a un estado previo al del control estatal. La sedimentación de estos supuestos, que se imprimen en principio mediante la victoria militar del Estado argentino, constituirá la arena sobre la que el Estado se arrogará la potestad de defender la población y de identificar ocasionalmente sus márgenes como peligro.

En consecuencia, las prácticas que ocupan nuestro análisis no se limitan al confinamiento y asesinato masivo, sistemático y planificado, tópicos habitualmente asociados en el sentido común al concepto de genocidio. En efecto: la deportación, reparto, disociación forzosa de comunidades y familias y, sobre todo, la incorporación que mantiene y construye la excepción desde el punto de vista de los derechos ciudadanos garantizados constitucionalmente, fueron parte fundamental de un proceso genocida que debe ser pensado más como un *continuum* de hechos con final abierto que como un evento puntual. Esta continuidad se dio también, y especialmente, en cuanto a las relaciones establecidas luego de la incorporación de los indígenas en la sociedad argentina pasado el momento puntual de su derrota y sometimiento.

Así, la característica principal de la incorporación de los prisioneros indígenas, que se conecta con el proceso genocida, es que no constituyó una asimilación y subordinación simple de sobrevivientes en capas bajas de la población. Sobre ellos se inscribieron marcas raciales, étnicas y políticas que denotaban una condición especial por la que en la práctica no se les reconocía los derechos sociales y políticos que el mismo Estado garantizaba, en teoría, para todos sus ciudadanos. Esto es, mediante prácticas, clasificaciones e incluso la institucionalización y legalización de una condición diferencial frente a derechos que debieran ser universales. La

condición de excepción que gráficamente se observa en centros de confinamiento, se trasladó al nivel individual, al cuerpo y relaciones microsociales de los sujetos. Como puede observarse en algunos capítulos de la primera parte de este libro, las actas de bautismo de los niños indígenas, cuando se realizaban, constituían documentos cuasilegales de la excepción, es decir, una suerte de legalización contradictoria con la misma ley del Estado, que sancionaba su subordinación al apropiador en redes de parentesco mediante la noción de patria potestad de los padrinos, marcando al mismo tiempo su condición indígena como argumento de tal excepcionalidad. Este traslado a la condición individual de las huellas del genocidio, o la continuidad del genocidio por otros medios, se asociaba entonces a clasificaciones performativas, es decir, categorizaciones étnicas o raciales con consecuencias en la exclusión política y ciudadana de los prisioneros incorporados.

Es por eso que uno de los aspectos importantes que desarrollamos en este libro es el de dar carnadura y entidad individual al proceso histórico, reponiendo trayectorias, nombres, historias de vida y redes sociales de personas concretas.

La violencia estatal hacia los pueblos originarios que se instala mediante el proceso genocida de las conquistas inscribe prácticas, burocracias y ejercicios que podemos identificar una y otra vez –con diferentes magnitudes y efectos– hasta la primera mitad del siglo xx. Las formas de violencia ejercitadas contra la población indígena demuestran un ejercicio de poder soberano efectivo en clasificar, ordenar, jerarquizar y distinguir un sector de la población que no se libera de su peligrosidad pretendida. Esto conlleva un doble efecto de naturalización de la violencia, así como también una forma de experimentar el Estado. La violencia efectiva o latente del poder estatal traza los umbrales de pertenencia al Estado argentino, delinea los rasgos esperables de sus habitantes y ciudadanos y distingue territorialmente los márgenes dentro de la construcción nacional.

En ese sentido, las propuestas de regulación legal del trabajo de los prisioneros indígenas configuran movimientos hacia la nivelación ciudadana de los sujetos en una sociedad que no admite diferencias, muertes civiles ni prerrogativas. La contradicción inocultable entre la norma y la práctica, denunciada en múltiples estrados, se resuelve mediante la escandalizada denuncia de la anacronía de la explotación –ya que se asimila a aquella del tiempo en que «ha existido el comercio civil de los esclavos», y por ende es inconcebible luego de aquel tiempo– o de la paradoja de su ajenidad –los «parias en su propia tierra» (Giordano, M., 2003). Sin embargo, otras voces se encargan de recordar que el carácter militar del espacio en que transcurre la explotación (Martín García) o inclusive, de los nuevos «patrones» (Rufino Ortega en Mendoza, Rudecindo Roca en Misiones)

exime a esta relación laboral *suigénereis* de todo carácter contractual para entenderse como prolongación de la relación de prisioneros de guerra, y en consecuencia, vedada a toda apertura de su carácter de excepción. Cuando no puede sostenerse el carácter militar de la relación (por ejemplo, en los ingenios tucumanos), se acude a la normalización por la ley, hasta que la rápida extinción de todas las medidas legales adoptadas coloca a la explotación normalizada en condiciones similares a las excepcionales.

Esta relación constante entre aquello que será norma o excepción se manifiesta a través de los distintos artículos. Especialmente a través de una dialógica construcción entre el adentro y el afuera en los procesos de alteridad que se han dado en distintos espacios y momentos de las mencionadas trayectorias. Así en la misión anglicana, en las reducciones estatales, en el campo de concentración, en los parajes, en el ingenio, en la construcción de los relatos hegemónicos de la historia nacional existe una constante relación entre aquello que deviene en un adentro y lo que deviene en el afuera. En ambos casos se trata de lo indígena como construcción estereotipada, y en su relación –y porque algo siempre queda fuera– queda definida la indigenidad como una excepción normalizante.

Para abordar estos procesos de construcción de alteridad hemos trabajado con la memoria social como una forma de agencia y ruptura de la construcción hegemónica nacional respecto del devenir indígena. Por esto, la memoria social se volvió un punto de partida, una práctica de iluminación sobre aquellos otros hechos de la incorporación forzada silenciados en las narrativas nacionales. Por otra parte, las contadas, recuerdos, *ngütram*³ y secretos encontraron diferentes coyunturas histórico-políticas en las que irrumpir produciendo sentido sobre aquellos pasados y trayectorias truncadas en la historia. Los espacios en los que la memoria social es puesta en *performance* forman parte de esos registros que nos permiten identificar las tensiones en la relación entre el Estado y sus márgenes.

También permite esclarecer la agencia activa de los pueblos originarios, al recuperar discursivamente y restablecer la relevancia de ciertos sucesos que incidieron en la vida familiar y comunitaria, poco reflejados o ausentes en la historia oficial. En ciertos casos, la memoria oral amplifica el eco de lo que las fuentes escritas solo mencionan; en otros, las incongruencias en los relatos y en las evaluaciones de lo sucedido permiten reponer las perspectivas contrapuestas en torno a las nociones que dieron sustento ideológico al desarrollo de las campañas de incorporación, y comprender la dimensión de resistencia comunitaria en actos aparentemente subjetivos.

La triangulación de documentos varios, fuentes oficiales y memoria social nos permite no solo el reconocimiento de vacíos y tensiones entre las

³ Género veritativo en el *mapuzungun*

historias y sus versiones, sino que nos habilita también el descubrimiento de formas de crear y sostener vínculos sociales en el corto, mediano y largo plazo. Así, partir del análisis del secreto como forma de conocimiento y transmisión del mismo nos permite identificar las *performance* narrativas, en principio, como parte del ejercicio de violencia llevado a cabo por el Estado a través de la institución policial. No obstante, el secreto también entraña formas de producir comunidad y de vinculación social que impiden el olvido de dichos eventos y quebranta el silencio en momentos políticamente favorables al recuerdo y la denuncia.

Por un lado, el poner en diálogo la memoria oral y las fuentes escritas implica tener presentes permanentemente la disimilitud de eventos contextuales en los que las narrativas y descripciones se generaron y circularon. Por otro lado, los modos de habla prevalecientes en cada situación recurren a diversas retóricas y recursos comunicativos culturalmente construidos. En este sentido, analizar el énfasis puesto en los procesos subjetivos y familiares o en la cuantificación objetiva, la apelación a la memoria transmitida en la comunidad o las omisiones a hechos de crueldad en el relato oficial permite enfocar las narrativas como construcciones sociales posicionadas, en lugar de considerar solo los hechos narrados como datos indubitados.

El secreto y la invisibilización caracterizan el modo en que el genocidio se instaló en las narrativas colectivas e institucionales ligadas a la construcción de la nación moderna como un no-evento. Este efecto de secreto y su vínculo con formas traumáticas de recuerdo caracteriza a lo que Michel Taussig analizó en las prácticas terroristas de los Estados latinoamericanos y la violencia colonial en general. El terror como efecto político requiere de una combinación contradictoria entre secreto y exhibición, ocultar y mostrar al mismo tiempo que hay algo aberrante que se oculta, lo cual implica que hablar del terror es o puede ser también una manera de reproducirlo en el tiempo.

No obstante, no se trata de una ausencia de información documentada en archivos. Por ello hemos puesto énfasis, además de en las memorias y secretos, en la recopilación de fuentes que visibilicen los eventos. Para la isla Martín García, la provincia de La Pampa y la de Mendoza hemos repuesto listas de prisioneros, fotografías, actas de bautismo. Inclusive, hemos realizado para esta última provincia una primera aproximación estadística a los repartos, caracterizando indicadores demográficos como sexo y edad y cantidad de repartidos por jurisdicción en un contexto provincial.

En conclusión, los recorridos de nuestro trabajo nos han llevado a reconocer como políticas de Estado, las medidas destinadas hacia los pueblos originarios. Asociado a ello, hemos reconocido las relaciones de poder existentes en la construcción de conocimiento legitimado, producción de verdad, memoria y representación. Consideramos, entonces, no solo que

categorías como etnocidio⁴ –entendida como intención de eliminación cultural o culturicidio– o guerra –en usos como *guerra de la civilización contra la barbarie*⁵, o más recientemente como *guerra social*⁶– no permiten por sí mismos describir históricamente los eventos narrados, sino que por el contrario pueden constituirse en parte de un nuevo modelo para invisibilizar tanto las prácticas de exterminio físico como otras claves de lectura, en particular la de los pueblos originarios.

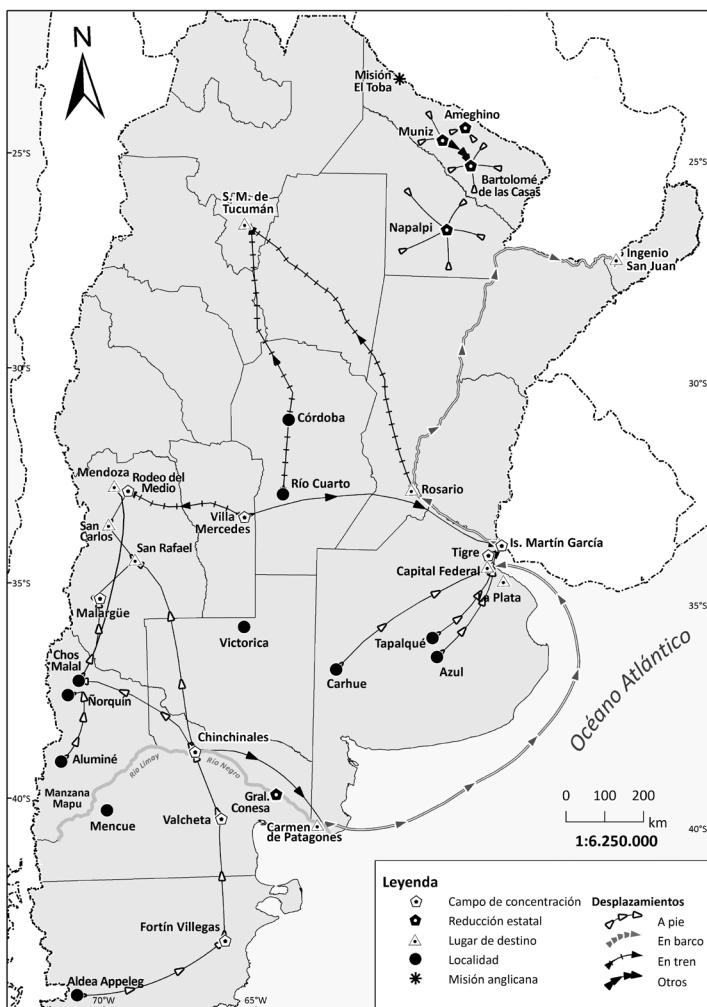
Indudablemente, la aplicación del término genocidio y la identificación de sus perpetradores como genocidas continuarán generando molestia o polémica en diferentes sectores de nuestra sociedad. En cierta medida, esta incomodidad da cuenta del potencial performativo que han tenido las imágenes hegemónicas que hicieron visible un determinado orden social, de acuerdo con una compleja articulación de intereses económicos y políticos. El concepto de genocidio ha demostrado en el último medio siglo tener un reducido y relativo alcance jurídico y una importante dimensión ética. Esperamos que las actuales direcciones de las investigaciones en curso puedan participar de su evaluación en tanto categoría analítica. Por otra parte, la categoría de genocidio implica necesariamente una pregunta en torno a las formas de reparación. Esta es una pregunta que todavía desafía nuestra imaginación como sociedad y que, dado el efecto devastador del genocidio, implica múltiples respuestas todavía no elaboradas. Dimensionar sus posibilidades implica también pensar los cambios históricos en la relación Estado-pueblos originarios y de ninguna manera supone cristalizar esta en esencialismos ni demonizaciones.

4 Ver Pierre Clastres, 1996.

5 Tal como lo sostuvieron dirigentes políticos e intelectuales desde el mismo momento de los hechos, entre ellos, Estanislao Zeballos.

6 Ver Julio Vezub, 2012.

Figura 1. Sitios de detección e itinerarios de desplazamientos



Fuente: Yamila Sabatier, 2017.

Lista de referencias bibliográficas

- Clastres, P. (1996). Sobre el etnocidio. En *Investigaciones en antropología política*, pp. 55-64. Barcelona: Gedisa.
- Clavero, B. (2008): Delito de genocidio y pueblos indígenas en el derecho internacional. En B. Clavero y otros, *Los aché del Paraguay: discusión de un genocidio*. Copenhague, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

- Giordano, M. (2003). Intrusos o propietarios. Argumentos y percepciones sobre el derecho a la propiedad de la tierra del indígena chaqueño. *Gazeta de Antropología*, 2003, 19, artículo 26. Recuperado de http://www.ugr.es/~pwlac/G19_26Mariana_Giordano.html#N_16_
- Münzel, M. (2008). Prólogo: 35 años después. En B. Clavero y otros, *Los aché del Paraguay: discusión de un genocidio*. Copenhage, IWGIA Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- O'Neill, K. L. y Hinton, A. L. (2009). Genocide, Truth, Memory, and Representation: An Introduction. En Hinton y O'Neill (Eds.), *Genocide. Truth, Memory and Representation*. Durham y Londres, Duke University Press.
- Vezub, J. (2012). *¿La rendición de Saygüeque? Las campañas de expansión soberana en la Patagonia como guerra social (1878-1899)*, XII Jornadas de Historia Conquistas americanas: territorios, poblaciones y violencias, Universidad Torcuato Di Tella.

Parte 1

Trayectorias de sometimiento: concentraciones, deportaciones y distribuciones

Los capítulos que integran la primera parte de este libro proponen reconstruir las trayectorias de la población originaria a partir del despliegue de las campañas de conquista militar del área pampeana y norpatagónica desde fines de la década de 1870. Si el momento inicial de este recorte temporal y espacial puede resultar relativamente preciso, no lo es por cierto el momento final. En efecto, los procesos de sometimiento, concentración, deportación, distribución y explotación de los pueblos originarios que se desarrollan desde aquel momento tendrán efectos sociales perdurables en la constitución de la estructura profunda tanto de las nuevas sociedades en los territorios nacionales, como también en las provincias y la comunidad nacional.

En el primer capítulo de este libro, los episodios de la conquista militar estatal serán abordados con atención a su construcción como eventos por la memoria social. A partir del trabajo de campo en parajes y comunidades mapuche-tehuelche de las actuales provincias de Río Negro y Chubut se conformó un corpus de narrativas sobre un evento múltiple, rotulado desde el mismo momento de los hechos por el discurso historiográfico dominante con el rótulo de Campaña del Desierto. En ellas se destacan similares situaciones de expropiación (de territorio, de bienes y de personas) a las que se describen en los capítulos siguientes. Los relatos de la memoria social exponen las situaciones de violencia atravesadas, así como las acciones de resistencia y de protección de sus comunidades (especialmente de los niños) realizadas por los antepasados. El objetivo aquí es no solo presentar el contenido de dichas narrativas, sino también exponer las posibilidades de triangulación que su utilización como corpus histórico permite. Más específicamente, el capítulo se propone analizar la relación asimétrica entre los diferentes régimenes de historicidad que dialógicamente han intervenido en un proceso doble en el cual se construyeron tanto narrativas hegemónicas como una estructura de explotación. Entendemos que dicho proceso de relación y disputa, no solo de acentos sino de construcción de olvido, secreto y recuerdo, da cuenta de las dimensiones cultural, social, política y económica del genocidio.

La descripción de los hechos de *guerra* de las campañas estatales a menudo puede ocultar o invisibilizar los episodios de la concentración de prisioneros en los lugares de detención, constituidos al mismo tiempo que se

producía el avance de las distintas columnas sobre el territorio de los pueblos originarios. Estos tuvieron, por cierto, características dispares, no solo por el número de personas que allí se recluyeron sino también por su permanencia a lo largo del tiempo. Así, podemos encontrar diferentes tipos de concentración de personas junto a fortines, puestos, nuevas poblaciones y aun a campo abierto. En algunos casos, principalmente los varones adultos, serán incorporados al servicio, regular o no, del ejército, como tropa o como baqueanos. No obstante, el mayor número de personas prisioneras permanecerá en dichas concentraciones hasta su traslado, en un sistema que implicó la expropiación de los bienes y el racionamiento de los sometidos o presentados. Por otro lado, si bien existen descripciones de masacres ocurridas en sitios de concentración, tanto en fuentes de archivo como en la memoria social, lo que también desde este corpus se sostiene es principalmente la producción del hambre y la escasez mediante la regulación del acceso a la obtención del sustento, por ejemplo, a través de la prohibición de la cacería.

Diferentes proyectos desde el Congreso nacional, oficinas estatales y la sociedad civil contrapusieron modalidades de colonización, civilización y utilización de la fuerza de trabajo prisionera. No obstante, la legislación producida en este periodo mencionó pocos destinos específicos para los indígenas, más allá de la concentración en misiones o en colonias pastoriles (como el proyecto de Valcheta como lugar de concentración y frustrado proyecto de colonización, o los de creación de las colonias Catriel y Cushamen). Este vacío de legislación forma parte de las condiciones de posibilidad de otras medidas concretas que fueron desplegadas en distintos contextos.

Las deportaciones fueron masivas, mayormente a pie y a largas distancias. Las condiciones de los trasladados implicaron la muerte de personas en contextos de tortura física y mental. Distribuciones y repartos de la población deportada ocurrieron en distintos puntos de la geografía nacional. Los más conocidos fueron Carmen de Patagones, el puerto de La Boca, el cuartel de Retiro y la isla de Martín García. Pero existen muchos otros no tan visibles aún en las descripciones historiográficas. Como el lector podrá encontrar en los capítulos de esta parte, las provincias de Mendoza, Tucumán y el territorio nacional de Misiones fueron también lugares de destino y distribución de las personas sometidas en la Pampa y en la Norpatagonia.

Luego de su concentración o durante los mismos trasladados, las mujeres y niños que componían la mayoría de los contingentes de prisioneros fueron entregados a particulares como virtuales esclavos. ¿Cómo fueron inscriptos social y legalmente los niños repartidos y cuáles fueron sus destinos? ¿Cómo fueron procesadas las contradicciones respecto del orden jurídico del Estado liberal en plena vigencia en la época? ¿Cómo se normalizaba en la práctica su excepción más allá de la experiencia concentracionaria? Parte de estas preguntas son las que guían los capítulos siguientes.

El segundo capítulo analiza el espacio de Martín García como un lugar de encierro de indígenas entre inicios de la década de 1870 y fines de la década de 1980. En este capítulo la isla se presenta como un campo de concentración. Esta categoría nos permite comprender una parte nodal de la potencia genocida comprimida dentro de este pequeño sitio. Mediante diferentes fuentes de época se rastrearon los lugares desde los cuales los indígenas eran traídos e ingresados a la isla y los diversos compartimentos en el campo por los cuales circularon para, finalmente, perecer en o salir del campo. Especialmente, es posible observar la sistematicidad y burocratización como elemento central para pensar el proceso concentracionario. De igual forma, las prácticas de disciplinamiento al interior de la isla parten de una deshumanización de los grupos capturados. De este modo se propuso entonces como acción supuestamente civilizadora al accionar institucional del Estado y de la iglesia. Es válido afirmar que Martín García se convierte en un lugar de reconversión de indígenas a partir de su negación como tales. Ante esta práctica marcamos la capacidad de la agencia indígena (incluso bajo estas condiciones) que va desde los intentos de negociación con las autoridades hasta prácticas abiertas de resistencia y fuga. Hemos querido sumar los nombres de niños/as, mujeres y hombres que figuran en los registros documentales. Esta acción buscó dar visibilidad personal a los indígenas reducidos. Sin duda alguna, estas listas (incompletas) permiten tener una dimensión de la acción de sometimiento y concentración que el Estado realizó durante este genocidio estructurante.

El tercer capítulo de esta sección reconstruye el masivo reparto de niños indígenas en la provincia de Mendoza tomando como principal fuente los registros bautismales donde eran anotados como instrumentos de legalización de su apropiación por parte de aquellos que figuraban como sus padrinos. El relevamiento de los libros de bautismos de la totalidad de las parroquias de la provincia entre 1878 y 1888 y el hallazgo de 382 actas bautismales de indígenas nos permitió realizar la primera aproximación estadística hasta ahora existente de la distribución y apropiación de niños en un contexto provincial. No obstante es una pequeña cantidad, considerando los más de 3 mil y probablemente 5 mil prisioneros repartidos en Mendoza a través de no menos de doce centros de confinamiento, permite reconstruir aproximativamente las edades, destinos, tipos de apropiadores y las categorías con las cuales fueron clasificados. Pero más allá de estos guarismos, las contradicciones clasificadorias de un moderno régimen de castas en las actas nos permitieron analizar el desplazamiento de la excepcionalidad del espacio de confinamiento y su inscripción contradictoria a un nivel capilar, micro social e individual en el seno mismo de la comunidad nacional. Las actas registran, evidencian y al mismo tiempo realizan el procedimiento de apropiación de los niños y mujeres indígenas, funcionando

como documentos (i)legales de la condición de excepción jurídica y política en que se incorporó a los indígenas al seno de la nación. 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, y constituyen una de las pruebas más importantes de las prácticas genocidas llevadas a cabo con la población indígena durante el período.

En el cuarto capítulo buscamos exponer la extensividad y articulación del sistema de reparto de mano de obra compuesta por prisioneros indígenas de todas las edades, entre 1878 y 1890. Comprobamos las relaciones entre los campos de concentración de Valcheta y Martín García, los puntos claves de la ocupación militar en la frontera pampeana y chaqueña, y los destinos preferenciales de explotación forzada en los ingenios tucumanos y misioneros y en las casas particulares tucumanas. Describimos la participación de la Iglesia católica y algunas organizaciones de la sociedad civil, junto con las fuerzas armadas, en la configuración de itinerarios de excepción por los cuales circulan los cuerpos indígenas atravesando fronteras y expuestos a la mirada pública.

De este modo, las trayectorias señaladas no solo conectan puntos en un espacio geográfico amplio sino que manifiestan el potencial estructurante del genocidio. Describen los modos en que se construyeron sistemas de explotación y asimetría social pero también los imaginarios de sociedades tanto de las provincias viejas como de los nuevos territorios nacionales. Estos dispositivos no pueden ser pensados sin tener en cuenta también a estos procesos de incorporación subalternizada de los pueblos originarios.

Finalmente, desde esta perspectiva decidimos abordar los relatos (memorias, archivos, documentos) sobre la historia en tanto regímenes en disputa, comprendiéndolos desde su relación con los mencionados procesos de conformación de estructuras sociales profundas. Lo que se ha dicho, se dejó de enunciar o se transmitió en secreto no solo interpreta sino que moldea el pasado. En tanto regímenes de historicidad establecen límites y formas en las que se construye y conecta el pasado con los sucesivos presentes y, fundamentalmente, habilitan entender cómo se piensa el futuro.

Capítulo 1

Memorias del awkan

Marisa Malvestitti

Walter Delrio

Introducción

En el presente capítulo se abordarán diferentes narrativas mapuche-tehuiche recogidas en diferentes tipos de formatos. Nuestro propósito no es describir como una totalidad homogénea una experiencia social que ha sido compleja y diversa, sino intentar profundizar sobre los elementos destacados en aquellas historias que muchas personas han compartido con nosotros. El punto de partida ha sido el trabajo de campo que, con distintos objetivos, nos condujo desde la lingüística y la historia a vincularnos con pobladores de diferentes comunidades y parajes del área norte de la Patagonia con una serie original de preguntas que atendían a la indagación de los recuerdos sobre los tiempos pasados y la tensión entre mantenimiento y desplazamiento del *mapuzungun* (la lengua mapuche) a lo largo del siglo xx.

En cuanto a lo primero, las preguntas centrales eran con respecto a las campañas de conquista estatal que se habían desplegado en la región entre 1878 y 1885 con el objeto de cotejar la información obtenida en archivos, bibliotecas y hemerotecas con la memoria oral. Al mismo tiempo esto implicaba llevar a cabo un trabajo de devolución en dichas comunidades de aquel material obtenido. Esperando encontrar un relato significativo con respecto a las campañas militares, encontramos no obstante que estas se diluían, como tema, en otros relatos sobre los «sacrificios de los abuelos», las penurias y los itinerarios que estos debieron padecer en un momento de suma confusión. Dichos contextos eran caracterizados por persecuciones, corrimientos y la gestión de los antepasados para asegurar la «tranquilidad» y poder conseguir tierras, un lugar, en donde finalmente poder establecerse con los suyos. Las caras de los agentes causantes de dicha situación eran borrosas. Por el contrario, la identificación de los antepasados y de la comunidad actual, en términos de argentinidad o chilenidad (en términos de una lógica que en distintas narraciones los reconocía como los *verdaderos argentinos*, precisamente por estar desde mucho antes) parecía reproducir miradas y discursos ajenos, pero que, al mismo tiempo, claramente eran ejecutadas como discurso propio.

En cuanto a las prácticas lingüísticas, en pueblos y parajes de la Región Sur de la provincia de Río Negro, es decir, la zona de meseta, contactamos a distintos hablantes bilingües así como a personas que no habían aprendido la lengua. Ellos nos refirieron situaciones comunitarias y de la intimidad del hogar en las que el mapuzungun estuvo presente o bien fue reprimido en el transcurso de su vida, a las que accedieron por conocimiento directo o bien por relatos de sus familiares. Así, rememoraron los antiguos *ngillatunes* (ceremonia religiosa), las *parlamenteadas* (pedido de mano), o las *conversas* (conversaciones) como instancias en las que abuelos, tíos y padres hablantes empleaban y transmitían la lengua, a pesar de las presiones sociales cada vez más crecientes por eliminarla. Al preguntar por la procedencia de la familia de origen de las personas visitadas y las razones por las que llegaron a vivir en ese lugar, surgieron también distintos relatos, también fragmentarios, sobre las memorias del *awkan* (invasión, guerra).

En nuestros trabajos de campo pudimos así conversar con hijos, nietos y bisnietos de quienes habían atravesado las distintas campañas de avance de la frontera estatal y habían recibido los relatos en interacciones directas con sus protagonistas. Debido a la escasa distancia generacional con los acontecimientos y al haberse enmarcado la investigación en procesos organizativos¹, los vínculos entre pasado y presente muchas veces se hicieron explícitos en esos espacios de diálogo, en la percepción y reflexión sobre cómo los paisanos seguían siendo «jodidos» por las mismas agencias estatales y económicas que cien años antes habían comenzado a penetrar en el territorio.

Los primeros resultados de la investigación estuvieron en cierto modo sesgados por dos cuestiones. Por un lado, los propios focos de nuestras indagaciones priorizaban ciertas preguntas y tópicos, en intercambios comunicativos pautados, y más allá de la literalidad, el evento tenía una densidad que para nosotros, investigadores nôveles, aún no tenía ni visibilidad ni sentidos. Por otro, las narraciones sobre el pasado estaban compuestas a dialogar, diferenciarse, vincularse y tensionar con supuestos, prejuicios y condicionamientos comunicativos generados a lo largo del siglo XX y vigentes en el contexto presente. Tanto en la provincia de Río Negro como en la de Chubut, donde estas historias fueron registradas,² los discursos hegemónicos sobre el supuesto proceso de desintegración

1 En la Línea Sur rionegrina el trabajo de campo se realizó en buena parte con integrantes del Consejo Asesor Indígena (CAI) y las cooperativas ganaderas de la región, en el noroeste de la provincia del Chubut, en comunidades en procesos de organización, recuperación y lucha por el territorio.

2 En este trabajo también se incluirán testimonios recogidos en trabajos de campo en la región de la Araucanía, los que fueron realizados con el objeto de recuperar

de las culturas originarias, como los que sostienen la extranjería del pueblo mapuche, cuentan hoy en día con un peso importante. Esto es aún así más allá de la constante acción de comunidades, personas y organizaciones mapuche-tehuelche para que dichos estereotipos sean superados. No obstante, los presupuestos racistas sobre lo indígena y aquellos que sostienen la inevitable desaparición/integración de las formas sociales de los pueblos originarios continúan atravesando discursos políticos, de los medios de comunicación y del sentido común. Por ello, la presencia en los relatos de categorías como *argentino*, *chileno* y *criollo* comprenden significados más complejos que los que inicialmente interpretamos; en tanto que las narrativas forman cadenas de enunciación, presentan oposición, confrontación e intervienen también en los procesos de construcción de las agencias mapuche-tehuelche.

A lo largo de los años en que fuimos llevando a cabo nuestros trabajos de campo pudimos compartir distintos tipos de historias. En conversaciones informales (y, luego, entrevistas) sobre la situación presente de las familias y comunidades, en espacios colectivos de organización, en parlamentos, en charlas de fogón, accedimos a fragmentos de los relatos transmitidos oralmente por los antiguos, así como a otras historias más complejas, las cuales, si bien también versan sobre el sacrificio de los antepasados, se distancian de los discursos hegemónicos, nacionalistas y de argentinidad. Son historias que expresan las experiencias de los abuelos transmitidas en contextos de dolor, como un legado y enseñanza para las siguientes generaciones. Estos *ngütram* –historias verdaderas o género discursivo veritativo del mapuzungun– eran trasmítidos por los mayores, en el ámbito familiar, tanto en una como en otra lengua, y aún hoy, como entonces, frecuentemente son contados entre lágrimas. Sus marcas de apertura y cierre suelen ser «eso sabían contar», «sabía llorar la abuela cuando contaba», «cómo lloraban cuando se juntaban y contaban», entre otras. Estas historias tristes forman parte también de las memorias de quienes las recibieron y transmitieron y que las vuelven a enmarcar en tanto «eso lo oí yo», «de chico lo escuché yo».

Las pistas de contextualización (Gumperz, 1991) incluyen además silencios prolongados, juegos de voces y otros recursos metapragmáticos afines a los señalados en Golluscio y otros (1996), así como una interpretación de las situaciones atravesadas en la que se resaltan elementos distintos de los destacados en las versiones oficiales de la historia. En efecto, si entendemos que la memoria transmite claves de lectura heredadas de generación a generación –más que descripciones fácticas–, las memorias orales no son,

itinierarios de las familias mapuche en el contexto de las campañas estatales sobre la Norpatagonia.

entonces, tan solo versiones indígenas de los mismos hechos, sino de otros hechos y desde otras experiencias sociales.

Las narrativas que citaremos aquí forman parte de una experiencia del Estado compartida y construida entre las diferentes generaciones y que constantemente se vincula dialógicamente con otros relatos en el proceso de construcción estatal en sus márgenes. En este capítulo no solo analizaremos las narrativas obtenidas en nuestros propios trabajos de campo, sino también incorporaremos al corpus narrativas e informes obtenidos por otros colegas, y también por misioneros, militares, científicos, folkloristas y viajeros en períodos posteriores a la campaña de incorporación territorial con el objeto de ampliar nuestros propios marcos de interpretación en el proceso de construir sentido. Acotando a los relatos enunciados en español, nos enfocaremos en dos aspectos. Por un lado, en los principales eventos narrados como historias verdaderas que remiten a una experiencia de sufrimiento, tristeza y despojo territorial que es al mismo tiempo, entre otras cosas, y fundamentalmente, una experiencia de los procesos de relación con el Estado y el consecuente despojo territorial. Estos ngütram transmiten una experiencia social que es simultáneamente precisa y triste, un relato que la memoria social señalaba como algo que había sucedido y que formaba parte de la «historia no contada» (Fermín, M., entrevista, 2005).

Por otro lado, nos detendremos en los agentes y los mecanismos operados tanto en los procesos de selección y circulación de las memorias hegemónicamente legitimadas como en sus claves de lectura, en tanto pistas de contextualización de la memoria social, con el objeto de analizar cómo se condensan en las representaciones las agencias históricas, es decir, tanto a través de los procesos de recuerdo-olvido como de la circulación de lo no contado, o no siempre contado. En otras palabras, nos interesa enfocar en los procesos dialógicos de construcción y circulación de sentido que nos permitan comprender las formas en que las historias sobre el pasado narradas hoy forman parte de una conciencia y memoria social.

La memoria social del *awkan*: trayectorias de sometimiento e incorporación

A través de los relatos de la memoria social se pudieron reconocer focos temáticos así como lugares y prácticas mencionados en forma recurrente, lo que permitió encauzar esfuerzos de grupos de investigación que, dirigiéndose a los archivos históricos, en los últimos años procuraron relacionar el *corpus* documental disponible con aquellas narraciones. Este tipo de triangulación entre distintos tipos de fuentes no intenta discriminar entre

grados de verosimilitud o subjetividad de los relatos, sino identificar trayectorias y esquemas interpretativos que se expresan en las narraciones sobre el momento del sometimiento e incorporación forzosa.

En el corpus conformado por estas narraciones sobre el pasado de pobladores mapuche y tehuelche aquel evento de las campañas de conquista estatal es reconocido como el *awkan* o *winka malon*, es decir, «el malón de los *winka*» (Malvestitti, 1999). No obstante, estos malones tienen particularidades que hacen que la traducción, por ejemplo con el término *guerra*, sea insuficiente o inadecuada. Si bien se habla de «pelea», las características inhiben que el suceso referido quede descripto solo como un enfrentamiento entre paisanos y *winkas*, unos con flecha y *trawil* (boleadoras), y otros con balas. Se trata de eventos que incluyen masacres, cautivos y episodios de mucha violencia, sobre todo en relación con las mujeres y los menores, y que por lo tanto implican determinadas respuestas de la población local que, entre otras alternativas, huye también colectivamente.

De los malones... me contaba mi suegra. Era muy anciana, pasó de cien años, falleció. Bueno, ella contaba que los malones estaban en la cordillera, al norte. ¡Eran malos! Porque castigaban lo que encontraban, lo agarraban cautivos, agarraban pa' ellos, le daban mala vida, ¿no es cierto? Y a alguno lo mataban también. [...] Hacían herejía (Levio, S., entrevista, 1990)

No se dominaban. Peleaban, *küpai ñi winka* (viene el *winka*). Los hombres, las mujeres cautivaban. Alzaban los chicos. Los cristianos a los paisanos. Ellos mataban con flecha, con espada, también con *trawil llekay* (boleadora), la única defensa que tenían los mapuches. Los *winka* tenían las armas de fuego. Algunos venían disparando pero traían animales: oveja, vaca, yegua. Y toldo. Cuando veían que venían *winka*, levantaban el toldo y se iban. (Quinchafil, A., y Loncoman, A., entrevista, 1991)

De este modo, no son los episodios puntuales y propiamente militares de las campañas los que son recordados, sino las estrategias de sobrevivencia y de resistencia, y las acciones de «los que venían matando» (Fermín, 2005), «los que lo llevaban todo» (Coñuequir, D., en Czertock, 1999, p.66), quienes «los tenían encerrados como animales» (Manquel, F., en Perea, 1989, p. 7; Nahueltripay, L., entrevista, 1997) a los antepasados, o quienes se ensañaban con el degüello, mutilaciones, el castigo y la tortura en las extensas marchas a pie, aquellas que son recordadas y puestas en relieve como experiencias vividas por los abuelos. Del mismo modo, las figuras señeras de Kallfukura, Namuncura o Sayhueque, entre los nombres propios más mencionados, devienen en referencias de sus liderazgos, sin que los relatos

se detengan en sus historias personales, sino en las de los familiares que las narraron.

La experiencia de *disparar*

El escapar, huir, disparar, lexemas de uso frecuente en los relatos, exponen la estrategia que prevaleció cuando las características del enfrentamiento implicaron límites para la agencia en un contexto de sometimiento e incorporación forzosa:

Esta gente vinieron de Buenos Aires, estaban peleando. El malón. Y entonces a la pobre gente indígena lo iban matando, los que encontraban cerca los mataban, y los que sacaban lejos se disparaban. Se dispararon, se fueron a Chile. (Collueque, J., entrevista, 1990)

[Mi suegra] dice que nació entre los bosques... Cuando nació ella, ahí la metió el padre. Como ello andaban disparando, no quería que sintiera gritar los malones que ahí andaban. Malón le dicen ese que lo corría. Entonces ella nació ahí, y como antes andaban escondido, el finado padre de ella dice que cuando nació ahí, nació y lo llevó a esconderlo por ahí... entre la montaña. [...] Ahí dice que hay puras montaña, no se ve nada. Ahí dice que estaban metido ellos, venían disparando de Chile, los corrieron... Cacique, dice que traían un cacique, cacique Purrán, ese lo traían, ese era el cacique de ellos. (Epullán, M., entrevista, 1990)

Ellos estaban del otro lado del Limay, Sañicó se llama el lugar. Dispararon... [...] Finada mamá dice que se salvó por causa del abuelo y la finada abuela de nosotros. [...] Se vinieron de a caballo. Cruzaron acá en un caballo blanco, dice. El finado Jerónimo traían por delante y finada mamá lo traían en ancas. Así que cuatro cruzaron. Y la finada abuela, dice que se prendió en la cola del caballo, nadando, con una mano iba. [...] Disparaban de los winka, porque ellos, ellos cansados de degollar gente. Esos winka lo agarraban de acá, lo pasaban la espada. Y ellos disparaban. Ya andaban balas, armas de fuego. (Huenchul, S., entrevista, 1990)

El awkan concebido como una «revolución» (Collueque, S., entrevista, 1990, y Calfunao, R., 1990) expone el momento bisagra entre un antes, cuando «ellos nomás existían acá» (Levio, 1990) y la hegemonía indígena «no permitía blanco» (Colinamun, I., entrevista, 1990) en el territorio, y una contemporaneidad de exilio, desintegración familiar y extrema pobreza. En los relatos transmitidos se ponen de manifiesto los propósitos de expropiación de la tierra, así como de todo tipo de bienes (casas, enseres,

joyas y animales, e incluso del uso de los recursos naturales) por parte de los winkas. Esto produjo una situación de descomposición y tierra arrasada en los diferentes parajes que atravesaron y ocuparon los militares. En los relatos siguientes, las reiteraciones de expresiones verbales como quitar, no tener, dejar (en el sentido de abandonar) y el uso de distintas formas negadas, indexan retóricamente esa expropiación.

Para quitarle la tierra hicieron el awkan. Para eliminarlo también. Le quemaron las casas, meta fuego nomás. Le quitaron los animales. Todo le quitaron, lo siguieron quitando, quitando, quitando. Hasta después a lo último quedaron con el campo, provincia de Buenos Aires, toda las mejores tierras tenían la paisanada. Por quitarle eso le hicieron el awkan. (Collueque, J., 1990)

Como andaban disparando, no tenían aonde andar, no tenían casa como ahora. No, dice que no. Nada. No podían hacer casa por la guerra. Porque ellos disparaban hasta día y de noche. Así saben decir. [...] Dice que dejaban todos lo hilos que ellos hilaban, todos los telares, todo. (Co-llueque, F., entrevista, 1991)

Esto también puede visualizarse en las crónicas oficiales:

En este último paraje ha estado situado hasta hace dos días el cacique Huincaleo. Hay varios toldos recientemente abandonados y sembrados de trigo y cebada.

En la orilla del río, se encuentra una gran piara de cerdos, de los que los soldados se apoderan sin previo permiso.

Una partida de indios aparece en la cumbre de la loma que acabamos de bajar para llegar al río. Indignados quizás por este acto de destrucción, como del fuego en que se consumen sus viviendas, disparan más de una docena de tiros sobre nuestra retaguardia, que no les hace el honor de contestarles. [...]

A sus márgenes [del río Luliche, en Neuquén] hay también algunos toldos recientemente abandonados. Pero aquí parece que la fuga ha sido más precipitada, pues en ella se encuentran con abundancia manzanas y piñones.

Esta fruta es lo que constituye el alimento principal de los indios que habitan esas latitudes. En esta estación cuando las cosechan, haciendo grandes acopios para el invierno.

Uno de los toldos contenía como cien cueros de guanaco, recientemente arreglados.

Estos toldos como los anteriores son destruidos por el fuego. (Villegas, 1974, p.59)

En ese contexto de carencia, los itinerarios escapando de las campañas militares están caracterizados en la memoria social por el hambre sufrida por los antepasados:

Finada mamá sabía decir, sabía llorar, más lloraba de lo que me hablaba. Dice que no había pa' comer, no tenían pa' comer, encontraban una osamenta, allá iban a comer. Sacaban la osamenta el cuero y eso lo hacían hervir, vaya a saber qué año. (Huénchul, 1990)

Vivían en casa de piedra cuando hubo esa revolución. [...] Ya no había más casas, las casas habían abandonao... se iban a los cerros, a la cordillera, creo que se iban, dentraban a la cordillera a casa de piedra. Creo que vivían a fuerza de fruta, frutale, silvestres, y creo que había otra comida de la papa, esa papita, el *llokon*, y después estaba el *shaküll*, *shaküll* e' una papita bien dulcecita, en marzo se engorda, tiene su tiempo. (Collueque, 1990)

Y ahí pasaban con fruta, y después la gente indígena encontraban cueros, cueros de esos cueros quien sabe de qué tiempo había muerto el animal, ¡lo comían el cuero! dice, lo hervían y lo comían. Así pasaban con ese vicio. Y después encontraban una fruta que también hay en el campo, una fruta por abajo de la tierra la fruta, y lo escarbaban y sacaban fruta, tiene flor [...] y era dice que muy dulce la fruta. Después manzana, piñones, fruta silvestre; esa era la comida de ellos, el piñón. (Collueque, J., 1990)

Bueno, estuvieron un tiempito, en un centro que no había nada, ahí comían huesos, osamenta de animales, comían árboles, unos parece como el corcho, así, chacay dice... por adentro queda como una esponja, igual que esponja, eso dice que sacaban y le hervían junto con esa osamenta, este hueso que encontraban, hueso que hayan carneado un animal lo guardaban, y ese lo maceteaban, lo molían bien para hacer la sustancia, la sopa, entonces ahí le entreveraban con ese y eso comían. (Coñuequir, D., en Czertock, 1999, p.65)

Los relatos mapuche-tehuelche insisten en un estado de excepción, ininterrumpido, en el que todos los aspectos de la vida cotidiana se modificaron drásticamente y hubo que recurrir a medidas extremas para mantenerse vivos, tanto los adultos como los niños, particularmente los que nacían en medio de la huida. Las referencias a las matanzas son explícitas:

[Mi abuela] Cautiva era. Sabía llorar, pobre abuela. Ella dice que con la guerra pasaban un día y la noche sin dormir. Y sin ropa, así. [...] Dice que en la guerra no podían peinar, no podían cortar el pelo, nada. No lo dejaban. Porque lo andaban corriendo pa' todos lados, de día y de noche. Por eso no se puede, ¡no paraban! Si tenía una criatura una señora, tenían que dejarlo en un zanjón así, en el arroyo..., tenían que hacer un zanjón, para dejarlo a ese chico, parece una cuna. Dice que lo dejaban ahí, cuando tenían chicos y andaban disparando. Tenían... una teta de animale, lo sacaban, lo secaban, ahí lo soplaban, después lo limpiaban bien, dice que con eso pasaban los chicos. (Collueque, F., 1991)

Dice que la gente se escondían, subían a caballo así, cuando ya venían... [...] Dice que... esos malones no perdonaban, sino... Querían disparar a caballo y lo alcanzaban, lo mataban los malones. Y dice que después que pasaba todo, después que se calmaba todo, se terminaba awkan le decían ellos, awkan... Entonces dice que se enterraban con la tierra, dice, hacían una cueva y algunos se metían así... debajo de la tierra. Dice que venían los malones pasaban, ahí arriba de ello a caballo, sabían decir, dice que los malones pasaban, pero ellos se enterraban, y no lo veían, y salvaban así. Algunos quedaron todavía, dice. Y cuando ellos sabían que había pasado todo eso, dice que pegaban el grito a la noche, sabía decir la finada abuela... «*Küpamün, küpamün*» [vengan, vengan], dice que le decía, «*tüſa mu mülen inche*» [acá estoy yo] y venían, pero gritaban. Y claro, por ahí sabían que venían con miedo, dice que se juntaban. (Epulef de Justo, entrevista, 1990)

Cuando un pariente de mi abuela se escapó de allá de la guerra y el salvó, lo dejaron herido pero se salvó, dice que cuando vio que se retiraron un poco los que andaban matando gente se rodó par allá donde había un canalcito y se metió ahí, fue rodando. Y después cuando al rato aparecieron de vuelta otra vez y dice que «ahora no me salvo, ahora me van a matar» dice que venían a recorrer los matones, encontraron otros muertos, como diez muertos dice que había y él estaba calladito, arrulladito, pasaron al lado de él y no le vieron nada. (Fermín, 2005)

El awkan sobre y bajo el territorio

Al mismo tiempo que se describe el avance arrasador de los winka dejando a los antepasados en una condición crítica también se menciona lo que queda debajo de la superficie. Lo que debe quedar oculto, permanecer como secreto también define los umbrales de pertenencia. Quien relata en ocasiones también suele bajar el tono de voz para marcar precisamente el sigilo con que

los antepasados debieron actuar. Los restos de los antepasados, los chenques (enteratorios), forman parte también de aquello que puede perderse como el ganado, la riqueza, el «oro y la plata» y las relaciones entre las personas.

Después que ya pasó toda esa cosa, como mucha cosa traían, cosa, prendas buenas, un día de cerrazón lo llevaron al cerro Mirador. Allá tenían escondido las prendas, cuando precisaban iban allá, pero tenían que esperar un día de cerrazón, que no lo vean. Tenía 'e valor mucha plata, rienda, chapeao, pretal todo de plata. Dicen que traían mucha cosa 'e valor. [...] [Contaba mi suegra que] una chiva se fue una vuelta, entonces dijo «pero se fue», nosotros quedamo acá, hacía una calor... Y agarré, dijo, había un monte así, era ese pino, dijo, eso, piñón. Estaba alto, qué lindo estaba ahí, me senté. Sentamos, una chica era que llevaba. Entonces dice que dijo... que había visto una cosita redondita, parecía un fierrito. Y agarró, dice que lo mandó a buscar este, «parece que 'e olla», dijo, le mandé a la chica [a buscar un cuchillo]. Todavía estaba cerca de la casa [...], se fue corriendo, y después le trajo el cuchillo. Escarbó y era pura plata. Una olla de esa con patas que salían antes, sabía tener la finada abuela... la enterraban. (Epullán, 1990)

Decía la mamá de mi abuela, así contaba, dijo. Le llevaban esas cuestiones lo que se usan aquí que se uniforman las señoritas, todo eso le llevaban, aro, gargantilla... y la... el prendedor que llaman también. Les robaban, se los robaban. Y de ahí se iban tranquilitos le robaban esas cuestiones de lo que usan la antigüedad, y los hombres que tenían estribos de plata, riendas de plata, eso... todo eso se lo llevaban. (Coña, L.; entrevista, 2001)

En relación con estas historias sobre la persecución y la expropiación en tiempos de las campañas militares, Prudencio Tramaleo (2006) consideraba que «parece que en la guerra lo hicieron así, claro. Porque mataron tanta gente, gente que se ha... enfermado... y enterraron la plata, sí. Usaron el chenque, no le entregaron el chenque». Tramaleo se refería no solo a las riquezas materiales. Las tumbas de los ancestros se convierten en su relato en otra forma de resistencia, aquello que ha sido y es codiciado y buscado como trofeo (aun hoy) y que no ha sido entregado al conquistador. Este podría ser el sentido compartido por las historias sobre las ollas enterradas en la cordillera al momento del escape frente al avance de los winka:

Sí, una historia del cántaro lleno de plata decían, plata de oro, de otra plata... Y es bueno de saber también, hace mucha falta la persona... de antigüedad, así uno sabe más cosas. Eso lo escondían porque venían esos bandidos ¿cómo es que lo llaman? que venían a quitarle a los

mapuche, po. A los mapuches de antigüedad. Como esos tenían varias cosas de plata, espuelas de plata, de todo. Y así que de eso tenían interés los... Por eso lo enterraban el cántaro de plata. (Coña, 2001)

Martiniano Nahuelquir (1996) contaba sobre la experiencia de su familia, escuchada de su padre Rafael:

Cuando vinieron los expedicionarios, con Ñancuche se fueron para Chile, con mi abuelo. Yo escuchaba la historia que han pasado ellos, de Chile. Papá contaba una vez que cuando iba con el asunto este de las expediciones, cuando lo corrieron de acá. Entonces, dice que manejaban todo ese oro puro. No sé ahora, tenían una olla que lo hacían ellos mismos. Yo no sé cómo lo hacían pero, como hierro, ponían la plata ahí dentro de la olla del hierro ese. Así que entonces cuando ya la expedición venía obligando acá [...] Llegaron a ese *pillai* (volcán), ahí estuvieron dice, y para cruzarlo dicen que es muy nevadora esa parte, cruzar para Chile. Así que estuvieron que estar no sé cuánto tiempo, estuvieron un año. La invasión ya llegaba muy cerca así que tenían que ir a ver si podían pasar para Chile. Cosa brava era. Eso todo lo escuché yo, viste. Así que en *pillai*, cuando estuvieron ahí, dice que ya no podía ir con semejante carga de plata tampoco, porque era puro bosque, que sé yo no había un solo camino chiquito así que los árboles no lo podían hacer pasar por la madera tampoco. Así que pensaron dejar enterrada la plata ahí, me decía mi papá a mí, esa olla que dejamos enterrada nosotros debe estar ahí.

En el camino, los perseguidos atraviesan sinuosos y tupidos senderos, donde es difícil arrear animales y llevar bultos en los pilcheros. Esto, junto con la desesperación por ser veloces también produce pérdidas de vidas, de personas que nunca más son encontradas o que sobreviven milagrosamente:

Decía mi finada mi abuela, traía debajo la batería de hijos, hijas, pero estaban chicos, medianos estaban. Y uno de esos chicos, la mañana cuando ensillaron caballos, él montó a caballo fue un caballero, lo agarraron y lo pusieron en el anca, lo amarraron aquí en la cintura, con trape, es un hilado eso, se trenza. Tanto caminar, se le cayó el chiquillo en el camino. Claro, los que venían atrás lo pasaron a recoger. Lo recogieron. Ya llegó la tarde cuando llegaron a alojar ahí. Alojaron ahí y los que venían atrás que encuentran el chiquillo lo pasaron a dejar. Mi finada mi abuela no sabía lo que había pasado. Y entonces, llegó un caballero: «buenas tarde peñi», dice que le dijo a mi finado mi abuelo. «Buenas tardes, quien lo ha de traer a este». «Nadie, llegaron mis hijos y llegaron bien». Lo sacaron

debajo de la manta al chiquillo, levanta la manta y era el hijo de él el que salía. Largó a llorar el finado mi abuelo. Eso me contó ella, personalmente. (Ñancu, J., entrevista, 2001)

Uno de los parientes que estaba chiquitito, así como la guaguaería, lo embarrilaron con una tabla, lo dejaron afirmadito ahí, le dieron pecho nomás y listo, y ellos arrancaron, se vinieron para acá. Dejaron la guagua ahí, y al pie de un salto, y aunque lloraba no lo sentían y no lo encontraban tampoco, y así de por ahí, ya se volvían los que venían persiguiendo a la gente que venía, y así llegaron como dos o tres familias, y eso se decía. (Coña, 2001)

Marchas, traslados y concentraciones

Las memorias sobre este momento inmediato al awkan recorren y se despliegan sobre una nueva parcelación del espacio en la que los puntos de referencia serán los límites binacionales, los pueblos y ciudades winka, los fuertes y campamentos militares y los campos y marchas «de la muerte» (Antilef, C., entrevista, 2005). Este espacio se superpone sobre una geografía que tenía ya sus propias marcas de referencia como el Azul, el Limay, Collón Cura, entre otros topónimos reconocibles aún hoy. Las contadas sobre el tiempo de los abuelos refieren tanto a los desplazamientos y perdidas inmateriales y materiales (posesiones, personas, lugares sagrados, paz, tranquilidad) mencionados, producto de la persecución de los expedicionarios, como a lugares específicos y reconocibles de matanzas, «el lugar donde mataban a todos» (Antilef, 2005), de detención y/o concentración como Junín, Valcheta o Choele Choel, entre otros. A estas concentraciones les continúa la deportación a lugares lejanos donde se dividieron a las familias –el cuartel del Retiro, la isla Martín García–, la huida de aquellos centros de detención y la nueva marcha sin rumbo hasta la localización en los nuevos espacios de la actual comunidad.

Una vez tomados como prisioneros o presentados, la memoria social en diferentes comunidades del área pampeana y patagónica reproduce una descripción de extenuantes marchas a pie, donde quienes iban cayendo eran abandonados o simplemente sacrificados por los soldados.³ Los narradores describen las marchas como arreos de seres humanos. La misma marcha es comprendida como un proceso de ejecución. Los trasladados no solo tuvieron

³ Nos remitimos a trabajos previos (Delrio, 2005 y 2007). Al respecto existen también testimonios de los propios sobrevivientes tomados por Carlos Rusconi (1961, citado en Escolar, 2007 y 2008).

como destino parajes de la Patagonia; fueron hacia distintos puntos del país⁴ para la utilización de los prisioneros como fuerza de trabajo;

Pero lo agarraron [Sayhueque] todo y los llevaron; los llevaron a la provincia, los llevaron a pie. Los arriaron todo la toldería, los llevaron, los que cansaban los mataban ahí. Los llevaron a Buenos Aires (Avilé, entrevista, 1997).

La finada abuela decía: había cacique. Pero cuando le dijeron que a ver reparto de ropa, tiene que haber. «Tienen que ir a Buenos Aires a buscar la ropa». ¿Cuándo iba a llegar más? Lo agarraron todo, todo, dice, lo mandaron llamar. Juntaron por ahí. Había pueblo así en Carrilauquen grande, ahí dice que había pueblo. Dice que lo mandaron llamar, todos los cacique. Ahí juntaron todos. Y lo llevaron a Buenos Aires. [No volvieron] Nada. Lo mataron. Así sabía decir finadita abuela. Ya no había más cacique. Lo engañaron por ropa. Engañados iban, todos. [...] Dice que no lo dejaron ver lo hijo tampoco. A Buenos Aire para matarlo, pa' eso lo llevaron. (Collueque, F., 1991)

A mi abuela la cautivaron y la llevaron a Buenos Aires, se entregaron los viejos de ella y cuando se entregaron dice... como trabajaba esa gente mujeres y niños, meta pala haciendo zanjas dice que cuando lo llevaba el que se cansaba lo mataba ahí y listo, a pata le llevaban a pata, a los muchachitos los mataron por el hacer daño y el juego, se cansaban los muchachitos y los mataban y listo, los ponían a asar igual que a un cordero... Los tenían en Buenos Aires, encerrados, en un regimiento dice que estaban así en guardia de los milicos los encerraban en el cuartel y los sacaban caminando arriando como animal. Hacían campamento donde hacía la tarde nomás. (Fermín, 2005)

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

Lo que jode es que uno, años que ya no habla, ¿no? [...] pero uno queriéndose acordar tiempo mío, la forma que hemos andado nosotros, que alcancé conocer [...] Yo me acuerdo cuando conversaba mi padre lloraba cuando se acordaba; la forma que anduvieron ellos... de a pie... los arriaron como animales así hasta Buenos Aires [...] uno si se cansaba

4 En particular Buenos Aires devino tanto en destino final como escala intermedia hacia otras provincias.

por ahí, de a pie todo, se cansaban lo sacaban el sable lo cortaban en los garrones. La gente que se cansaba e iba de a pie. Ahí quedaba nomá, vivo, desgarronado, cortado. Y eso claro, muy triste, muy largo también; hay que tener corazón porque... casi prefiero no contarla porque es muy triste [...] un primo de él [de su padre] se cansó, no pudo caminar más, y entonces agarraron lo estiraron las dos pierna y uno lo... lo capó igual que un animal. Y todo eso... a mí me... casi no tengo coraje de contarla. (Manquel, citado en Perea, 1989, p. 7)

Un fuerte ensañamiento hacia las mujeres y los niños es descripto en varios de los relatos que hemos registrado. También en algunas narrativas se implica violencia sexual en relación con las mujeres cautivadas, en particular de las jovencitas, al describir que «dicen que agarraban muchachas» (Zunugual, D., entrevista, 1991), elegidas «pa' señora» de los soldados y «después las mataban así nomás» (Fundación Banco Provincia del Neuquén, 1992). Por otro lado, son recurrentes las alusiones a la separación forzada de las criaturas de sus padres como uno de los focos de preocupación expuestos en las narrativas:

Contaba la abuela que los habían agarrado los... los de antes... cuando hubo los cautivos, nosotros éramos jóvenes, cuando nos contaba, solía llorar la abuela.⁵ Una tropa como animales se lo llevaban. El regimiento le llevaba, contaba que lo habían todo, como un animal, cuando hubo ese cautivo, cansaba la señora, cuando no podía más le cortaban las tetas. (Nahueltripay, 1997)

Dice que le cortaban el pecho de la persona, las mujeres. No le importaba un pito a los winkas. Lo winka eran..., se puede decir que eran brutal, porque las mujeres lo ataban arriba de los animales arisco y lo soltaban el animal, hacían lo que ellos, el animale lo hacía pedazo, lo volteaba otra vez, lo mataba. Eso es lo que decía la gente indígena, y ese por eso le tenían tanto miedo a los winkas, se disparaban. Y cuando ellos se juntaban, cuando juntaban con los winkas muy cerca, se trataban de pelear, antes de entregarse. Se entregaban, no se entregaban, muertos se entregaban. A muchos que lo agarraban lo andaban trayendo, lo cautivaban. Lo cautivaban y lo llevaban y con la misma persona peleaban, peleaban los mismo indígena. Esos no volvían más. A algunos los soltaron y a algunos pasaron por la guerra, los mataron. Es lo que pasó. Ellos trataban malísimoamente, a los chicos los llevaban, todos los cautivaban

⁵ A su abuela la hicieron cautiva a los 10 años de edad.

a las criaturas, las cautivaban. Les quitaban los hijos. Y ellos para que no les quiten los hijos, disparaban. (Collueque, J., 1990)

La violencia dirigida hacia niños pequeños y bebés subraya la aberración desplegada por parte de sujetos cuya identidad queda difusa. Estos episodios son indicios del propósito genocida de la campaña militar:

Decían como los ataban, cuando los arreaban, dice que arreaban las personas las que iban así embarazadas cuando iban teniendo familia le iban a cortar el cogote del chico y la mujer que tenía familia iban quedando tirao, los mataban. Venían en pata así a tamango de cuero de guanaco, así decía mi abuela. Los llevaban al lugar donde los mataron a todos, de distintos lados, los que se escaparon llegaron para acá. Dios quiera que nunca permita eso de vuelta. (Antilef, 2005)

En la Argentina, según decía mi finado mi abuelo, a un chiquillo lo agarraban y lo dejaban ensartado como un asado, le ponían el asador en el sustantillo y lo dejaban plantado como estaba. Al ver eso dispararon los loncos porque eran demasiados y andaban todos armados y los otros no tenían armas. Armas de fuego no tenían. (Ñancu, 2001)

Las matanzas cometidas durante y posteriormente a la realización de las campañas de conquista han sido frecuentemente invisibilizadas. No obstante se encuentran datos sobre el tema en algunos partes o crónicas militares. A modo de ejemplo, Clemente Onelli recordaba sobre estas primeras reducciones de prisioneros:

A la orilla del Limay se tiraban al día al río 15 o 20 prisioneros cuyas cabezas, flotantes en el agua, servían de blanco a los revólveres de un teniente y un alférez, que a la presencia de sus soldados se esmeraban en hacer mayor número de puntos en esas cabezas movedizas. (Onelli, s.f., p.51)

En algunos casos estas acciones fueron descriptas por la documentación oficial como de guerra, como es el caso del supuesto combate en el Genoa, Chubut, en octubre de 1884.⁶ Esta masacre, por ejemplo, dio por terminada la negociación iniciada por el *lonko* Foyel para acordar la presentación de las familias que este representaba. Luego de estos enfrentamientos sometidos y presentados eran trasladados a lugares de concentración o de exterminio.

6 Consistió en un ataque sorpresivo durante el amanecer por parte de las fuerzas del teniente Insay sobre el campamento del *lonko* Foyel. La escena de esta masacre es descripta por Luis Fontana (1999 [1886], p.93) un par de años después.

La condición de estos prisioneros era de excepción de cualquier derecho como persona. Quienes sobrevivieron al momento del sometimiento o, de la misma presentación, como el caso de Foyel, fueron obligados a marchar a los sitios establecidos para la concentración:

La vieja [la viuda de José Torres] me explicó una vuelta que ellos estaban en el mismo Apeleg [...] en la confluencia, ahí dice que lo agarraron; y ahí lo arriaron todo; habían como sesenta cuando lo agarró la policía; [...] entonces no hicieron muerte ninguno y lo arriaron nomás, los llevaron para Trelew. [...] de Senguer a Trelew [...] caminando de a pie, parte, alguno a caballo, y así. Y ahí dice que al que cansaba alguno, y lo sacaban el sable y le cortaban el garrón; y se quedaba sentao y ahí se moría y lo dejaban, y lo otro iban siguiendo adelante nomás.

Dice que lo trataban igual que un animal; ella, la vieja, por eso largó a llorar y no lo quise hablar más. Lo que dice... ella dice... un hermano de ella se cansó, no podía caminar y lo pegaron un sablazo, no pudo caminar ese; entonces agarraron el sable y lo cortaron el garrón, atrás, un hachazo así. Ese... entonces la vieja empezó a llorar y esto no lo quise conversar más. (Manquel, citado en Perea, 1989, p. 66; Malvestitti, 2008)

Los centros de detención y concentración a menudo fueron desestimados por la historiografía al ser asimilados con la existencia de la figura de los indios llamados amigos, que formaban parte de las tropas auxiliares tanto en el momento previo a las campañas de conquista de 1878-1885 como durante las mismas. De hecho, algunos grupos sometidos o presentados en su desarrollo fueron incorporados como tales, en calidad de baqueanos, guías y tropa.⁷ Estos, junto con sus familias, residían próximos a los fuertes y fortines. No obstante, lo que es evocado en los ngütram aquí abordados es otro tipo de concentración también próxima a los asentamientos militares, porque en efecto estaban bajo su vigilancia. Fue en este tipo de concentraciones donde fue destinada la mayor parte de la población originaria sometida o presentada. Algunos de estos sitios son recordados con los nombres actuales de los parajes y ciudades. Otros también son mencionados en otro tipo de fuentes, como las memorias escritas de los misioneros salesianos (quienes los visitaban en sus misiones volantes), de los nuevos pobladores que se asentaron en la región⁸ o los partes militares. En esos textos aparecen

7 Al respecto, ver Fotheringham (1970).

8 Es precisamente John Daniel Evans quien lo describe: «El camino que recorríamos era entre toldos de los indios que el gobierno había recluido en un reformatorio. En esa reducción creo que se encontraba la mayoría de los indios de la Patagonia.

episodios de concentración de personas, por ejemplo en Conesa en enero de 1883 (*Bollettino Salesiano*, 7, 1883); Fortín Castro (Castre), hacia febrero de 1884⁹; Choele Choel en febrero de 1884 (*Bollettino Salesiano*, 7, 1884); Chichinales¹⁰ por lo menos desde 1885; y Valcheta desde 1883¹¹. Con respecto a

El núcleo más importante estaba en las cercanías de Valcheta. Estaban cercados por alambre tejido de gran altura, en ese patio los indios deambulaban, trataban de reconocernos, ellos sabían que éramos galenses del Valle del Chubut. Algunos, aferrados del alambre con sus grandes manos huesudas y resecas por el viento, intentaban hacerse entender hablando un poco de castellano y un poco de galés: “poco bara chiñor, poco bara chiñor” (un poco de pan, señor). [...] Al principio no lo reconocí, pero al verlo correr a lo largo del alambre, con insistencia gritando “bara, bara” me detuve cuando lo ubiqué. Era mi amigo de infancia, mi hermano del desierto con quien tanto pan habíamos compartido. Este hecho me llenó de angustia y pena mi corazón. Me sentía inútil, sentía que no podía hacer nada para aliviar su hambre, su falta de libertad, su exilio, el destierro luego de haber sido el dueño y señor de las extensiones patagónicas y estar reducidos en este pequeño predio. Para poder verlo, y teniendo la esperanza de sacarlo, le pagué al guardia 50 centavos que mi madre me prestó para comprarme un poncho, el guarda se quedó con el dinero y no me lo entregó. Sí pude darle algunos alimentos que no solucionarían la cuestión. Tiempo más tarde regresé con dinero suficiente dispuesto a sacarlo por cualquier precio y llevarlo a casa. Pero no me pudo esperar: murió de pena al poco tiempo de mi paso por Valcheta.» (Clery Evans, citado por Fiori y De Vera, 2002, p. 24-25).

- 9 Allí fueron concentradas trescientas personas de las tribus de los caciques Andrés Pichaleo y Juan Sacamata (Garófoli, J., 1928, p. 74; ASIBA, c.201.2).
- 10 El padre Pedro Giacomini refería la presencia de veinte familias del cacique Coñuel en Chichinales (Giacomini, s.f., p.59). También sería el lugar de concentración de más de mil personas hacia 1886 cuando los salesianos Cagliero, Remotti y Panaro realizan una extendida visita a la gente de Ñancuche y Sayhueque, por entonces prisioneras del ejército en aquel punto (Garófoli, 1928, p.169; ASIBA, c. 2014, doc. 60). Chichinales aparece en un relato registrado por Lehmann-Nitsche (1938) como el sitio de concentración de Sayhueque.
- 11 También en relación con este campo de concentración de prisioneros encontramos la mención que hace el canónigo Francisco Vivaldi. Este señala que bautizó indígenas en Rawson en 1884 y que «había preparado mayor número de indios para el bautismo, pero aquellos fueron trasladados a Valcheta con soldados del 5º de caballería al mando del Mayor Vidal y del Capitán Vega». Vivaldi también afirma haber realizado bautizos en el corral General Villegas (Diario de Monseñor Espinosa, p. 184, en ASIBA, c. 201.4) y en una crónica afirma: «llegados a Balcheta hablé con el señor teniente Carlos Gaviña, oficial de aquella fortaleza, y solicité su cooperación [...] diariamente me acompañaba a las tolderías e invitaba a los indios a la instrucción.

Valcheta tanto la memoria social como la documentación de archivo permiten suponerlo como el centro más importante en cuanto al número de personas que fueron trasladadas allí. Todos ellos están ubicados en la actual provincia de Río Negro. En cuanto al actual territorio de Neuquén, el padre Domingo Milanesio aseguraba que en la región cordillerana había 20 000 indios agrupados (Giacomini, s.f., p. 99).

Uno de las narraciones que recibimos en Arroyo Los Berros en el transcurso de un viaje de campo detalla la discriminación existente en los destinos previstos para la población presentada y concentrada, según la etapa vital en la que cada uno se encontraba. Destaca, además, la pérdida del nombre propio, generalmente en situaciones de bautismo, tutela o patronazgo (Mases, 2002):

La finada mi bisabuela era raza de mapuche. Venía de esos que habían cautivado en la laguna Fortín Mercedes, de Viedma para allá. Ahí cautivaron no sé si 800, 900 indios que venían. Entonces todas las personas jóvenes lo mandaban a la escuela, que se prepararan. Y los que ya venían para el ejército, iban quince años al ejército, a los quince años después tenían ellos vía libre. Y después la gente grande que había, la gente adulta, gente vieja, toda esa gente lo ocupaban de empleado lo oficiales, teniente, cabo primero. Y le ponían el apellido de ellos. Así que mi abuela era García, no sé qué apellido era realmente de ella. (Mansilla, S., entrevista, 2003)

El contexto social descripto en los ngütram da cuenta de la resistencia a la pérdida de vínculos motivada en la separación de los niños de sus familias, con el propósito de «amansarlos» (Loncoman y Torres, 1989) y educarlos en la civilidad y la religión cristiana. Es el momento en el que nuevos lazos también se crean al resistir la entrega de los niños, escondiéndolos, al adoptar huérfanos o rescatar los niños cautivados de las manos de los soldados.

Mi abuela salió así de noche, con otra compañera se escapó de la guerra porque los tenían juntos dice que los pastoreaban como animales, los vigilaban, de tantos que había por ahí salía alguno, de alguna manera se escaparían. Disparaban para un lado. Ella me sabía conversar todo, lloraba, después volvía a conversar, mi abuelita. [...] cuando la sacaron dice que era chiquita cuando pasaron primero, pasaban eso que sacaban los chicos, quitaban a los chicos; y la madre de ella dice que la querían llevar y

Hay en Balcheta dos tolderías cuyos caciques son D. Andrés Pichalao y D. Juan Sacomatra» (1885, *Bollettino Salesiano*, 7). Este testimonio coincide con los que Katrülaf refiere en mapuzungun al antropólogo alemán Roberto Lehmann-Nitsche, donde señala que en Valcheta «había puros williche».

no la llevaron porque antes se ponían una que le llaman el *killa*¹², un *killa*, una cosa ancha, dice que ella estaba sentada y la puso debajo de un *killa*, la madre de ella y pasaron así dice que le querían levantar a ella a la rastra y no se levantó la madre de ella, porque la tenía abajo. (Antilef, 2005)

Así que tenían varoncito, mujercita, se los quitaban. Pobres viejos, dos viejos quedaban solos en la casa, decía la finada mamá. Los llevaban a Buenos Aires, dicen, para hacerlos estudiar. [...] La finada mamá dice que tenía cinco años, seis y el finao Jerónimo... Dice que se salvaron, se escondieron cuando iban al junco del río. Se iban al río, debe ser el río Limay se ve, se metían adentro y se agarraban de una cortadera, y cuando pasaba la recorrida dice que con un tizón meta buscar chicos adentro del agua, y ellos dicen que se escaparon así. Y un día dice que, a la noche fueron, de hambre, fueron adonde el padre, la madre, ellos dos; era la una de la mañana, y dice que estaban comiendo, de repente que llegaron, la comisión. Ahí lo agarraron. Lo agarraron a los dos, finado Jerónimo, finada mamá. Y ahí dice que se prendió la finada mamá con la mano de la abuela. Y andaba trayendo lenguaraz esa gente. Dice que dijo: «Si me cortan el brazo, me van a llevar la nieta», dice que dijo. Dice que estaba bien agarrada. Y entonces el lenguaraz dice que dijo «¿Qué es lo que dice esa señora?». En lengua, ¿no? En araucano. [...] Y ese cuando contaba la mamá se largaba a llorar. (Huenchul, 1990)

Los relatos que refieren al momento en que los abuelos pudieron esca-
parse de estos centros de detención coinciden en muchos puntos. La huida
es penosa y en condiciones terribles. No solo por la condición física en la
que se encontraban las personas¹³, sino por al estado de alienación exper-
imentado en esos lugares, en situaciones de angustia y estrés y que pusieron
en juego las lealtades, las relaciones sociales y una forma propia de com-
prender y vivir el mundo. El escenario en que estas personas se encuentran
es precisamente en ese tránsito. Estas son también las historias de las mu-
jeres que perdieron el juicio, que se «volvieron locas», historias en las cuales
se expresa aquello que no puede ser dicho sino a través de la descripción
del trauma y trastorno en el cuerpo y razón (Ramos, 2010). Y recuerdan y
replican la angustia que perduró durante el término de la vida de quienes

12 Se refiere a la *ükilla*, rebozo; es decir, al manto que usaban las mujeres para abrigarse.

13 En 1883 Milanesio registra la «extrema indigencia» que se vivía en la concentración de Conesa y «el peligro de morir de hambre», en un momento en el que el gobierno había suspendido las raciones de comida a los indígenas. Se compadece de «cuánto han debido sufrir esos pobres infelices, especialmente los jóvenes huérfanos y aban-
donados y los ancianos» (*Bollettino Salesiano*, 7).

atravesaron esos eventos, expresada en la habitualidad implícita en los verbos soler y saber y en la explicitud de las lágrimas referidas en las contadas:

Ay...Para qué le voy a contar, porque a mí me contaba mi abuelita, porque ellos se escaparon de la guerra, pobrecita sabía llorar mi abuelita, sabía llorar cuando se acordaba. Ella dice que se escaparon allá cuando los tenían a todos como animales, dice que los juntaban, los tenían como para toreo. Una galleta le solían dar a la semana... sabía llorar mi abuelita, lloraba, se acordaba. Y cuando se juntaban todos esos ancianos que se escaparon que vinieron de la guerra se conversaban ellos y lloraban cuando se acordaban se juntaban cuando había señalada y se largaban a conversar. (Antilef, 2005)

Dice que lo llevaron, lo llevaron, eran muchacho joven. Suerte que nosotros amaestrábamos los caballos, dice. Sabíamos amaestrar los caballos... Ahí escapamos, dice. Alguno no escaparon porque no sabía nada, dijo. Se quebraban. «Mátenle», decían. «Pucha, qué rabia que daba. Llegábamos a llorar para matarlo». El mismo compañero. El mismo gente, ¿no? Dice que «si no lo mata usted, lo vamos a matar a ustedes también». Así le dijeron. (Collueque, F., 1991)

Así sabía conversar mi abuela pobrecita. Ella fue cautiva, la abuela mía era cautiva, argentina, y después cuando lo cautivaron vino a salir después... ahí, se vino a salir, disparó, salió, se vino para acá, e hizo familia. Solía llorar mi abuela. (Nahueltripay, 1997)

La incorporación forzosa

En este contexto se da también entonces una numerosa incorporación en las fuerzas armadas, a servicios auxiliares o como cuerpos militares. La misma se recuerda de manera vaga en algunos relatos, al señalarse que al poder retornar de ese servicio los antepasados obtuvieron tierra, ganado o permiso para radicarse en los parajes. En otros pocos casos algunos colectivos –considerados como tribus– fueron utilizados como elementos de demarcación territorial y se los situó en lugares clave para cumplir función de vigilancia o de apoyo a la tropa.¹⁴ Las condiciones de este reclutamiento son heterogéneas pero en términos generales se diferencian claramente de aquellas formas de reclutamiento del momento previo a las campañas militares. Las presentaciones grupales se dan en un contexto de avance militar que muestra grandes diferencias con los movimientos militares anteriores

¹⁴ Tal el caso de la tribu de Curruhuinca en el lago Lacar.

en la frontera. La incorporación a las Fuerzas Armadas implica ya no un sistema de raciones y regalos, sino uno de racionamiento y salarios. Es decir, que mientras que en el contexto previo el reclutamiento es parte de la creación de abundancia propia de la política de la frontera y su sistema de tratados, en el contexto de las campañas y de allí en más, es parte de la construcción de la escasez que caracterizará la condición ya no de colectivos sino de las personas sometidas (Delrio, 2015).

La incorporación en el servicio en las fuerzas armadas constituyó un elemento que, *a priori*, se presenta como una continuidad en los procesos de relación entre población indígena y Estado. No obstante, dicho reclutamiento se materializó a través de diferentes tipos y circunstancias de enrolamiento que deben ser debidamente contextualizadas. Esto puede apreciarse por ejemplo en el relato autobiográfico que Katrülaf brinda a Lehmann-Nitsche describiendo su situación de prisionero deportado desde el Chubut hasta Buenos Aires, donde es obligado a entrar en el servicio militar por seis años (Lehmann-Nitsche, 1902), y también puede observarse en la documentación de archivo. En efecto, los *indios prisioneros* eran reclutados, como podemos observar en el caso de la cédula de enrolamiento de Juan Villegas en el Regimiento 2º de Caballería. En ella se dice que es hijo de Chuimienllan y Calfucao, que es natural de Buenos Aires, de 24 años de edad y que entró al servicio de las armas en el expresado regimiento «como destinado sin término por el Exmo. Gobierno Nacional por ser indio prisionero en fecha 7 de julio de 1880» (AGN, DAI, 1885, L. 23, f. 28).¹⁵ En otras planillas aparecen datos de alta, en elevado número, otros «indios», «destinados de V.S. por 6 años» en el 1º Batallón, 6º Regimiento, Infantería de Línea (AGN, DAI, 1885, L. 25, f. 8). Estos enrolamientos son muy numerosos y se repiten en otros cuerpos a mediados de 1885. De modo similar, varios de quienes serán en las décadas siguientes interlocutores de Lehmann-Nitsche se desempeñan en cuarteles, cuerpos de bomberos o la policía; solo en algunos casos, luego de años en La Plata o Buenos Aires, lograron retornar a la Patagonia (Malvestitti, 2012a).

La inmensa mayoría de los pobladores presentados, no obstante, expoliada de sus bienes materiales, fue concentrada y deportada a las ciudades para ser utilizada como fuerza de trabajo para el servicio doméstico, la policía y las industrias subsidiadas por el Estado nacional, como la azucarera en Tucumán y la vitivinícola en Cuyo. Miles de prisioneros indígenas oriundos de las actuales provincias de Chubut, Río Negro, La Pampa, Neuquén y el sur de Mendoza fueron, durante las décadas de 1870 y 1880, trasladados

15 La formalidad de la cédula dice de forma impresa «se le leyeron las leyes penales, pasó revista de Comisario y prestó juramento a la Bandera». Firman el documento Godoy y Peitiado. Este último firma su baja por inútil el 14 de abril de 1885 en General Roca.

forzosamente a distintas provincias argentinas. El traslado a Mendoza de población indígena prisionera a partir de las campañas militares en la Patagonia, por ejemplo, fue masivo entre 1879 y 1887 (Escolar 2007, 2008). El salesiano Beauvoir publica en 1887 la crónica de la misión realizada en Chichinales poco tiempo antes por el obispo Giovanni Cagliero. Describe a este como otro centro de concentración de indígenas, de la gente de los caciques Ñancuche y Sayhueque quienes conformarían un numeroso asentamiento de alrededor de 2000 personas.¹⁶ Estas se encontraban bajo la vigilancia del ejército y debían pedir permiso a las autoridades militares hasta para bolar animales en el campo. Los salesianos apuraron su trabajo frente al «justo temor que fueran dispersadas de un día a otro». En efecto, al poco tiempo de iniciada la misión llegó una noticia que conmovió especialmente a la gente de Sayhueque. El gobierno nacional ordenaba la deportación de 80 familias de la tribu de Sayhueque con destino a una «colonia» en Mendoza, para lo cual estas tenían que trasladarse dos meses a pie (Cagliero, 1887). En este y otros testimonios de los misioneros se menciona el traslado a pie y el alto grado de movilidad a la que era sometida la población concentrada por las fuerzas armadas. Esto era denunciado por los misioneros como el principal inconveniente para su tarea de evangelización.

Una buena parte de los entrevistados en Chubut hizo referencia a lugares como el cuartel del Retiro y la isla Martín García como centros donde se concentraba a las personas para su distribución. El puerto de la Boca también es descripto por la prensa de la época como sitio de distribución (Lenton, 1994; Mases, 2002). Los proyectos de investigación en curso vienen reconstruyendo los itinerarios y modalidades de la concentración, deportación, distribución y utilización de la población originaria sometida como fuerza de trabajo, como puede apreciarse en otros capítulos de este libro.

Conquista del Desierto y memoria sobre el awkan

Como señalamos más arriba, las narrativas sobre el awkan pueden ser trianguladas con otro tipo de información proveniente de distintos tipos de repositorios. No obstante, lo que nos parece más significativo es la posibilidad de analizar sus relaciones en tanto y con otros regímenes de historicidad. En primer lugar, como mencionamos al principio de este capítulo, en relación con el nuestro propio, en tanto investigadores. Consideramos que se trata de una relación entre diferentes tipos de procesos de recuerdo/olvido, de otras construcciones de hechos y principalmente de otros tipos de relación entre el

¹⁶ Se calculaba unas 1700 personas de la tribu de Sayhueque y unas 700 de Ñancuche.

pasado, el presente y el futuro. Procesos que se relacionan dialógicamente en determinadas relaciones de poder a lo largo de ya más de un siglo.

En efecto, los eventos referidos como campañas de conquista estatal conducen a pensar los modos en que el sintagma formado por *conquista* asociado con *desierto* ha habilitado a lo largo del tiempo una serie de construcciones de sentido sobre el pasado y presente, tanto al nivel de la estructura como del acontecimiento, no solo desde las diferentes ciencias sociales y humanísticas sino también desde las agencias políticas hegemónicas y subalternas hasta el presente.

Así, en este proceso, el primer discurso disponible que ha construido a las campañas como evento epitomizante es aquel que lo consagrara como *guerra*. Esto fue atravesando a lo largo del tiempo desde el discurso político, la prensa, el guión de los museos y la producción científica, devenidos en piezas clave del control del cuerpo de los sometidos. En el régimen de historicidad compartido por este tipo de registros los eventos aparecen como efectos secundarios de un gran evento: la imposición de la civilización sobre la barbarie, la conquista estatal del territorio y el aniquilamiento de las sociedades no-estatales que lo ocupaban. Desde esta perspectiva los eventos que las narrativas presentadas en este capítulo construyen han sido mayormente no vistos o marginalmente referidos como consecuencias inevitables de una guerra ganada a un enemigo asociado al mundo salvaje. Este, por otro lado, es también considerado como un estadio presocial, pero aun también construido como un peligro a los bienes, a las personas y a la integridad de la sociedad, fundamentalmente por provenir del territorio de otro Estado. El estereotipo del indio malonero¹⁷, consolidado en las décadas de 1870 y 1880, es no solo una otredad interna, por su condición indígena, sino también un peligro externo. A través de ese estereotipo fue transmitida, parafraseando a Taussig (1984), una cultura del miedo. De este modo si las campañas no hubiesen cumplido acabadamente con su propósito de asegurar los bienes y las personas y la integridad de la unidad territorial, el trabajo que restaría ameritaría mecanismos de excepción similares cada vez que esto fuera detectado.

Tan temprano como en el mismo contexto de aquellas campañas militares de conquista, es a través de la relación asimétrica entre memorias que se irán construyendo márgenes del Estado y umbrales de pertenencia al mismo. Estas personas que son concentradas y deportadas, son también preguntadas, evangelizadas e incorporadas en la sociedad colonizadora.

17 El término refiere al malón entendido solo como una empresa o raid destinado al robo de las estancias criollas. Este estereotipo tuvo en la década de 1870 en el discurso político el objetivo de construir a la población indígena como una amenaza irracional a los bienes, las personas y al mismo orden social e integridad nacional.

Algunas de las interacciones que se dieron entonces con misioneros, científicos, militares y funcionarios fueron registradas en distintos formatos. En estos intercambios se imponen determinadas historicidades, matrices de sentido expresadas en relatos que se despliegan en legajos de tierras, informes de inspectores, de misioneros, proyectos ministeriales, cartas elevadas a las autoridades, petitorios, denuncias, informes antropológicos, etcétera. Estas interacciones verbales forman parte también de la experiencia del Estado por parte de los pueblos sometidos e incorporados en su nuevo estatus subalterno.

En efecto, las historias que refieren a las campañas de conquista de fines del siglo XIX están estrechamente vinculadas con aquellas otras que desde entonces y hasta el presente expresan las distintas relaciones con el Estado de los narradores que han tomado a su tiempo la palabra. El despojo actual es interpretado, entre otras cosas pero fundamentalmente, como una consecuencia del malón winka:

Nosotros le estamos diciendo [al gobierno] una cosa clara y verdad. Yo voy a decir hasta morir lo voy a decir esto, porque es la tristeza grande que tuvimos nosotros. En los desalojo, los despojo, hemos tenido los bisabuelos y lo abuelo y los tíos, y hasta nosotros hemos ligado también. Y en este momento soy abuelo también yo. Y así seguimos. De muy joven siguiendo esta problema que hemos tenido. Yo en este momento lo estoy recordando para que ustedes vayan sabiendo. Y esta es una cosa triste, e' una cosa triste para todos nosotros, que somos pobres, los pobres humildes, le han dado cada paliza... por cuestión de la tierra nuestra, me tuvieron como un criminal. Y ese no puede ser. Por eso digo los gobernantes tienen que sentir esta palabra que yo estoy diciendo, que tanto año... [...] Los criticaron de pies y cabeza a los indígenas. Pero no era el caso ese ¿Primeros nativos quién sería? Eran los abuelos nuestros, los bisabuelos, esos fueron los dueños de la tierra, y le quitaron toda la tierra. Y ese lo dejo bien en claro para que ustedes vayan sabiendo y para que lo vayan pensando... todos los chicos y las chicas, gente indígena, todos que sepan esto, dolores que yo tengo, y así lo deben tener mucho, muchas indígenas esos dolores. (Collueque, J., 1989)

Dichas contadas, sus contenidos y performances, se constituyen en «lugares de memoria» (Nora, 1989) donde no solo quedan mencionados espacios físicos de itinerarios familiares y grupales sino donde la memoria adquiere los marcos de la experiencia social para interpretar la historia y los sentidos del devenir. Donde se conectan narrativamente tanto lo que ha quedado bajo tierra, en la superficie y lo que se recibe desde arriba como el pasado mítico de abundancia, los sacrificios de una generación y las condiciones

de aquellos que viven en el presente (Delrio, 2007). Luego, y en relación con aquella experiencia del malón, otras contadas nos introducen ya en las historias en las que se refiere a la llegada al espacio de la nueva comunidad de quienes se salvaron, cuando se pudo volver a trabajar y tener animales y crear otros vínculos con quienes se iban allegando. Estas narrativas son numerosas en las comunidades y describen tanto los momentos iniciales de esa reconstitución, en un espacio donde aún no existían los alambres en los campos.

A través de las narrativas sobre el avance de los alambrados, los petitorios, *trawün* (reuniones), viajes a la capital, desalojos, impunidad del accionar de fuerzas policiales, autoridades judiciales y administrativas, se reconstruyen y transmiten otras experiencias del Estado. De una generación a otra, de una familia o comunidad a otra, a través de códigos construidos y compartidos. Las historias del malón winka dan sentidos para la acción en el presente, constituyendo por lo tanto un modo de conciencia histórica.

La construcción de lo no visible

Nos interesa aquí señalar algunos de los aspectos que hacen a las mencionadas asimetrías en los procesos de transmisión de memoria y construcción de sentidos. Ya que, como mencionamos arriba, los relatos sobre el malón winka fueron transmitidos pero también registrados desde fines del siglo XIX por misioneros, científicos y políticos.

En efecto, Diana Lenton (1994, y en este volumen) rescata una interesante y reveladora intervención del senador Aristóbulo Del Valle en 1884 en la Cámara Alta. Este sostenía explícitamente que se había esclavizado al indígena y que cada campaña convertía a las mujeres y los niños en botín de guerra. El senador, no obstante, acusaba de ello no solo al gobierno sino a la opinión pública por su complicidad:

Hemos reproducido las escenas bárbaras –no tienen otro nombre– de que ha sido teatro el mundo, mientras ha existido el comercio civil de los esclavos. Hemos tomado familias de los indios salvajes, las hemos traído a este centro de civilización, donde todos los derechos parecen que debieran encontrar garantías, y no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen, no ya al hombre civilizado, sino al ser humano: al hombre lo hemos esclavizado, a la mujer la hemos prostituido; al niño lo hemos arrancado del seno de la madre, al anciano lo hemos llevado a servir como esclavo a cualquier parte; en una palabra, hemos desconocido y hemos violado todas las leyes que gobiernan las acciones morales del hombre. (Citado en Lenton, 1994, p.99)

La calificación como crimen de lesa humanidad de las distintas medidas tomadas por el gobierno y la sociedad civil hacia la población originaria sometida formaba parte de los discursos del mismo contexto de las campañas de 1878-1885.¹⁸ Quienes utilizaron esta categoría citaban como ejemplos episodios que presumían conocidos por el conjunto de los ciudadanos. No obstante, no fue esta interpretación la que se impuso como hegemónica en relación con la descripción de las políticas de sometimiento e incorporación indígena.

En efecto, al analizar las mediaciones en la representación del contexto de las campañas, por parte de las narrativas hegemónicas, una paradoja resulta de sopesar lo significativos y fuertes que han sido los episodios narrados por los ngütram, no solo para la memoria indígena sino también para la consolidación del mismo Estado y el beneficio económico de amplios sectores, no obstante los mismos han sido invisibilizados a lo largo del tiempo y durante más de un siglo. ¿Cuál ha sido –y es en gran medida aún– la mediación que permitió en todo caso que estos hechos fueran tan asimilables? ¿Cuáles fueron las agencias que operaron y los mecanismos empleados? El que se constituyeran durante tanto tiempo como un no-evento es, en definitiva, una muestra de la capacidad performativa tanto del estereotipo del indígena malonero como del discurso de la guerra ganada para construir excepciones. El efecto representacional de esta categoría y discurso es el de la minimización (por ser pocos, de otro lado, en definitiva de otro Estado, y por ser inferiores) de los sujetos y colectivos que engloba.

Aquí nos referiremos solo a algunos de los mecanismos mediante los cuales la violencia se extendió también en términos de historia, narrativa y performance (Taussig, 1984; O'Neil y Hinton, 2009), con el objeto de empezar a pensar en la articulación de agencias estatales y no-estatales en este proceso y los modos en que la gente se enfrenta para responder a, y recordar, el genocidio.

Por un lado nos referiremos al museo, el manual de lengua y la colección folklórica. Estos permiten trazar algunas de las narrativas más extendidas en relación con la construcción hegemónica de la capacidad civilizadora y modernizante del Estado. Estos han sido proyectos que con distintos objetivos han sido (y son) mecanismos performativos de la idea de que las campañas

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

al desierto fueron el último eslabón de una cadena histórica previa, separada del presente y futuro del Estado nación. Los indígenas, así, luego de su sometimiento solo pueden ser considerados como un remanente en extinción. Se constituyen por lo tanto en elementos de una narrativa que fomenta un régimen de silencio o de olvido acerca de los eventos, intentando fortalecer la identidad política nacional al crear instituciones emotivas (White, 2005) y discursos sobre recuerdos que vinculen a sus seguidores a través de una experiencia compartida. La constitución de estos campos de visión es fundamental ya que construyen el aparato de verosimilitud.

Por otro lado, enfocaremos a través de los reclamos, demandas y procesos burocráticos generados desde la agencia de las personas, familias o comunidades mapuche-tehuelche en las relaciones entre discursos subalternos y los relatos historiográficos nacionalistas como los sustentados por los mecanismos señalados arriba. Definidos aquí estos últimos, de manera amplia, como relatos destinados a hacer visible una comunidad imaginada en términos naturalizados de un Estado, una nación y un territorio, nos interesa entonces analizar los modos en que dicho aparato conceptual y discursivo ha venido operando no solo sobre la construcción del pasado a ser preservado sino también sobre la memoria social, en tanto prácticas de disciplinamiento.

La construcción del pasado a preservar

El museo es sin dudas un espacio importante en la construcción de los relatos hegemónicos de nación. Especialmente el Museo Nacional de Historia Natural de la ciudad de La Plata ha sido analizado como un ícono de esta forma de construir –en términos de resguardo– una historicidad científica de la ancestralidad de la nación argentina (véase Andermann, 2007). Su primera muestra central estaba constituida por la exhibición de milcráneos, muchos de ellos provenientes de la donación de Estanislao Zeballos (fruto del saqueo sistemático de tumbas realizado durante las campañas militares de 1878-1885), y 80 esqueletos distribuidos en una extensa vitrina de dos niveles de altura. La secuencia permitía recorrer con la mirada desde restos neandertales hasta conocidos y recientemente fallecidos pobladores de las pampas y la Patagonia, pasando por integrantes de distintos pueblos americanos.

Personas indígenas contemporáneas, muchas de ellas participantes forzados en la edificación del mismo museo,¹⁹ estaban allí en las vitrinas, construidas como pasado –piezas patrimoniales del museo– al mismo tiempo que eran explicadas como parte de una lógica de evolución y como

19 Al respecto es muy ilustrativo el trabajo desarrollado por el Grupo Universitario de Investigaciones en Antropología Social (2008 y 2009).

piezas del patrimonio de una historia natural. Esta naturalización de la diferencia sociocultural ha operado hacia la despolitización²⁰ de las prácticas genocidas y medidas gubernamentales contemporáneas a su misma construcción.

De forma complementaria el Museo de Historia Nacional de la ciudad de Buenos Aires incluiría solo en los últimos años un pequeño rincón – próximo a la entrada de su recorrido cronológico– destinado a las antiguiedades indígenas. Esta especie de obligación de incorporar lo indígena como antecedente es más reciente y hoy está extendida en la mayoría de los museos históricos a lo largo del país. No obstante, rara vez aparecerá lo indígena más allá de ese punto inicial en la cronología. La explicación de la desaparición del mundo indígena también encuentra en términos de la historia política su justificación coyuntural. En efecto, las hipótesis de la transformación y extinción indígena por la incorporación de elementos europeos han sido dinamizadas por la teoría conspirativa en contra del Estado. Así, procesos como la llamada araucanización de las pampas, construcción temática que desde la academia recoge y se monta sobre el mismo estereotipo del indígena malonero, son explicados en términos de invasión y amenaza extranjera, de otro Estado, sobre el desarrollo del Estado-nación-territorio argentino.²¹

La construcción de los campos disciplinarios (la historia natural y la antropología para el pasado de los indígenas y la historia para la matriz Estado-nación-territorio) constituye de forma general los principales campos de visión. Así, lo indígena ha quedado no solo en las vitrinas en las que se muestra el pasado natural, sino también en la cartografía, como parte de la toponimia pero también en nombres de algunas calles o plazas. Una presencia fantasmal (Lazzari, 2003) que como tal se convierte en insumo o recurso también en la construcción de identificaciones nacionales en relación con un territorio (véase el trabajo de Escolar, 2007, sobre el caso huarpe en Cuyo). En esta dirección encontramos muy frecuentemente la utilización de palabras en lengua indígena para nombrar hosterías, clubes de veraneo, casas quinta, establecimientos gastronómicos en regiones como la patagónica. En muchos casos todas estas utilizaciones giran en torno a la construcción de un valor afectivo hacia un territorio y un pasado,

20 Tomamos esta idea de los trabajos en común y compartidos en el GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aboriginalidad Provincias y Nación), Instituto de Ciencias Antropológicas, UBA.

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

sin correlación con la visibilidad y la aceptación de las organizaciones y demandas indígenas en el presente (ver Díaz-Fernández, 2006).

El presente a ser controlado

En 1879, contemporáneo al inicio de las campañas militares de conquista de Pampa y la Patagonia, se publica un *Manual o vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar* para «el uso de los jefes y oficiales del ejército y de las familias a cuyo cargo están los indígenas». El autor es el teniente coronel Federico Barbará quien ya en 1856 había publicado *Usos y costumbres de los indios pampas*.²² La intención expresada por su autor es que el manual de lengua «pampa o querandí» sea una obra didáctica, útil para los indígenas y familias «a cuyo cargo han sido puestos». Lo describe como «un prontuario o guía de la conversación en estilo familiar» (p. 17) mediante el cual las personas podrían comprender y hacerse comprender por los indios. Barbará escribe en un contexto en el cual el ejército ha ocupado el río Negro y se espera que «los padres misioneros acabarán de reducirlos (a los indios) convirtiéndolos al seno de la Iglesia, y preparándolos a la vida social» (p. 10). Estos deberían ser «preparados» precisamente por tratarse, según el autor, de «una gente que ha permanecido y permanece sin gozar de los beneficios de la civilización; que no sabe leer ni escribir y que solo cuenta el tiempo por las lunas... De una nación en cuyos dilatados campos no hay señal alguna o manifestación del pensamiento humano; que solo conocen su historia por la tradición verbal de sus ancianos» (p. 10).

El manual se inscribe en una tradición discursiva de facilitación de la lengua del pueblo mapuche, inaugurada por los trabajos de codificación y traducción realizados por distintos misioneros, y proseguida en el siglo XIX por otros agentes tanto religiosos como laicos.²³ La obra se compone de cuatro partes, la última incluye frases de uso familiar que el autor considera más frecuentes y de uso cotidiano en la relación entre los indígenas y las familias que los tienen a cargo. Los diálogos giran en torno a preguntas sobre la edad, padres, hermanos, conocimiento de la casa y utensilios domésticos. Dentro de estas escenas familiares se encuentra la siguiente:

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

23 Entre los primeros, se destacan los trabajos realizados por los lazistas que mencionaremos más adelante. Entre los segundos, al este de los Andes, el diccionario producido por Juan Manuel de Rosas hacia 1825; y, allende la cordillera, las referencias insertas en la obra publicada por Guillermo Cox en 1863.

1. Mari-marí, chiñora.
2. ¿Chem cupaymi?
3. ¿Chem mó gúman eymi?
4. Inche ni chao gumin meu.
5. ¿Cheu muley mi cháo?
6. Deftun-muley-llen, Retiro-rucá-coná.
7. Gumanoluymi: amuay-mun Úule-Rucá-coná.
8. ¿Geymi chi cristiana, ñahué?
9. ¿Ayulaymi chí cristiana geal?
10. May, chiñora-alú cumé cristiano-gén.
11. ¿Iney cam quepay?
12. Curú-patiru quepay.
13. Marí-marí-paye.
14. ¿Marí-marí-ñahué-cumelecaumi?
15. Cumelecan-paye
16. ¿Remleymi, ñahué?
17. May, paye, remlen inché.

1. Buenos días, señora
 2. ¿Qué quieres, María?
 3. ¿Por qué lloras, hija?
 4. Por mi padre, lloro.
 5. ¿Dónde está tu padre?
 6. Está preso, lo han llevado al cuartel del Retiro.
 7. No llores, hija: mañana iremos al cuartel.
 8. ¿Sos cristiana, hija?
 9. ¿No te gusta ser cristiana?
 10. Sí, señora, es bueno ser cristiana.
 11. ¿Quién viene, hija?
 12. Es el Padre, que viene.
 13. Buenos días, Padre.
 14. Buenos días, hija, ¿cómo estás?
 15. Estoy buena, Padre
 16. ¿Estás desocupada, hija?
 17. Sí, Padre, estoy desocupada.
- (Barbará, 1879, p. 115)

La situación presentada por el autor es sin duda cotidiana en aquel momento y lo será en los siguientes años. El padre biológico (*chao*) y la niña forman parte de las miles de personas que hacia 1879 habían sido trasladadas a Buenos Aires. El propio Barbará estima: «más de diez mil indios de ambos sexos han sido capturados por las fuerzas nacionales desde 1875 al presente.

Su mayor parte ha sido distribuida en esta capital y en algunas provincias». Las campañas al desierto habían dado comienzo en diciembre del año anterior a esta publicación: «los indios han ido perdiendo sus mejores Caciques y Capitanes a más de diez mil y tantos mocetones que hoy están de cocineros, mucamos y soldados, con más provecho para ello que antes, que se morían de hambre» (Barbará, 1879, p. 160). En otro dialogo (p.117-118) un joven y una señora hablan de las condiciones de reclusión domiciliaria y del trabajo del primero como criado, quien refiere que sus padres han sido muertos. En cada diálogo se presupone y recrea una experiencia de relación social asimétrica entre hablantes del castellano y de la lengua pampa y se evoca un marco de interacción en el que el enunciador de las preguntas remite a una persona ajena a los indígenas y en posición de poder. Del mismo modo, las respuestas reafirman tal asimetría. En sentido literal las preguntas están orientadas al disciplinamiento, pero son también las descripciones de las situaciones de comunicación las que dan cuenta del contexto de sometimiento: personas recluidas tanto en campos militares y cuarteles, como en domicilios particulares realizando tareas domésticas.

El escenario de la catequesis del misionero también aparece en distintos puntos de la obra, sobre la base de los distintos catecismos conocidos en la época –principalmente los coloniales publicados por los jesuitas Febrés (1765) y Falkner (1774), pero también los contemporáneos de los padres lazistas Birot (1879) y Savino (1876) (Malvestitti, 2012b). En el contexto posterior al awkan cobran un especial significado las enseñanzas de las bienaventuranzas hacia los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los hambrientos y sedientos de justicia, los misericordiosos, los pacíficos y los que padecen persecución. El autor también incluye una «introducción a la confesión general por preguntas breves» elaborada para que el manual de lengua pampa pueda ser consultado por los sacerdotes misioneros para «reducir los indios al cristianismo» (Barbará, 1879, p. 140). En sintonía con otros textos preparados para el mismo fin (Malvestitti y Nicoletti, 2009), el manual propone una serie de preguntas por cada uno de los diez mandamientos, en las que se cuestionan aspectos de la espiritualidad indígena²⁴, junto con las transgresiones al pudor o a las relaciones sociales no aceptadas en el marco católico.

Finalmente, también el campo de concentración bajo el control militar aparece como escenario de los diálogos incluidos en el punto «En el río Negro» (Barbará, 1879, p. 128 y ss.). Se trata de dos encuentros entre un coronel y una persona anónima. En «Diálogo entre un Cacique prisionero y el Gefe del

24 Por ejemplo: «¿Has adorado al Sol o suplicado a la Luna u otras cosas como si fuesen Dios? ¿Has creído de todo corazón en los brujos? ¿Les has pedido ayuda? ¿Sos hechicera, bruja o adivina? ¿Has deseado serlo? ¿Cuántas veces?»

Cuartel» (p.137) los protagonistas son el mismo lonko Pincén y un comandante anónimo. En ambos casos, se escenifican diálogos alejados de la confrontación. Como elementos que aportan verosimilitud en relación con situaciones probables, se observan que las dos personas indígenas alegan malestares de salud, y en el primer diálogo se mencionan las boleadas en el campo.

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

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

Barbará comenta que en 1879 los caciques Catriel, Pincen, Epumer Rosas, Maniqueo y otros estaban «en poder del gobierno», pero que este disponía de pocos fondos para lo cual se contaba con el apoyo del sector privado: «damas de caridad y familias que alimentan y visten a los indios» (p.146).

No hace todavía un año que numerosos wagones conducían hasta la plaza de «25 de Mayo» centenares de infelices en un estado lamentable, debido a la miseria y desaseo que son proverbiales a nuestros indios. Las criaturas eran momias o algo con forma humana. (p.147)

El aspecto de estas personas ha cambiado, señala Barbará:

Hoy han perdido hasta la fisonomía salvaje. La reacción se ha operado en el físico de los indios: las mujeres visten a la usanza del país: van calzadas y limpias. Los niños han dejado su chamal o chiripá y visten

pantalón, saco y gorra. ¡Honor al Gobierno y al pueblo Argentino por esta hermosa conquista de la humanidad y civilización! (p.147)

El pasado a ser recordado desde el presente del etnógrafo

Situémonos ahora unas décadas después de las campañas de sometimiento estatal, cuando a pesar de que los procesos de disciplinamiento continuaban vigentes, la desaparición de la organización sociopolítica indígena y su existencia autónoma eran visualizadas como indudables episodios del pasado, instalándose la idea de la asimilación por sobre la de proceso de sometimiento. De este modo, se despolitizaba y naturalizaba la interpretación hegemónica del proceso de civilización y consecuente desplazamiento cultural, e informar sobre este tipo de procesos era, ahora más que nunca, visualizada como una tarea del científico antes que del militar o del político.

Desde el mismo contexto de las campañas militares, pero más especialmente desde principios del siglo XX, se llevaron adelante distintos y muy diferentes proyectos orientados al rescate, entendido como descripción, de las culturas indígenas consideradas en proceso de extinción. Esta tarea se basó en gran medida en el trabajo con informantes clave, exponentes vivos de pueblos y culturas consideradas desaparecidas o en vías de serlo. Esta mirada contribuyó no solo a reforzar el avance de las relaciones capitalistas sino también el proceso de cosificación de la cultura como algo escindible, reconocible y registrable por fuera de las personas y los grupos sociales. Así, las culturas indígenas devienen en parte del patrimonio cultural de un territorio nacional, en consecuencia, algo digno de ser preservado para las siguientes generaciones de argentinos.

En particular, nos referiremos al trabajo de rescate folklórico llevado adelante por Bertha Koessler-Ilg, quien describió su labor de toda una vida (vivió en San Martín de los Andes desde 1920 hasta su muerte en 1965) como la tarea de una colecciónista ocupada en la preservación de la tradición indígena. En *Cuenta el pueblo mapuche* (publicado en 2006) Koessler-Ilg se preguntaba por las causas que motivaban «tanta indiferencia de las gentes por el capital folklórico de la raza mapuche, considerado por la generalidad, en el mejor de los casos, como invenciones de los narradores» (Koessler-Ilg, 2006, p.31). Esta idea de invención es una consecuencia del concepto de cambio cultural como pérdida que instalaba tanto la noción de ilegitimidad de los descendientes como *verdaderos indígenas*, como al mismo tiempo negaba la memoria social como forma de preservación de tradiciones históricas y culturales.

Su proyecto se relaciona con el que desarrollara su compatriota Roberto Lehmann-Nitsche en el ámbito del Museo de La Plata, entre 1899 y 1926 (Malvestitti, 2012a). Este percibió el riesgo de desaparición en que se

encontraba la cultura mapuche, debido a un proceso que comprendió matanzas, traslados y dispersión de los prisioneros a todo el país (Lehmann-Nitsche 1906, p. 157). Por ello, se ocupó de recopilar «cuentos históricos, biografías, mitos, leyendas, cantos, etc.» (Lehmann-Nitsche 1905, p. 31) de parte de quienes concebía como los últimos representantes de la raza. En las anotaciones que contextualizan sus registros, en algunas cartas de sus interlocutores y en el contenido de varios de los textos, particularmente los relatos históricos y autobiográficos, quedan documentadas algunas situaciones ocurridas durante el awkan o derivadas de este evento. Así, por ejemplo, se relatan, entre otros sucesos, situaciones de enfrentamiento con el ejército, el cautiverio de mujeres indígenas, la deportación de las personas presentadas con Foyel e Inacayal, la incorporación de prisioneros como soldados, la concentración en Chichinales y Castre, y por otro lado, como efectos, la incorporación al servicio militar o personal de quienes habían sido desplazados y los constantes reclamos de tierras para reasentarse propios de la etapa histórica en la que ocurrió su relevamiento. No obstante, Lehmann-Nitsche no llama la atención sobre este tipo de situaciones, sino que sus publicaciones se abocan principalmente a dar a conocer una serie de *epew* o relatos de ficción, y una versión del *nawel ngütram*, probablemente la más antigua que se haya registrado a este lado de la cordillera, recopilada en 1920 de una anciana que decía haber protagonizado el hecho cuando joven, en el marco del malón realizado por los winka. En el caso de Koessler-Ilg, su trabajo se inició con entrevistas a ancianos mapuche que eran atendidos en el consultorio médico de su marido, para luego encarar una búsqueda de contadas sobre las costumbres tradicionales, las que identificó bajo los rótulos: adivinanzas, canciones, rezos, prácticas mágicas, refranes, pensamientos, juegos infantiles, sucedidos, brujerías, dioses y distintos tipos de leyendas. En la tarea de recopilar distintas variantes de los mismos mitos su trabajo deviene de colección en registro etnográfico de una tradición cultural en un momento específico de un proceso de sometimiento, incorporación y disciplinamiento. En cada relato estalla la historia en experiencias sociales de corta, mediana y larga duración y está presente la relación histórica con el winka. En estas narrativas contadas desde otras perspectivas, aparecen los misioneros de Huechulafquen del siglo XVIII, Orélie Antoine de Tounens, Quilapan, Kallfukura o Francisco Moreno como personajes, en roles desconocidos por los relatos historiográficos.

Así, en el relato que explica «Por qué don Francisco (Moreno) debía haber muerto» el narrador señalaba que en la discusión sobre qué hacer con Moreno por parte del parlamento reunido en Las Manzanas se había advertido: «Almas quiere robar. ¿Para qué junta tanta víbora, tanta lagartija, tanto sapo, el intruso...? ¿Y qué vamos a hacer cuando nos robe las almas y

las meta en frascos, en papeles? ¿Cuando vacíe nuestro cuerpo, lo parta en dos...?» (Koessler-Ilg, 2006, p.241).

El relato permite visualizar que el proyecto de Moreno no pasaba desapercibido por los habitantes de Las Manzanas, quienes en los marcos de su propia experiencia lo leían en términos de mala intención y brujería. Chakaial, quien también había estado presente en dicho parlamento, habría dicho, según el narrador:

Yo pregunto, ¿saben que ya no queda chenke, con huesos o no, que no los haya revuelto, que no lo haya saqueado, robado los huesos y todo? ¿Sabén que en Buenos Aires hay cientos y cientos de cabezas y esqueletos que ha mandado, y que todavía hay muchos más, que tiene escondidos para mandarlos después? (p.242)

El narrador de dicho episodio concluye advirtiendo que ha dado su testimonio, recibido de su padre y su tío, quien fuera *werken* de Sayhueque y fue testigo del evento, pero que solicita que su nombre no sea mencionado, debido al temor a cualquier represalia del winka:

Lo que sabemos es que al indio se le quita su tierra donde Dios lo ha puesto; el indio es pobre hoy; *melingué* ['cuatro ojos', es decir Moreno] habrá hablado muy mal del indio y seguro que sus patrones le creen todavía. Era un gusto contarle a usted toda la historia, pero no diga que yo la conté: siempre se enoja el huinka contra el araucano y puede hacerle daño. Tengo un pedacito de tierra y pocos animales. ¿De qué iba a vivir? (p.246)

Los patrones de Moreno «le creen todavía»; se trata de una historia cuyas consecuencias condicionan el presente y por lo tanto el narrador debe ser cuidadoso y permanecer en el anonimato. En muchos relatos está presente el contexto de sometimiento experimentado como en el caso de la «La canción del adiós a la vida del condenado», en la que se narra la actitud del *apoulmen* Kurüpillañ frente al pelotón de fusilamiento del ejército chileno. Pero también, es entre las adivinanzas donde podemos encontrar, por ejemplo, una explicación de los procesos posteriores al enfrentamiento militar y que hacen a la llamada *pérdida cultural*. Así, Koliúpan decía: «¿Qué supera a la influencia, a los consejos de los antepasados?». «El hambre» es la respuesta (Koessler-Ilg, 2006, p.184). En la tarea de recoger el pasado la autora encuentra, sin proponérselo, interpretaciones de los procesos de conquista. Esta no se remite al lamento por la pérdida, sino que constituye una reflexión sobre el pasado, el presente y el devenir:

«Desiertos» llamaron los winka a los lugares no habitados por ellos. Recién cuando vinieron ellos, se transformaron los lugares poblados en desiertos (Kaiun).

Estando desesperada nuestra nación, decían los sabios: «Del todo no nos pueden desarraigar las sanguijuelas: muy abajo han ido nuestras raíces en el regazo de la madre *mapu*» (Kolüpan). (p. 179)

De modo similar, en los textos de Lehmann-Nitsche se da cuenta de las significaciones que los entrevistados daban al malón como incursión con efectos de enfrentamiento y expropiación de bienes y personas, en tanto que *futa awkan* se emplea para referirse a lo que los relatos mapuche-tehuelche posteriores denominan de igual modo, y *ta mülen meu ta zungu* (cuando hubo la novedad) al avance de la milicia estatal en el territorio (Lehmann-Nietsche, 1902).

En los documentos conservados de Lehmann-Nitsche no se observa problematización de los entrevistados sobre las circunstancias en que sus testimonios son registrados. En cambio, en la realización de su proyecto Koessler-Ilg fue recogiendo otras lecturas y cuestionamientos. «Conocer, ¿para qué?», le habría preguntado Taifureke, un reconocido narrador de ngütram. A lo que agregó: «Igual seremos olvidados. De mis cuentos, nadie se va a ocupar de retenerlos en la memoria. Y menos todavía, los blancos» (Koessler-Ilg, 2006, p. 32). Como le señalara Nahuelpí: «Mucho interés tiene el uinka sobre nuestros cuentos y leyendas, pero olvida a los mapuche verdaderos... En las escuelas, nuestros niños sirven de burla. De ignorantes y salvajes son tildados por la mayoría» (p. 33). Por otro lado, cabe destacar que con el correr del tiempo las personas entrevistadas por Koessler-Ilg dejaron de ser solo los ancianos. Una vez fallecidos estos, fueron las siguientes generaciones las que tomaron la palabra. Hacia el final de su trabajo también jóvenes adolescentes eran considerados como informantes, lo que demostraba así, en los hechos, que la extinción y la desaparición de los indígenas anunciada por el discurso político lejos estaba de ser efectiva.

El futuro negado. Los archivos de tierras

Por otro lado, los relatos sobre el pasado, explicaciones propias de la historia de una comunidad, persona o familia mapuche-tehuelche, también han sido incluidos en solicitudes, demandas a las autoridades, motivadas generalmente por conflictos por la tierra a lo largo del siglo XX. Estos discursos registrados en los archivos de tierras y en legajos de expedientes de distintas oficinas estatales, son producciones escritas en las cuales han intervenido muchas veces un conjunto de personas: quien dirige el reclamo,

quién escribe o quienes firman un petitorio. Se trata de discursos producidos con objetivos puntuales, cuidadosamente pensados en su momento, precisamente por tener que iniciar una negociación, un reclamo o realizar una denuncia. Se construyen frente, en relación y a veces en tensión con las construcciones hegemónicas de lo indígena.

En abril de 1934 integrantes de las familias que viven en la meseta de Chubut en proximidades a Gangan realizan una solicitud por el avance sobre sus tierras de vecinos que han llegado recientemente. El reclamo dirigido a las autoridades nacionales y de los territorios posiciona públicamente a la comunidad a la que denominan como tribu, en términos de lo que definen como un conjunto de pobladores indígenas argentinos. Este reclamo inicia un expediente en el que correrá toda la información que se considera necesaria para la resolución del caso. Así puede encontrarse una carta del 28 de octubre de 1902, en la que José Cual, a través de José María Cual,²⁵ se dirige al gobernador del Chubut Alejandro Conesa, solicitando su intermediación para obtener el reconocimiento oficial del gobierno nacional sobre la tenencia de la tierra, unas quince leguas en Pampa Gangan, que han venido ocupando desde 40 años su padre y sus herederos. Se presenta, entonces, como argentino, y solicitando ser comprendido por la legislación que establecía derechos para acceder a la tierra para argentinos de bajos recursos, la llamada por entonces Ley del Hogar (N° 1501, de 1884). El pedido se basaba en la ocupación prolongada y las mejoras realizadas en dichos campos.

Años después otras personas se convirtieron en propietarios y fueron ocupando las tierras otorgadas a las familias indígenas. Así, frente a este avance en 1934 se escribe una denuncia al Director de Tierras y Colonias:

hemos Nacido este tierras que estemos viviendo y en Nacido esta tierra Nuestros Padre y abuelos y vis abuelos y tran abuelos y quien sabe cuanto abuelos en Nacido en este tierras [...] quien Tiene mas dercho Nosotro o Turco y estos Trangeros bienen aquí en las Argentina para desplutar los hijo el pais y después que an sacado todo lo que tienen nos queren echar. (Cayupán y otros, 1934)²⁶

Los extranjeros, en este argumento, tenían más derechos que los hijos del país, quienes no tenían justicia ni autoridad que los defendiese. En esta reconstrucción de la historia del grupo se hacía referencia, también, al servicio como baqueano de José Cual, padre de los denunciantes, en 1884 en el ejército del general Villegas y del comandante Lasciar. Finalizan

25 Firma la carta José María Cual «a ruego de José Cual por no saber firmar».

26 Los firmantes son, entre otros, José María Cual, Bartolo Cual, Lucio Cual, Cornelio Cual, Simón Cual, José Panitru y Cayupan.

pidiendo a «nuestro presidente» por su derecho a un poco de terreno para vivir tranquilos.

Sin embargo, la apelación al discurso nacionalista –que en sus distintas vertientes se impone durante la década de 1930– y la segregación –o puesta en sospecha– de los extranjeros no parecería operar a favor del reclamo indígena en este caso. Los comerciantes partícipes de las redes locales de poder no fueron afectados solo por el hecho de ser extranjeros. El argumento oficial que se impuso entonces, no obstante, si bien reconocía la preexistencia, colocaría el eje en la condición de «incapacidad» de los indígenas para adaptarse al progreso y su consecuente carencia de «civilización». Esto sería ratificado por una inspección realizada en 1939 que determinó la antigüedad de cada «intruso», poblaciones y ganado. Las notaciones de los inspectores describen a la vivienda de José Cual como «campamento», no obstante en la descripción se mencionan paredes de adobe, techo de chapas y cocina de paredes de piedra. Se hace hincapié en el mal estado de las viviendas y la inexistencia de plantaciones y cultivos. Todas las viviendas eran calificadas de «toldos» cada vez que el «intruso» (como se denominaba a los pobladores de tierras fiscales) era un indígena.

La información de estas actas fue volcada en un informe general (Sinay, 1939) en el cual se enumeraban los pobladores y se los identificaba como «argentinos», «intrusos» e «indígenas». Las conclusiones del informe eran terminantes. Se mencionaba que las denuncias presentadas por los indígenas no tenían motivos fundados y que se trataba de «gente indolente, que siempre han vivido en la mayor indigencia». El informe sostenía que aún en el presente estos continuaban dedicándose a «la caza boleada de avestruces y guanacos, con cuyas pieles trabajan quillangos» y que vivían en «miserables "toldos" en el mayor desaseo y con la máxima promiscuidad». Se agregaba también que eran afectos «únicamente a la bebida», que no poseían quintas y no plantaban árboles. Según este informe su actual situación se explicaba en tanto consecuencia de sus propias condiciones, es decir, de sus carencias de «civilización».

Por otra parte, en 1936 se dictarán medidas especiales para los «indígenas argentinos» en cuanto a la condonación de los derechos de pastaje que debían pagar los pobladores de tierras fiscales. No obstante esto implicaba que quienes reclamasen esta excepción fuesen, además de «probadamente insolventes», «aborígenes argentinos que se encuentren dispersos en diversas zonas de dichos territorios» (Decreto N° 76 904, 1936). En otras palabras, este decreto favorecía a aquellos indígenas «dispersos» que no formaran agrupación. Se interpelaba a los «aborígenes argentinos» en tanto individuos localizados en familias dispersas y no como grupos, tribus o comunidades.

En este sentido, en el caso de Gangan las notas de los pobladores alegarían estado de miseria, como parte de una estrategia grupal. Las cartas eran

todas similares. Todos destacaban la condición de «indígenas argentinos» de los solicitantes.²⁷ No obstante, el pedido no obtendría respuesta oficial.

Como en muchos otros ejemplos, los expedientes de los archivos incluyen testimonios y narraciones de la historia de grupos, familias y personas mapuche y tehuelche que deben necesariamente dialogar y relacionarse con las categorías y relatos hegemónicos y, fundamentalmente, con la interpretación contextual que autoridades judiciales y administrativas de los territorios y nacionales hagan de los mismos. El reclamo de ser «argentinos» constituirá una pieza clave desde fines del siglo XIX para efectuar reclamos. En este sentido se recuperan antecedentes como el haber «servido en el ejército», por ejemplo, en el mismo contexto del avance y sometimiento estatal. Pero esto no llega a ser suficiente, porque al ser reconocidos como pobladores indígenas, estos demandantes vuelven a caer bajo la clasificación que impone ese estereotipo. A pesar de haber nacido en el suelo reconocido ahora como argentino serán sospechados de ilegitimidad por el hecho de ser «araucanos» (como en el caso emblemático de la comunidad de Boquete Nahuelpán desalojada por completo en 1937 bajo la única acusación de ser «indígenas araucanos» y, por lo tanto, sospechosos de robar ganado). Los inspectores de tierras, en sus informes, sentenciarán al despojo a quien así identifiquen.

Reflexiones y palabras finales

Los mecanismos aquí reseñados no solo hicieron a la constitución de campos de visión y régimes de historicidad hegemónicamente sustentados sino también y, fundamentalmente, al propósito de disciplinamiento de los pueblos originarios en la matriz Estado-nación-territorio. De este modo, la construcción de discursos y modos de representación dominantes y la invisibilización de los otros modos de contar la historia forman parte de los procesos de subalternización.

En primer lugar, la monumentalidad del museo no solo impuso el silencio sobre quienes formaban parte de sus vitrinas como patrimonio sino también sobre quienes fueron compulsados a colaborar en su misma construcción, y contribuyó a reemplazar el relato historiográfico al instalar una idea monolítica del indígena y de la inevitabilidad del proceso civilizatorio. En segundo lugar, la facilitación del acceso a la lengua a través del manual operó como instrumento de colonización en un contexto de concentración, deportación y distribución de las personas. La preservación del patrimonio cultural desde las supervivencias habilita y renueva los campos de visión

27 Los pobladores no-indígenas también escribieron sus notas pero solicitando una postergación del pago de la deuda.

pero fundamentalmente los regímenes de historicidad que restringen las posibilidades y modos de aparición del otro indígena, actualizando prácticas expropiatorias y normalizando los espacios para dicho sujeto social. Finalmente la burocracia de los legajos y procesos de acceso a la tierra demarcan los límites concretos para construir pertenencias, márgenes y excepciones. Es allí donde se materializa una forma de entender el pasado y el presente a través de las expropiaciones, las que sin lugar a dudas construyen un futuro.

Por otro lado, los ejemplos aquí trabajados no deberían opacar el hecho de que estos sean solo algunos de los elementos más visibles de este proceso de genocidio, sometimiento y expropiación de recursos y fuerza de trabajo de los pueblos originarios. A través, entonces, de diversas articulaciones entre agencias estatales y no estatales, de las cuales es imposible abstraer la construcción de los campos de conocimiento hegemonicamente legitimados, se ha conformado una particular condición de permanente excepcionalidad de los indígenas. Dicha excepcionalidad no constituye modos definitivos, o más o menos incompletos, de incorporación ciudadana sino, por el contrario, articula un par fundacional de modalidades políticas que oscilan entre la excepción ontológica –el estereotipo del indígena malonero– y la normalización del otro –el ciudadano indígena argentino bajo permanente promesa de incorporación definitiva a la ciudadanía.

Como puede observarse en los ejemplos utilizados, se destaca que no solo se utiliza a los prisioneros como mano de obra para construir el museo, sino que hay un Estado que administra sistemáticamente dicha fuerza de trabajo; que el manual de lengua es para el uso, no solo de los militares en sus expediciones o los religiosos en su evangelización, sino de todas aquellas familias que se benefician con los indígenas traídos en vagones y barcos y repartidos en la ciudad; que las tierras fueron expropiadas y las tumbas levantadas para la instalación del latifundio y del miedo necesarios para su mantenimiento y reproducción; y finalmente, que en la nueva sociedad de colonos, establecida la excepción normalizante condicionará sucesivos procesos de expropiación de la población indígena. Esta articulación entre instituciones y agencias políticas y de la sociedad civil es el fondo sobre el que se sostienen tales tipos de ejemplos como proyectos específicos de construcción de memoria que impusieron un particular régimen de historicidad que elabora determinadas relaciones entre eventos pasados, presentes y futuros.

En relación con dicho régimen, los ngütram se presentan desde su propia complejidad como historicidades en tensión, oposición y negociación. Estos suelen identificar a los expedicionarios de aquellas persecuciones, masacres, concentraciones, deportaciones y fragmentaciones no solo con soldados sino más específicamente con quienes finalmente se

apropiaron del territorio de los antepasados. Reconocen así la existencia de una agencia hegemónica heterogénea y compleja, pero al mismo tiempo articulada y construyendo proyectos coherentes. Ponen en evidencia la funcionalidad recíproca de los intereses económicos de la época y las instituciones políticas. Esta es la enseñanza de fondo transmitida por quien expresa que «los patrones de Moreno todavía le creen», y que lo lleva a solicitar su anonimato, luego de haber roto el silencio. Las memorias sobre los niños apropiados se manifiestan como una otra conexión posible entre el pasado y el futuro que se procuró negar para las comunidades y pueblos originarios.

Finalmente, no podemos soslayar los actuales desafíos que involucran a la construcción de conocimiento como forma de representación en relación con la necesidad de no volver a relativizar, cuestionando la magnitud de la masacre, las políticas genocidas de Estado que involucraron articulaciones entre instituciones políticas y la sociedad civil. En otras palabras, preguntarnos por los efectos presentes de aquello que construimos como hechos del pasado.

Listas de referencias

Lista de referencias documentales

- Antilef, Catalina (2005). Entrevista realizada por Walter Delrio en Futahuao, Chubut.
- Archivo Salesiano Inspectoría Buenos Aires (ASIBA). Indígenas. Cajas 201.2 y 201.4. Boletín Salesiano 7, julio 1883; 7, julio 1884; 7, julio 1885; 3, marzo 1887; 5, mayo 1887.
- Beauvoir, J. M. (1887). Notizie della Terra del Fuoco e della Patagonia, *Bulletino Salesiano*, 3, pp 29-30. Archivo Salesiano Inspectoría Buenos Aires (ASIBA)
- Cagliero, G. (1887). Dalla Patagonia. *Bulletino Salesiano*, 5, pp. 54-56. Archivo Salesiano Inspectoría Buenos Aires (ASIBA)
- Calfunao, Rosa (1990). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.
- Cayupán y otros (1934). [Carta al director de Tierras y Colonias]. Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural [1931, exp. 107078 (990), f. 11], Rawson, Chubut.
- Colinamun, Isabel (1990). Entrevista realizada por Susana Colinamun en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.
- Collueque, Francisca (1991). Entrevista realizada por Susana Colinamun en Cerro Bandera, Río Negro.
- Collueque, José (1990). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.

- Collueque, José (1989). Discurso en acto realizado por el Día del Indígena en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.
- Collueque, Severo (1990). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Lipetrén, Río Negro.
- Coña, Lisa (2001). Entrevista realizada por Walter Delrio en Llafenco Alto, IX Región (Chile).
- Cual, J. M (1902). [Carta al gobernador de Chubut Alejandro Conesa]. Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural [exp. 107078 (990), f. 5.], Rawson, Chubut.
- Decreto N° 76 904, 18/2/1936. Boletín Oficial de la República Argentina, Buenos Aires, 8 de mayo de 1936.
- Epulef de Justo, María (1990). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.
- Epullán, María (1990). Entrevista realizada por Susana Colinamun en Atraico, Río Negro.
- Fermín, Mauricio (2005). Entrevista realizada por Walter Delrio en Vuelta del Río, Chubut.
- Huenchul, Severo (1990). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Atraico, Río Negro.
- Lehmann-Nistche, R. (1902). Autobiografía de Katrülf [Legado Lehmann-Nitsche, N-0070 w 23, 24 y 25]. Instituto Ibero-American de Berlín.
- Levio, Segundo (1990). Entrevista realizada por Susana Colinamun en El Chaiful, Río Negro.
- Loncoman, Isidora y Torres, Cecilia (1989). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Maquinchao, Río Negro.
- Mansilla, Santos (2003). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en colaboración con Luis Cayuqueo en Arroyo Los Berros, Río Negro.
- Nahuelquir, Martiniano (1996). Entrevista realizada por Walter Delrio en Cushamen, Chubut.
- Nahueltripay, Laureana (1997). Entrevista realizada por Walter Delrio en Cushamen, Chubut.
- Ñancu, José (2001). Entrevista realizada por Walter Delrio en Palguin, IX Región (Chile).
- Onelli, C. (s.f.). [Manuscrito sin título]. Archivo General de la Nación [Fondo Onelli], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Quinchafil, Aurelio y Loncoman, Aniceta (1991). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.
- Señora Avilé (1997). Entrevista realizada por Walter Delrio en Cushamen, Chubut.
- Sinay, A. (1939). Informe de la Inspección de Tierras. Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural [1931, exp. 107078 (990), fs. 97-109], Rawson, Chubut.
- Tramaleo, Prudencio (2006). Entrevista realizada por Walter Delrio en Pastos Blancos, Chubut.
- Zunuigual, Delfina (1991). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.

Lista de referencias bibliográficas

- Andermann, J. (2007, 10 de marzo). *The Museo de La Plata, 1877-1906*. Recuperado de <http://www.bbk.ac.uk/ibamuseum/texts/Andermann04.htm>
- Barbará, F. (1879). *Manual o vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar para el uso de los jefes y oficiales del ejército y de las familias a cuyo cargo están los indígenas*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo de C. Casavalle.

- Barbará, F. (1930) [1856]. *Usos y costumbres de los indios pampas y algunos apuntes históricos sobre la guerra de la frontera*. Buenos Aires: Revista Azul.
- Czertock, V. (1999). *Historia de vida y memorias de un antiguo*. Viedma, Fundación Ameghino.
- Delrio, W. (2015). Caciques, concentraciones y reclutamientos. Campañas de conquista e imposición estatal en el norte de la Patagonia. *Revista TEFROS*, 12(3). Río Cuarto: Universidad de Río Cuarto.
- Delrio, W. (2007). El genocidio indígena y las ollas ocultas en los Andes. En *Latin American Studies Association, xxvii International Congress*. Montreal, Canadá, 10-12 de septiembre 2007.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A. y Raschcovsky, G. (2007). Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios. En *Segundo Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*. Caseros, Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero, 20 al 22 de noviembre 2007.
- Díaz-Fernández, A. (2006). Uso de la lengua mapuche por la sociedad no mapuche en Patagonia. En A. Regúnaga, (ed.), *Libro de Actas del ELIA*. Santa Rosa: UNLPam, edición en CD-ROM.
- Escolar, D. (2008). El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto. En *III Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche: Universidad Nacional del Comahue, 6-8 de noviembre de 2008.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fontana, L. J. (1999) [1886]. *Viaje de exploración en la Patagonia austral*. Buenos Aires: Editorial Confluencia.
- Fotheringham, I. (1908). *La vida de un soldado. Reminiscencias de las fronteras*. Buenos Aires: Kraft.
- Fiori, J. y de Vera, G. (2002). *Trevelin, un pueblo en los tiempos del molino*. Esquel: Municipalidad de Trevelin.
- Fundación Banco Provincia del Neuquén (1992). *Testimonios mapuches en Neuquén*, p. 255-256.
- Garófoli, J. (1928). *Datos biográficos y excursiones apostólicas del Rvdo. D. Domingo Milanesio, misionero salesiano*. Turín: San Benigno Canavese.
- Giacomini, P. (s/f). *Misiones de la Patagonia*. Buenos Aires: Archivo Salesiano Inspectoría de Buenos Aires.
- Golluscio, L., Briones, C., Lenton, D., Ramos, A. y Spoliansky, V. (1996). El discurso en los procesos de formación de «comunidad». *Actas de Lengua y Literatura mapuche*, 7, 87-102.
- Grupo Universitario de Investigaciones en Antropología Social (2009). *Iconografía: Los prisioneros de la Campaña del Desierto, de la isla Martín García al Museo de La Plata, 1886*. La Plata: Ediciones Contrastando y del autor.
- Grupo Universitario de Investigaciones en Antropología Social (2008). *Identificación y restitución de restos humanos de las colecciones del Museo de la Plata*. La Plata: del autor.

- Gumperz, J. (1991). Contextualization and Understanding. En A. Duranti, y C. Goodwin, (eds.), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koessler-Ilg, B. (2006). *Cuenta el pueblo mapuche*, Tomos I-III. Santiago de Chile: Mare Nostrum.
- Lazzari, A. (2003). Aboriginal Recognition, Freedom, and Phantoms. The Vanishing of the Ranquel and the Return of the Rankülche in La Pampa. En *Journal of Latin American Anthropology*, 8(3), 59-83.
- Lehmann-Nitsche, R. (1938). Steinerne Vogelkopfkeulen aus Chile und dem Argentinischen Andengebiete. En *Zeitschrift für Ethnologie*, Heft 4/5, Berlín, 220-233.
- Lehmann-Nietsche, R. (1906). Märchen der argentinischen Indianer. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin*, Berlín, 156-161.
- Lehmann-Nietsche, R. (1905). Mitos europeos entre los araucanos argentinos. En Informe presentado a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por el delegado de la Facultad al XIV Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Stuttgart en 1904. *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, II, III, 31.
- Lenton, D. (2005). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970). Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Reproducida [en línea] en *Corpus-Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2), julio-diciembre de 2014. Recuperada el 2 de febrero de 2016, de <https://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Lenton, D. (1994). *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*. Tesis de Licenciatura. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Malvestitti, M. (2008). *Waizüfche ñi ngütram*: narrativas acerca de la historia indígena en la Norpatagonia en la época del awkan. En *Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam*, Santa Rosa, 8(8), 225-238.
- Malvestitti, M. (1999). Después del aukan: el poblamiento mapuche de la Línea Sur. En *Jornadas de Historia de Río Negro*. Bariloche: Universidad Fasta, 28 al 30 de octubre de 1999.
- Malvestitti, M. y Nicoletti, M. A. (2009). Ñamünwerinpeyüm/ Para borrar los pecados: los confesionarios para la evangelización en territorio mapuche. En *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*. Bariloche: Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, Centro Regional Universitario Bariloche, 28 al 31 de octubre de 2009.
- Malvestitti, M. (2012a). Mongeluchi zungu. *Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Alemania, Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut/ Gebr. Mann Verlag.
- Malvestitti, M. (2012b). Mediación lingüística al este de los Andes en la época del awkan. En G. Payás y J. M. Zabala (eds.), *La mediación en tiempos de guerra: cruce de miradas desde España y América*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo libros/ Entrepasados.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26, 7-24.

- O'Neill, K. L. y Laban Hinton, A. (2009). Genocide, Truth, Memory and Representation: An Introduction. En Hinton y O'Neill (eds.), *Genocide. Truth, Memory and Representation*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Perea, E. (1989). *Y Félix Manquel dijo...* Viedma: Textos Ameghinianos, Fundación Ameghino.
- Ramos, A. (2010). Cuando la casa escondida apareció a la vista. Memorias en y de desplazamiento. En *IV Jornadas de Historia de la Patagonia*. Santa Rosa: UNLPam, 20-22 de septiembre de 2010.
- Rusconi, C. (1961). *Poblaciones pre y posthispánicas de Mendoza*. Mendoza: del Gobierno de Mendoza.
- Taussig, M. (1984). Culture of Terror, Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture. *Comparative Studies in Society and History*, 3(26), 467-497.
- Villegas, C. (1974). *Expedición al gran lago Nahuel Huapi en el año 188*. Buenos Aires: Eudeba.
- White, G. M. (2005). Emotive Institutions. En C. Casey y R. B. Edgerton (eds.), *A Companion to Psychological Anthropology: Modernity and Psychocultural Change*, p. 241-254. Malden, MA: Blackwell.

Capítulo 2

De todos lados, en un solo lugar

La concentración de indígenas en la isla Martín García (1871-1886)

Alexis Papazian
Mariano Nagy

Introducción

Este capítulo profundiza los estudios desarrollados sobre el campo de concentración de Martín García, dada su importancia para la comprensión del proceso genocida contra la población indígena. Se describe la importancia del campo como espacio de circulación de indígenas, teniendo en cuenta las prácticas de distribución de *indios* fuera de la isla. Este capítulo estudia y detalla las trayectorias, las resistencias y las agencias de algunos líderes indígenas dentro de la isla. Buena parte de estas páginas son atravesadas por nombres invisibilizados; buscamos con esta acción dar cuerpo a aquello que el campo intentó hacer desaparecer.

El campo archivado

Nuestro estudio sobre Martín García comenzó en 2008, en el marco del PICT «Genocidio, diáspora y etnogénesis indígena en la construcción del Estado nación argentino» y continuó posteriormente en el PICT «Construcciones y prácticas normalizantes de la excepción. Pueblos originarios, Estado y sociedad civil en la Argentina (1870-2010)».

En 2008 nos propusimos analizar la dinámica interna de la isla Martín García, profundizando estudios que colocaban al presidio de la isla como un destino de indígenas durante el avance militar en la Pampa y la Patagonia (Copello, 1944; Sosa, 2001; Mases, 2002; Hux, 2003). Además, investigaciones previas analizaron el discurso oficial y los debates parlamentarios en torno a la isla como lugar de reducción de indígenas (Lenton, 2005, p. 84 y ss.). A partir de estos datos comenzamos nuestro trabajo sobre la isla como espacio de encierro.

El primer repositorio documental que visitamos fue el del Archivo General de la Armada (AGA). Allí relevamos toda la documentación oficial referida a Martín García entre 1870 y 1890, mantenida como un conjunto

documental, lo cual nos permitió hacer un seguimiento de los movimientos de entrada, circulación interna y salida de indígenas llevados a la isla. Fue a partir del archivo que llegamos a comprender las formas de encierro que operaban en la isla. Tanto el análisis de órdenes y disposiciones internas (explicadas en los documentos) como las descripciones de la vida cotidiana dentro de la isla modificaron la noción inicial de prisión para dar cuenta de otro tipo de dispositivo de control: el campo de concentración de indígenas.

Posteriormente, continuamos la labor de archivo e indagamos en el archivo de la Congregación de Hermanos de la Misión (Archivo Vicentino) y en el Archivo del Episcopado Argentino (AEA). En estos dos últimos lugares obtuvimos información sobre el accionar de los padres lazistas enviados a catequizar a los indígenas en la isla, además de actas de bautismo, defunción y matrimonio que nos brindaron datos muy importantes tales como nombres, edades, lugares de origen y/o parcialidades de pertenencia de los indígenas reducidos.¹

Por último, realizamos dos estadías cortas en la isla a los fines de intentar espacializar los sitios que son mencionados en diversos documentos. La primera visita (con guía) nos mostró un lugar donde «los isleños y la naturaleza se conjugan» conformando un verdadero recreo turístico y dejando oculta cualquier referencia al encierro de indígenas (Papazian, 2011, p. 1-21). El repertorio folclórico isleño contempla parte de la historia que, romanticismo mediante, resalta a los presidentes que allí estuvieron presos y a algunos visitantes ilustres como Rubén Darío y Domingo Sarmiento. Los espacios más publicitados son la reserva natural y la antigua panadería, famosa por su pan dulce navideño; allí se encarceló a Yrigoyen, Perón y Frondizi, lo que permite realizar un juego nemotécnico entre la sigla YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales) y las iniciales de los apellidos de los presidentes presos. Estos relatos desconocen, ocultan o ignoran el devenir de los indígenas, a excepción de una minúscula placa que recuerda la Conquista del Desierto y del nombre de la Escuela de Educación Media N° 7 *Cacique Pincén*, líder indígena que fuera llevado preso a la isla; sobre él se hará una mención especial en otro apartado.

El territorio de Martín García se vacía de su historia como campo de concentración y se muestra como antigua prisión o como reserva natural. Si el campo de concentración era un no-relato o un impensable (Trouillot, 1995) es porque la prisión de Martín García se ha hecho visible y posible.

1 La Congregación de Hermanos de la Misión (también conocidos como *vicentinos* o *lazaristas*) había participado en la «conversión pacífica» de los indígenas en la frontera bonaerense desde inicios de la década de 1870. En lo que respecta a Martín García, su presencia documentada se circunscribe a los primeros meses de 1879.

La territorialización estatal oculta e impone. Oculta el campo de concentración y expone e impone, repetición mediante, la idea de isla-prisión. La paradoja está en que el campo de concentración de Martín García no se construye a partir de vestigios dentro de la isla, sino por huellas que están fuera. De ahí el campo archivado, porque es en el archivo donde el campo se construye haciendo nuevos territorios que se fugan de la historia oficial a partir de conexiones múltiples (Deleuze y Guattari, 1997). A diferencia de otros lugares de memoria (Jelin, 2002), no hay aquí cimientos, ni visible arquitectura de la muerte, pero sí gran cantidad de documentación que, junto a la memoria de los pueblos originarios, nos permite comprender parte de la dinámica genocida emprendida con el avance militar sobre la Pampa, la Patagonia y el Gran Chaco.

Este capítulo complejiza trabajos anteriores (Papazian y Nagy, 2011 y 2010) y contribuye con este libro al brindar un corpus documental que excede el caso de Martín García, para pensar el genocidio indígena en la Argentina como una política de Estado. Apuntamos a explicar y reflexionar sobre la pertinencia del concepto *campo de concentración* a partir de las fuentes y concepciones teóricas a las que adscribimos; analizar los modos de circulación de indígenas dentro y fuera de la isla y describir sus trayectorias, resistencias y agencias a partir de algunos casos estudiados.

El campo de papel

El campo de concentración de Martín García debe comprenderse a partir del repositorio documental que el archivo de la Armada posee y el contexto global en que dichos documentos fueron producidos. Enrique Mases explora los itinerarios de muchos indígenas arribados a Buenos Aires durante el avance estatal sobre sus territorios:

Al llegar a destino los prisioneros permanecían un corto tiempo en la ciudad, ya que casi inmediatamente eran reembarcados y llevados a la isla Martín García donde eran alojados a la espera de su posterior distribución. [...] a partir de la recopilación y comparación de la información publicada en diferentes periódicos sobre el tema [...] estamos en condiciones de afirmar que más de cinco mil indígenas [...] transitaron el largo camino desde su lugar de origen allende «las fronteras» a los barrancos de la isla Martín García, o hacia otros puntos de concentración instalados en la ciudad porteña. (Mases, 2002, p. 116-117)

Estas menciones de la isla se corroboraron con nuestra investigación, que se nutrió de más de 500 documentos del AGA sobre el traslado de

indígenas, su devenir cotidiano y particular en dicho punto y las prácticas de repartimiento posterior hacia otros destinos. Las fechas extremas en torno al envío y recepción de indígenas exceden por mucho el marco temporal de la llamada Conquista del Desierto. Ya en 1871 se observa el primer registro de «indios presos» enviados a la isla. El año 1888 es el último del cual existen datos de presencia indígena en dicho lugar.

Como indicamos, la recepción de dos «indios presos» en 1871 inicia un cambio dentro de la isla. Ya no son prisioneros, ni presos. Son personas marcadas como «indios presos», enviados por orden militar de Benjamín Victorica desde el Cuartel de Artillería de Buenos Aires. Es su condición de indios la que prima dado que no han cometido crimen alguno. A modo de ejemplo, en las planillas de racionamiento que corresponden a los presidiarios, indios presos y sus familias que la comandancia de Martín García realiza mes a mes, se observa una división entre quienes están ahí como presidiarios y quienes están por ser indios (junto a sus familias). Los registros nos permiten visualizar a indígenas *de todos lados en un solo lugar*. Son todos indígenas pero de diferentes sitios. Aincó, Azul, Bahía Blanca, Carhué, Choele choel, Huenalmapu, Leufucó, Malalmapu, Malaloacan, Ochuco, Patagones, Quenque, Queñimalal, Río Colorado, Salinas Grandes, Tapalquén, Tapera de Díaz, Tharilauquen, Tlaftué, Toay, Utharacan son denominaciones de lugares que marcan cierta especificidad de origen; en otros casos se alude a nociones más difusas como «de tierra adentro», «del Gran Chaco», «de la pampa», «de la cordillera», «de Chile». También hay filiaciones a parcialidades concretas, como las de Baigorria, de Catriel, de Pincén, de Manuel Grande, de Namuncurá, de Platero, de Epumer, entre otros. Además se hace mención a etnónimos (en algunos casos, espacializados) como indios huiliche, mamuelches (o mamulche), moluche, pehuenche, ranqueles o tobas². Esta amplitud en torno a los orígenes de los recluidos se reduce luego a su condición de «indio», de «chusma» o de «criatura». Se marca en este punto un rasgo distintivo del campo. Los documentos sobre el traslado de indígenas marcan, en parte, la sistematicidad del *punto de concentración*. Esta excede la propia temporalidad del avance roquista y marca una naturaleza diferente a la noción de presidio desde la cual partimos. En cierta medida, se trabajó extremando conceptos para repensar los procesos históricos que se dieron en la isla Martín García como parte de un proceso mayor; el genocidio contra los pueblos indígenas. Fue en esta labor en la cual el concepto *campo de concentración* se observó ajustado al estudio de los

2 Si bien los registros de indígenas «del Chaco» y «tobas» tienen menor presencia que aquellos pertenecientes a los de la Pampa y la Patagonia, es importante destacarlos por su relativa novedad. Sobre estos indígenas hemos encontrado documentos del AGA desde 1880 hasta 1885 (cajas 15 280 y 15 284).

procesos que se daban en torno a la isla y sus conexiones con la conquista genocida.

En otras palabras, no es lo mismo decir *prisión* que *campo*; pues un *prisionero* es condenado y recluido en una prisión a partir de un delito o crimen probado. El prisionero es un particular. En cambio los *concentrados* son un conjunto que por una condición previa son puestos a disposición de las autoridades (en muchos casos militares) sin una legislación o un estatus jurídico claro. En palabras de Agamben, el campo es:

una parcela de territorio a la que se coloca fuera del ordenamiento jurídico normal, pero no por eso es simplemente un espacio externo. Lo que allí dentro está excluido es, según el significado etimológico del término excepción (*ex-capere*), puesto fuera, incluso a través de su propia exclusión. (Agamben, 1998, p.5)

En otras palabras, el campo de concentración es un «recinto en que por orden de la autoridad se obliga a vivir a cierto número de personas por razones políticas, sanitarias, etc.» (Ossorio, 2005); un espacio de detención de minorías que son encarceladas de forma indeterminada, sin juicio o debido proceso debiéndose distinguir del aparato carcelario regular y de los campos de exterminio (Jacobs, 1999, pp. 152-153). Una cárcel puede devenir en campo de concentración y un campo de concentración puede devenir en campo de exterminio; pero, en sustancia, tiene una naturaleza diferente (Agamben, 1998).³

En el caso de Martín García, la isla se convierte en un lugar donde se obliga a vivir a los indígenas bajo la órbita de las autoridades militares. El envío de indígenas constituye a este lugar como un espacio cargado de terror (Elden, 2009, pp. 55-57). El campo de concentración de indígenas se nos presenta como un lugar de encierro, donde no hay delitos tipificados por el derecho; pero sí existen las razones excepcionales.

Complementariamente, la figura del indígena se construye como amenaza o problema de Estado. Desterrarlos en Martín García es desnudarlos de su vida anterior para convertirlos a la vida civilizada. Los indígenas desterrados/desnudados en la isla son clasificados, nombrados, bautizados y casados; curados y medicados; alimentados, vestidos y destinados a los trabajos más variados dentro de la isla. Más aun, cuando la muerte se hace

³ La denominación *campo de concentración* surge del lenguaje militar que lo definió como lugar de reclusión de prisioneros de guerra. Desde fines del siglo XIX comienza a redefinirse el uso de la expresión, ligándola a lugares de encierro de grupos políticos, raciales, religiosos, étnicos, u otros cualesquiera que fueran percibidos como una amenaza interna o externa por el poder estatal.

presente, el entierro o cremación sigue los parámetros cristianos y estatales de control.

Veamos un ejemplo de esto. Entre enero y junio de 1879 se bautizan, gracias a la presencia de la Congregación de Hermanos de la Misión, 751 indígenas traídos de diferentes puntos del país, mayoritariamente de la región pampeana, pero también de la cordillera y del Gran Chaco (Libros de bautismos de Martín García, AEA). La práctica del bautismo implicó, en muchos casos, un nuevo nombre, un nuevo origen simbólico para quien lo recibía. En muchas actas consta el nombre de los padres y su lugar de nacimiento, pero la imposición de otro nombre es un acto de borramiento excepcional y normalizado para los indígenas.⁴ Cabe destacar que en esos meses de 1879 se desata una epidemia de viruela en la isla (Copello, 1944), por tal motivo muchos de los bautismos son realizados bajo la fórmula *in casu necessitatis* o *in articulo mortis*. Sobre esta epidemia volveremos en el próximo apartado, pero vale la pena remarcar la numerosa cantidad de indígenas bautizados (niños, niñas, mujeres y hombres) en tan breve lapso. Esta no fue la única forma para el cambio de nombre. En 1876, el jefe de la isla Julio Campos, recibía la orden de Luis María Campos, jefe de la Intendencia y Comandancia General de Armas, en Buenos Aires, pidiendo que «siendo indios que algunos no tienen nombre [...] indica darles uno haciéndoles comprender, deben tenerlo presente».

Es importante comprender que el campo de concentración reforma, disciplina y civiliza a los indígenas para hacerlos útiles al Estado y a particulares, quienes, como bien indica Mases (2002) hacían pedidos personales a partir de contactos dentro del aparato estatal. El campo reduce la condición indígena a *nuda vida* e impone mecanismos de disciplinamiento y control a través de

dispositivos políticos que hicieron posible llegar a privar tan completamente de sus derechos y sus prerrogativas a unos seres humanos, hasta el punto de que al realizar cualquier tipo de acción contra ellos no se considere un delito. (Agamben, 1998, pp. 217-218)

De este modo, se los puede bautizar, casar y enterrar bajo normas y creencias culturales impuestas. Se los debe hacer trabajar. Se los vacuna. Se los envía a la escuela.⁵ Se subordina a «cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles"» (Foucault, 1976, pp. 141-142). Este proceso se enmarca en

4 Ver, en este volumen, las prácticas analizadas por Lenton y Sosa en la provincia de Tucumán y el trabajo de Diego Escolar sobre la región cuyana.

5 Las acciones mencionadas en muchos casos parten de paradigmas distintos, por lo tanto recurren a formas que pueden ser contradictorias. Sin embargo, todas

lo que Foucault caracterizó como sociedades disciplinarias, es decir, sociedades en las cuales «el dominio social se construye a través de una red ramificada de dispositivos o de aparatos que producen y regulan costumbres, hábitos y prácticas productivas» (Hardt y Negri, 2000, p. 25). Retomando la conceptualización de Agamben, podemos observar cómo ese territorio fuera del ordenamiento jurídico normal está puesto sobre los cuerpos y no sobre Martín García. El campo de concentración es de indígenas y no de presidiarios, soldados, personal civil u otros funcionarios de la isla. Los indígenas solo podrán salir del campo siempre que hayan dejado de ser una amenaza y/o se hayan convertido en un insumo necesario para las formas de explotación dominantes. Por último, vale la pena redimensionar la potencia del no-evento como forma de construcción de narrativa histórica (Trouillot, 1995). La ausencia de un análisis que repiense la historia de la isla como campo de concentración no implica la inexistencia del campo, sino su éxito. Es decir, esta ausencia se relaciona con el juego de poder entre la historia de la isla y el período específico en que la historia es narrada. Si tenemos en cuenta que estos juegos de poder son dinámicos y permeables a los cambios culturales de las sociedades podremos comprender el cambio de narrativa histórica como un cambio científico y cultural (Bennett, 2007). En otras palabras habrá que dar cuenta del contexto que habilitó en el presente la posibilidad de estas líneas narrativas dentro del campo historiográfico local, teniendo en cuenta la producción de estudios académicos recientes que critican al proyecto civilizatorio.

El campo dentro de la isla

Consideramos válida la síntesis que visibiliza al campo a partir del tipo de poder que se ejerce sobre los cuerpos. En la isla hay un despliegue de dispositivos que nos proponemos caracterizar y analizar. Es importante entender cómo se organiza la isla para comprender el campo. Entre 1869 y 1873 se confeccionan padrones de los habitantes, se expiden permisos de extracción de piedra y arena a terceros, se reglamenta la forma de acceso a la tierra (vale la pena mencionar que la isla es propiedad fiscal), se instalan el correo, el telégrafo y la escuela y se crea el Lazareto, institución que albergará a inmigrantes e indígenas enfermos durante toda la década del setenta. Es decir, se moderniza el espacio, se lo territorializa y se lo controla (Sacks, 1986). La preeminencia de la isla como plaza de artillería y prisión (Nagy y Papazian, 2010) se mantiene, pero se le suma una mayor conexión

tienden a *civilizar* y/o *domesticar* al indígena hasta borrar su *salvajismo*, o por el bien de su alma, o por el bien de la nación, o por simple evolución natural.

con la ciudad de Buenos Aires y mejores condiciones para su funcionamiento interno.

Como ya dijimos, desde 1871 existen documentos sobre el envío de indígenas a la isla.⁶ En agosto de ese año se conforma, con sublevados y presos en el depósito, la Compañía Correccional de Martín García. La misma está formada, en parte, por indígenas. Meses más tarde se pide que se desafecte a algunos miembros (entre ellos cinco indígenas) de la compañía y se les otorgue el alta en el 9º Batallón de Infantería de Línea. Este proceso, en el cual los indígenas ingresan como «indios», «chinas», «chusma» o «indias» y egresan como soldados, mano de obra, sirvientas y demás, se inicia entre 1871 y 1872. Este marco temporal hace repensar ciertas cronologías que colocan de forma preeminente el avance sobre la frontera y de forma secundaria la apropiación de indígenas.

Veamos otros documentos. El cacique Chipitruz es mencionado en varias oportunidades. Tras su paso por la isla, es llevado a la capital. Igual suerte corren Salustiano Alcalde (cuñado del capitanejo Peralta) y Faustino Paillaman (hijo del cacique Blanquillo), quienes son remitidos desde la isla hacia el cuartel de Artillería de la ciudad. Durante los primeros años de la década del 70 hay registro de más de un centenar de indígenas trasladados de la isla a diferentes acantonamientos como el cuartel de Retiro y el cuartel de Artillería. También de las primeras defunciones, como la de la india Benita de la «tribu de Manuel Grande».

Un documento fechado el 7 de mayo de 1872 desde la Intendencia y Comandancia General de Armas (ICGA), a cargo de Benjamín Victorica, amonesta al teniente coronel Estanislao Maldones (segundo jefe de la guarnición) por darle al «indio Manuel Díaz pasaporte para bajar a la ciudad», junto a su mujer e hijo. Victorica sentencia bajo la orden: «indios en la isla son en calidad de presos». La categoría *indio preso* se verá sistematizada y complejizada con la llegada de contingentes compuestos por hombres, viejos, mujeres y niños. Lo importante aquí es comprender la fuerza que encierra la categoría en la isla: el campo está en los cuerpos.

El primer envío masivo tiene registro el 1º de junio de 1875. Ingresan a la isla 144 indígenas de la tribu de Catriel. Ese mismo año se crea, en la isla, el Piquete de Indios y el Piquete de Trabajos Forzados. Desde la Comisaría General de Guerra son enviados útiles y vestimenta para tales labores. Los informes de las canteras de Martín García indican una explotación creciente,

6 El trabajo de Pávez Ojeda reproduce dos cartas de Manuel Namuncurá de 1875 y 1877. En la primera se pide a monseñor Federico Aneiros que intervenga en la liberación de diversos «capitanejos» presos en Martín García. En la segunda carta se pide al ministro de Guerra Adolfo Alsina por la liberación del «indio Marín que hace como cinco años que está en Martin García» (Pávez Ojeda, 2008, pp. 608 y 669).

registrándose en abril un permiso para extraer cinco mil toneladas de piedra, además del pedregullo y la arena; material que tenía como destino el empedrado de calles en los actuales barrios de La Boca, San Telmo y Monserrat. Comienzan, también, las primeras defunciones por viruela, siendo registrados cinco indios de la tribu de Catriel.

Para 1876 la isla posee un sistema de control interno que contempla un estatus particular para los indios (sin importar si son presos, si son parte de la Compañía Correccional, si están en el lazareto o si son soldados). El registro de jefes, oficiales y soldados que revistan en Martín García, da cuenta de una lista de 177 miembros, de los cuales 123 son soldados. De dichos soldados hemos identificado más de 33 que son mencionados como «indios»: Celestino Calleauy, Ignacio Francisco, José Peralta, Felipe Blas, Pedro Cañuante, Pancho Floriano, Gorosito Felipe, Ciprino Vejarano, Domingo Artecona, Rufo Peralta, Nicanor Yapure, Cirilo Mancilla, Juan Rosas, Juan Ancalae, Juan Mariano, Juan Felipe, Mariano Curual, Quintel Chico, Pacheco Francisco Segundo, Agustín Platero, Santiago Videla, González Chico, José Morales, Pancho Francisco, Antonio Meliton, José Eugenio, Pacheco Francisco Primero, Juan Ferreira, Celedonio Urquiza, Severino Artigo, Pancho Rosas, Nicolás Pacheco, Luis Corozo.

El porcentaje de soldados indígenas es muy significativo, al punto de ser más de un 30% de la tropa. Hacia fines de la década de 1870 la remisión de indígenas al Batallón de Artillería de Plaza era constante. Este cuerpo era el espacio donde los indígenas se *instruían* como soldados. La política de instrucción militar era ordenada desde el Ministerio de Guerra y Marina y no contaba con mandos medios suficientes dentro de la isla. Permanentemente se mencionan las dificultades por la llegada y traslado constante de indígenas, situación que dificulta la organización del batallón que no tenía integrantes estables en sus filas. A esto debe sumarse, como un dato no menor, que los miembros eran recientemente sometidos.

En 1877, el jefe del Batallón de Artillería de Plaza, Benito Cárcova, escribía al coronel Máximo Matoso (jefe accidental en la isla):

Pongo en conocimiento de usted que hallándose el cuerpo de mi mando en regular estado de instrucción en el arma de infantería y siendo necesario que se ejerciten en los fuegos. [...] Tengo el honor de acompañar a usted un pedido por duplicado de los cartuchos de fogeo que se necesitan para el objeto indicado, permitiéndome hacer presente a usted que siendo este cuerpo compuesto en su mayor parte de indios, por naturaleza tímidos a las armas de fuego, es doblemente necesario el hacerles perder ese temor infundado.... [...] por estas razones espero... si cree atendible mis razones, ordene se me provea por donde corresponda.

Estas críticas nos permiten observar al batallón como una escuela militar para indígenas. Seis años después, en 1883, el comandante Nelson, jefe de la isla, le escribe a Joaquín Viejobueno:

el personal del Batallón de Artillería de Plaza es insuficiente para cumplir el servicio [...] además de que su composición es mala, pues sus dos terceras partes son indios sacados de entre los mismos que están con la denominación de presos [...]. Por las razones expuestas verá Usted mejorar y aumentar el personal de la Guarnición de esta Plaza dando altas cristianas y más oficiales.

Un aspecto interesante es observar la continuidad en el uso y trato a los indígenas en servicio de armas. En 1882, desde la ICGA, el general Joaquín Viejobueno acepta la cédula de baja del soldado Manuel González, pero aclara y explicita que el trato a seguir con

los soldados José Colobin, Manuel López y Francisco Marileo por las circunstancias de ser indígenas deben conservarse en la isla como se ha dispuesto [...]. Haga notar al jefe del Batallón de Artillería de Plaza lo dispuesto en el último párrafo, referente a los indígenas, y que le sirva de norma en lo sucesivo.

Esta orden mantiene una coherencia de criterios por más de diez años en torno al trato con los soldados indígenas. Los criollos eran dados de baja, mientras los indígenas quedaban a disposición del gobierno. Es decir, su incorporación es indefinida e incompleta en términos temporales.

El rol de la escuela como agente disciplinador también es fundamental en el campo. En abril de 1876 el preceptor a cargo de la escuela de Martín García informa al comandante Maldones la apertura de la misma. Años más tarde, un informe del Consejo Nacional de Educación remitido en 1884 a Leopoldo Nelson (jefe militar de la isla) describe una lista «de niños cuya asistencia es regular» y otra de «niños cuya asistencia es muy irregular», entre los primeros encontramos a Alvino Cañumil, hijo de José Cañumil; a Rosario Catriel, hija de Juan José Catriel; a Catalina Catriel, hija de Rosario Catriel, a Rufino González y Eugenia González, hijos de María Chalufi. Entre los de asistencia irregular se mencionan a Catalina Purrán, hija de José Félix Purrán, y a Miguel Melideo, hijo de Juan Melideo. La existencia de una escuela para niños y niñas indígenas es una pieza más del proceso civilizatorio. Sobre todo si entre los indígenas encontramos a niños que, o han nacido en la isla, o se encuentran recluidos en ella desde hace varios años.

Otro punto interesante es la preocupación en torno al control sobre los cuerpos y las enfermedades. Los indígenas, tras su llegada, son sometidos

«a la debida inspección científica». El cirujano de la isla, Sabino O'Donnell, escribe un informe al jefe auxiliar de la isla, el coronel Matoso. En dicho informe detalla su tarea profesional ante el arribo de 148 indígenas a fines de 1878. Informa:

concluí de vacunar a todos los indios del depósito [...]. Indudablemente venían ya impregnados o contagiados. Al vacunarlos se ha desarrollado entre ellos, llegando hoy el número de virulentos a once, de los que fallecieron dos hoy temprano. Se creía que la vacunación hubiera influido en la propagación y aumento de los enfermos, pero semejante opinión solo la ignorancia puede abrigar. Jamás el preservativo, el antídoto, puede producir el mal [...]. Ha llegado el momento en contestar [...] respecto al trabajo de estos indios y a los males que pueda causarles. El trabajo pesado y laborioso no podrá menos que ser nocivo a muchos de ello. [...] en la debilidad en que se hallan los más, por su falta de buena alimentación, en las penurias que viven padeciendo; el abatimiento moral, pues sienten ellos la pérdida del desierto [...] y además las enfermedades que va tomando crecer, todo esto aconseja la mayor inoperación en el trabajo. Es preciso sacarlos al aire libre y aún obligarlos a hacer un poco de ejercicio. Sacarlos temprano a trabajar, sin apurarlos mucho, y hacerlos retirar cuando el sol molesta ya creo que será un medio de atender a su salud. Estos indios están también acostumbrados al baño [...] creo que será conveniente que a la hora de retirarlos (9 o 10 de la mañana) se les haga bañar.

El informe de O'Donnell da cuenta de las recomendaciones médicas y sus motivaciones científicas en pos de hacer útiles a aquellos que *perdieron* el desierto. La vacunación, el baño, el aseo, el aire libre y «obligarlos a hacer un poco de ejercicio» son aspectos centrales para salvar a los indígenas. Las muertes producidas por la viruela u otras enfermedades, son vistas como un problema por las autoridades de la isla; pues no es la eliminación física del indígena lo que se busca sino un estado de salud aceptable para su posterior utilidad.

El rol de la Iglesia también es vital para comprender la totalidad del campo. Como esbozamos en el apartado anterior, diferentes documentos describen la presencia de misioneros. Una carta escrita en 1879 a pedido de un indígena recluido en la isla menciona que el

Señor arzobispo ha enviado acá dos Padres misioneros para consolarnos y cristianarnos. Ya nos han enseñado la Doctrina cristiana, ya sabemos algo y tenemos todos la intención de cristianarnos por la fiesta de Pascuas de resurrección.

Esta carta fue escrita por uno de esos misioneros que además de evangelizar a los indígenas, denunciaron las carencias y arbitrariedades sufridas en la isla (Copello, 1944). Más allá de las denuncias, es central comprender el rol de la Iglesia católica como parte necesaria dentro del campo, pues completa al sistema concentracionario a partir de la legitimidad que posee dentro del propio sector dominante y la labor de borramiento de creencias, sentidos, nombres en pos de imponer identidades forzadas.

En una carta de 1879 al jefe principal de la isla, Luís María Campos menciona cómo «los misioneros volvían a la isla de Martín García con el objeto de cristianar a los Indios de Pincén, Epumer Rosas, con sus Caciques respectivos y a los indios marineros del Bergantín Rosales». Como ya mencionamos, se ocuparon de bautizar, casar y registrar las defunciones dentro del campo. En ciertas ocasiones lo hicieron con sumo detalle, sobre todo cuando los involucrados eran indígenas de cierto renombre; es así que el 15 de septiembre de 1879 «el cacique Pancho Pincén Cathrunao de cincuenta y cinco años, natural del Carhue de estado cacique indio domiciliado en el cuartel del lazareto [contrae matrimonio con] Paula Laïtu, natural de Chadileufú de edad cincuenta años». De igual manera y con el mismo detalle se labra el acta de casamiento del «cacique Epumer Rosas de sesenta y cinco años, natural de Leufuco, de estado Cacique Indio domiciliado en el cuartel del Lazareto [con] Rosita Rupayghur, natural de Leufuco, de edad cuarenta años» (Matrimonios de la Capilla de Martín García, 1879, Libro 1, ff. 33 y 34, AEA).

En otros casos, los Hermanos de la Misión actuaban de forma veloz ante la amenaza de la viruela. Es así que entre enero y mayo de 1879, el capellán José Birot y el misionero Juan Cellier bautizaron a más de 600 indígenas (hombres y mujeres, niños y ancianos) que llegaban a la isla infestados de la peste (Libros de Bautismo de la Capilla de Martín García, AEA)⁷.

Otra atribución, más acotada, fue la de interceder ante las autoridades para sacar a algunos indígenas reducidos en la isla. En 1879, el Padre José Birot escribe al Jefe de la Intendencia y Comandancia General de Armas que los

Padres Misioneros Lazaristas, encargados de los Indios, suplican [...] se dignen mandar [a Buenos Aires] los indios detenidos actualmente en la Isla de Martín García como prisioneros de guerra, pero sin ningún

7 El padre José Birot, al igual que otros lazartistas, fue autor de catequismos para enseñar doctrina cristiana. En el caso de Birot, escribió el *Pequeño catecismo castellano-indio para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares* (1879); sin embargo, no tenemos registros que indiquen el uso de este manual dentro de la isla. Para mayor información, recomendamos el trabajo de Nicoletti y Malvestitti (2009).

delito de ninguna clase. [Estos indios eran] 1º Francisco Callfuqueo, llamado también Pancho Coliqueo –ya viejo y enfermo– tiene como 70 años. 2º Andrés Platero de 55 a 60 años. 3º Millaguer de 55 a 60 años. 4º José Platero de 50 años. Los padres misioneros conocen a estos Indios y garantizan al Gobierno Argentino que no hay y no puede haber ningún inconveniente en sacarlos de la isla y ponerlos en casas o Estancias de particulares argentinos.

Vemos entonces que la Iglesia caracteriza a los indígenas como prisioneros que no han cometido delito alguno y que deben ser puestos en libertad pues ya no son amenaza. Sin embargo, ese poner en libertad opera en favor de particulares que desean tener indígenas como mano de obra cautiva.

Para cerrar esta parte, retomamos la ya mencionada epidemia de viruela que se desató en el año 1879. Damos cuenta aquí de los 177 nombres de indígenas que figuran en las actas de defunción de la capilla entre enero y junio de ese año. La nómina comprende a: Pablo José Capay, Pedro José Paynenao, María Rosa Llancahue, Pucipilla, Camila, Soledad, Luciana Peña, Margarita Huempeu, José Maestro Pancho, José Linares Huenchuheu, Carmelita Quendes, Catalina Ancalaf, María Pagenaو, Angelita Ancalao, india Mercedes, india Anuilla, india Carmelita, indio Vittorio, indio Isidoro, José Moral, María Martillan, Pancho Perdo Queupil, María Raileff Amaycahue, Michaela Rosa Leuftuipan, Rita Cassiano, Florentina Mangueray, Rosa Coñipao, María Calquinpiña, Rafaela Ancalaf, Cecilia Epuman, Pedro Centeno Mayuqueo, Alonzo Velazco, Raymundo Espinoza, Mariquita Cañoica, Micaela Inaypan, José María Huechel, Santiago Antico, Eugenia Leyva, María Huenuheu, Chiñora María Ancao, Manuel Corvalán, Estanislao Curuan, José Mitlosen Pepercal, Silverio Paz, Antonia Millaseo, Josefa Pastora Ruiz, Juan Urquiza Cayuqueo, Martín Chico Olgol, José Gonzales, Remigio Ceferino, Micaela Epuman, Rosita Elachuanino, Juana Mantilla, Chiñora Quintuycal, Juan José Gonzales, Antonio Maylea, Juan José Cuyuepán, José Melitur, Lauriano Ellullanca, Juan Collpan, Timoteo Antueque, Domingo Mallicon, José Gabriel Huiscanda, Pedro Melinao, Angelita Machi, Carmela Manse, Juan López, María, Margarita Ingeypan, Manuela Amuyqhuir, Pedro Rodriguez, Mariano Velazquez, Pedro Segundo, Male, Anchorinio Mulguié, José Ponce Nahuel, José Mariqueo, Pedro González Huelmays, Juan, Luciana Malen, Pedro Aguilar, Carmelita Callfipi, Nahuelpi, Pedro Meculqhuir, Mongueymaz Mankeche, Celestino Martin, Antonio Aynco, José Miel, Cabral Pichiunil, Juancito Cumulos, Catalano José, Severa María Crinche, Vicente Curuinca, Manuela Motolena, Simón Huaylla, Lucía Pumpehoal, Pedro Urquiza, Paulina Suarez, Magdalena Lauftivan, Margarita Hayecal, Enauxia Lauftivan, Juanita Naupayman, Mache Oftullan, Juanita Chipahual, María Sayvill,

Julia Ayuqhuir, Tulifio Belmuntu, José Marín, Juanita Quinteros, José Nepulqhuir, Manuela Leufliltan, Marcelina Juntana, Rosa Santa María, Tuficio Nepulmillá, Mariquita Huanmayqhuir, Manuela Pingecaype, María Getuyman, Feliciana Rondan, María Caje, Manuelita Esquella, Rosario Ultraña, José Millacura, Venancio, Raymunda Huincay, Anita Ana, Marcelino Molina, Anita Ñampi, Josefa Quintuypán, Juancito, María Semiliana, Juana Piñecaypen, María Amuyqhuir, Juan Ciles Cañuipal, José Huenufill, Vicenta Angelita, José Santiago Llancalan, Carmila Naflen, José, Josefina Ayuqhuir, Madalena, Teresa Zeferina, Bartolina Naefeleu, José Huenchao, José Levlay, José Ayuqhuir, Pedro Millanao, Juana, Juanita Leuftuyman, Juan, Mariana Nangeypi, Manuela Pinge, María Ñamunqhuir, Pedro Huayquiril, Juliana Inauga, Claudia Leyva, Inayil, José Montes, Eugenio, María Dominga, Juan, Marcelina Quintuloa, Luisa Cusheto, Juanita Cornelio, Señora Chipaipa, José Cheian, Delfina, María Ulthamay, Catalina, María Huesomo, Vicente Justo Ñamculao, Luisa Simena Quiñeysay, Venancio, Chinora, José Manuel, Benito José, Panchito Huayllanqhuir, José Anguila Ranguilo, Juana Fia, Juan Marín, José Huacanhuir, Lucía María, José María Rufina Hunmaduy, Severina Veyca, José Juan, Sebastiano Sero, José Quintullania, José Morales, Antonio Marival Paillosa, Martina Juarez, María Sampetan, Venancio, Gabriel Huenucalpin, Eustaquio Chillamacoli Rodriguez, José Peralta, Isabel Remigia Chachipan, José Coche Cabésón, Francisco Callfuleo, Juan Chico Ancapi, Pedro Huenuleff, Juan Nampuchu, José Huinca, María Hayvill, Juan Dia, Juan Martín, José Casala, Pascual Huayquepan, Manuel Villagra, Juan Perez, Justa, Panchito Anenao, José Huenuqueo, Emiliana Huincay, María Rumeillan, Juan Salvador, Juan Sosa, Juana Inaillan, Vicenta Amuypán, Francisco, Josefina Aguirre, Manuel Viejo, Chico Planhuele, José Santillan, Justo Leufu Nahuel, Nahuelqhuir, Eugenio Tumborus, Epuñam Ocheroso, Martín Llancaman, Antonio Molfunqueo (Libro de Defunciones de Martín García, AEA).⁸

¿Por qué nombrarlos? Para generar dimensión del accionar genocida en un corte temporal acotado (seis meses). Más aun, se los nombra para destabilar el campo de concentración y pensarlo inserto en una política de mayor alcance. Se los nombra para desocultarlos, para comprenderlos; para vencer al no-evento en su propio campo de batalla, el de la narración histórica posible (Trouillot, 1995). Más de ciento cincuenta personas, mayoría niños y niñas, todos indígenas, todos concentrados por ser indígenas, todos muertos por la concentración y todos enterrados en un cementerio exclusivo para indígenas, lo cual indica otra forma de subalternizarlos y marcarlos.

⁸ Hemos transscrito los nombres reproduciendo lo que se indica en cada acta de defunción.

Hasta aquí la faceta interna. La isla-campo posee otra cara, la exterior; en constante relación con el afuera que avaló y se nutrió de las prácticas internas.⁹

Conexión con el afuera

Comprender la dinámica de un campo de concentración implica observar la totalidad del campo, en la que el afuera es parte. Robert Gellately describe a los campos de concentración nazis como espacios conocidos y útiles a diversos sectores privados y/o estatales (Gellately, 2005). El diario *El Nacional* publicó en 1879 la sensación que generaba:

La caravana harapienta que atravesaba la calle Florida para ir al cuartel de Retiro [que] aterrorizó a los porteños al punto de ser ellos quienes más presionaron para que se los sacara de la ciudad y se los destinara a Martín García. (Citado en Sosa, 2001, p.181)

Esta breve narración subraya el conocimiento público sobre Martín García como destino forzado de los pueblos originarios. Paradójicamente, hay muchos registros de pedidos de indígenas que, estando en la isla, son «enviados», «remitidos», «consignados» para trabajos en casas de familia, en estancias y dentro de las fuerzas armadas. Las órdenes que solicitarán la remisión de determinada cantidad de indígenas siempre tienen una carga valorativa diferente a la carga por la cual ingresaron. Ingresan como «indios de depósito», «chusma», «inútiles», «criaturas»¹⁰; son llevados a otros puntos como soldados, domésticas, peones o músicos.

He aquí una particularidad de estos campos *civilizadores* conformados en un contexto de expansión estatal. A diferencia de otros campos, en Martín García no se anula la identidad a cambio de un vacío, sino que se impone una nueva identidad. En algún punto lo que se anula es la *barbarie* pensada y prefigurada desde la mirada del perpetrador. Se carga de sentido al indígena y se lo convierte en un ciudadano excepcional, incompleto: el indio-en-vías-de-civilizarse.

9 Recomendamos, para mayor información sobre la circulación interna, la lectura de Papazian y Nagy, 2010.

10 «Listados de raciones para indios» (AGA, caja 15 273-1578 inclusive). En estas nóminas figuran los diferentes repartimientos dentro de la prisión, uno de ellos suele ser «indios en depósito» refiriendo a viejos y enfermos. Véase también «Lista de indios inútiles o débiles» (AGA, caja 15 283) . Fechas extremas de estos documentos: 1872-1882.

Veamos unos pocos casos para comprender los motivos y conexiones con el afuera. En noviembre de 1879 desde la Comandancia General de la Marina le escriben al coronel Donato Álvarez (jefe en la isla) pidiendo por

orden del señor Ministro de Marina [...] todos los indios [...] del Chaco dejando allí [Martín García] únicamente las indias inservibles ya por su vejez como por cualquier defecto que las imposibilita para el trabajo, clasificando tanto de las indias como de los indios, el nombre y la edad aproximada de cada uno.

Este pedido es cumplido por la oficialidad de la isla a la brevedad. De igual forma, las naves de la armada que permanecen en la isla funcionan como escuelas donde se instruyó a indígenas que fueron incorporados como marineros.

En marzo de 1879 el Ministro de Guerra daba la orden de:

separar ciento y cincuenta indios de esa isla, para marineros, los cuales deben ingresar en la Escuela Practicante establecida en el Bergantín Rosales [...]. Los ciento cincuenta indios los hará usted elegir y que estos sean jóvenes y sanos, al efecto los hará usted someter a un reconocimiento médico. Esta fuerza la tendrá usted reservada y «con ningún motivo la entregará usted sin una orden firmada por el señor Ministro de Guerra».

De este documento se desprende la importancia de tener marineros indígenas, sanos y jóvenes y bajo el control estricto del ministro de guerra. No obstante, las prácticas de repartimiento exceden a los pedidos gubernamentales y pasan a ser a título personal. Interesante es una respuesta que da Luis María Campos al segundo jefe de la isla:

en contestación a la nota de V.S., fcha. 30 del mes ppdo. referente a los Sres. Jefes y Oficiales [...] que se han acercado a Ud. a pedir chinas se dice: que no puede hacerse lugar a ese pedido, por cuanto están esas chinas a disposición del Exmo. Gobierno.

Esta orden de no entregar «chinas» a los oficiales es reforzada por la visita de inspección que el 22 de febrero de 1879 realiza –de acuerdo con una carta de la ICGA al coronel Matoso, segundo jefe de la isla–, el

Teniente Coronel Don Ignacio Fotheringam a fin de inspeccionar [el piquete] de Indios, familias de estos [...] y si los Indios se conservan en

familia como han venido de la fronteras, pues habiéndose prohibido el que los chicos se repartieran en esa, deben conservarse reunidos.

Dadas estas órdenes, hechas estas inspecciones, surgen las excepciones normadas, en las cuales los mismos organismos que prohibían el reparto lo comienzan a activar. Es así que el juez en lo Correccional, doctor Borres, solicita en el mismo mes de febrero de 1879 «una familia indígena compuesta por una China y dos chicos, varón y mujer». Con similar sentido, Carlos Campos (hermano de Luis María Campos) pide

tener para el servicio de mi familia a una indígena de las que se hallan en la Isla de Martín García. Ruego a Ud. tener a bien concederme una con tres hijos, comprometiéndome a darles la educación debida.

Sumamos a estos pedidos el del doctor Gregorio Torres al que le entregaron «11 indios, 4 chinas y 7 criaturas» y tras otro pedido, ocho familias indígenas más. El coronel Balza recibió «dos chinas y cuatro criaturas» con autorización de Luis María Campos. Y el jefe de la isla, Donato Álvarez, hizo cumplir tres órdenes del presidente Avellaneda que solicitaba que «envíen 6 chinas de entre 10 y 12 años y un chino de la misma edad», se «dispongan de las chinas de entre 8 y 10 años y sean remitidas tres al mismo Excmo. Señor Presidente» y que:

de las chinas pequeñas [...] de la Indiada en depósito sean remitidas 8 de las de mayor edad, y un Indiecito varón de los de mayor edad, todas estas criaturas [...] sanas y robustas. También remitir una India que tenga edad de 20 años, con hijo varón pequeño.¹¹

La documentación referida al repartimiento de indígenas se puede observar en otros capítulos de este libro: en el trabajo de Malvestiti y Delrio sobre las memorias mapuche-tehuelche sobre el awkan y en los capítulos de Escolar y Saldi y de Lenton y Sosa sobre el registro parroquial mendocino y el repartimiento de indígenas en Tucumán, respectivamente. En el próximo apartado nos preguntamos: ¿cuál es la agencia posible de los indígenas en estos contextos de pérdida y control? Abordamos la agencia, la trayectoria y la resistencia de los indígenas en la isla. Observamos que hay muchas formas de agencia indígena dentro de la isla; no en vano Primo Levi analiza su propia vida en el *lager* marcando que, aun en las condiciones

11 La cuestión de la edad, el sexo y la salud (estado físico) es central en buena parte de los pedidos. Estas formas exceden a Martín García, en tal sentido véase el capítulo de Lenton y Sosa en esta edición.

más deplorables, la resistencia podía ejercerse y la primera resistencia era no dejarse deshumanizar (Levi, 2003, pp. 149-172).

Agencias, trayectorias y resistencias indígenas dentro de la isla

Este apartado analiza las agencias, las trayectorias y las resistencias de algunos líderes indígenas sometidos en Martín García. Este es un aspecto insoslayable para comprender qué sucedió con los sometidos desde un enfoque que repone las historias de vida de las víctimas. Además, asumimos el compromiso de nombrar y describir el accionar de los sometidos en el campo, particularizando la experiencia social que implicó la concentración forzada. Por tanto, cada nombre y cada historia es importante para nosotros como investigadores, pero también para los familiares, quienes en algunos casos solo saben que sus antepasados fueron recluidos en la isla, y para aquellos pueblos que compartieron y comparten una historia de despojo y destierro en común. Por último, echar luz sobre las trayectorias, las agencias y las resistencias indígenas complejiza la trama del proceso concentracionario, y aporta nuevas herramientas para comprender las prácticas genocidas aplicadas a los indígenas hacia fines del siglo XIX.

Esto último es importante en función de una visión que podríamos caracterizar como el mal de la frazada corta. Esta supone que si a las políticas estatales llevadas a cabo contra los indígenas durante las campañas militares de sometimiento se las califica como genocidas, se inhibe la posibilidad de dar cuenta de la agencia indígena. Es decir, dar cuenta del accionar indígena, de sus estrategias y resistencias, implica abandonar el uso de la categoría genocidio. Esta perspectiva parte de pensar a todo proceso genocida como un proceso totalizador, capaz de inhibir cualquier tipo de acción por fuera del mismo.

A la luz de otros ejemplos históricos se puede observar lo falaz de estos pseudoargumentos. Según estos reparos, si aceptamos la consensuada caracterización del régimen nazi como totalizador y genocida, estaríamos obturando la posibilidad de abordar la rebelión del gueto de Varsovia o cualquier tipo de acción de resistencia por los confinados en campos de concentración (Levi, 2003). De igual forma, existen fuentes documentales sobre las formas de resistencia y las fugas de armenios durante el genocidio llevado adelante por el Estado turco.¹²

En tal sentido, este trabajo parte del estudio de un corpus de fuentes que nos permiten analizar situaciones específicas dentro de la isla. Esto

12 Para una revisión crítica del uso histórico del concepto *genocidio* véase Brodsky, 2015.

nos permite observar la agencia, la resistencia y las trayectorias de los indígenas, abordando los diversos aspectos que se desarrollan en Martín García de acuerdo con el análisis de la documentación citada. Son esos registros, esas historias, las que nos permiten encuadrar las campañas militares como genocidas.¹³

Pasemos, entonces, a analizar las trayectorias de algunos líderes indígenas y su capacidad de agencia y resistencia en la isla, partiendo desde períodos previos al envío de los mismos a Martín García, para luego observar su devenir dentro de la isla. Pincén y Catriel transitan gran parte del siglo XIX en las antípodas respecto al posicionamiento frente a las autoridades y al avance estatal. Desde la óptica de los funcionarios los catrieleros fueron el emblema de los «indios amigos»¹⁴, dispuestos a la negociación y a adoptar medidas conciliatorias. En cambio, la gente de Pincén se mostró siempre reacia a firmar tratados, con la salvedad del suscrito en 1873 entre uno de sus capitanejos, Nahuel Payún, con el coronel Francisco Borges, forzado por el apresamiento de una hija por parte de las tropas (Estévez, 2011).

13 Algun cuestionamiento recibido buscó relativizar nuestras afirmaciones en términos de «habría que estudiar». Sin embargo, han pasado algunos años y la advertencia no tuvo su correlato en la constatación de las premisas formuladas ni en publicaciones que dieran cuenta de las dudas esgrimidas. En tal sentido, desde entonces no se han conocido avances sobre los tópicos que «habría que estudiar». Un ejemplo de esta interpretación puede observarse en la crítica a un artículo de nuestra autoría, publicado en la revista *Corpus* (Nagy y Papazian, 2011). Para nuestra sorpresa, la crítica no era otra cosa que el dictamen de uno de los evaluadores convocados por la publicación bajo la metodología de «doble ciego», es decir que se envía el artículo sin consignar el nombre de los autores a dos evaluadores. La novedad deviene en que uno de los evaluadores convirtió su dictamen en una publicación bajo el rótulo «Cartas al editor», sin contemplar además nuestra devolución con las aclaraciones y correcciones que dicho evaluador había solicitado para recomendar la publicación del artículo.

14 Adherimos a la caracterización que María Laura Cutrera formula respecto de las implicancias de ser indios amigos: «eran ante todo, enemigos políticos reales o potenciales de las autoridades, que llegaban a un acuerdo en virtud de un cálculo que priorizaba el mal menor, y con quienes se negociaba en función de la misma estrategia. Aunque el arreglo fuera más o menos vulnerable, en general cedían un grado importante de autonomía» y habrían estado dispuestos a entablar negociaciones «con el gobierno en condiciones de acentuadas necesidades económicas y de protección militar y, producto de ellas, establecieron un vínculo desigual donde aceptaban ceder en todo o en parte, su autonomía territorial y política. A cambio recibían algún tipo de compensación o contraprestación: la mayoría de las veces en bienes o auxilio armado» (Cutrera, 2009, pp.2-3).

Ahora bien, en 1875 la presión ejercida por el ministro de Guerra Adolfo Alsina obligando a cargas pesadas sobre las tropas amigas y la orden de trasladarlos al oeste para propiciar el avance y control estatal en la frontera, colocó a los catrieleros en una posición extrema con estrecho margen de autonomía. El tratado impuesto a Juan José Catriel por el jefe de la Frontera Sud Nicolás Levalle, firmado en septiembre de ese año, estipulaba el alistamiento de los catrieleros como Guardia Nacional movilizada y su traslado hacia otros espacios. Dictaminaba así la militarización de la tribu que quedaba sujeta a las leyes militares y las órdenes de los jefes de frontera (Pedrotta, Lanteri y Duguine, 2012). Alfred Ebelot lo describió con precisión en aquel entonces:

Juan José [Catriel] no tardaría en comprender que era tiempo de tomar en serio sus deberes y ganar la paga de indio sometido, es decir, de guardia nacional movilizada, sujeto a las exigencias del servicio y recibiendo más órdenes que consejos. [...] ya no había tiempo ni de ser padre de familia, sus mujeres y sus hijos vivían y educaban al azar. (Ebelot, 1968 [1876-1880], pp. 40-41)

Sin margen de maniobra para plantear condiciones ante las imposiciones alsinistas, los catrieleros rompieron relaciones con el Estado argentino y se sumaron –junto a Pincén y otros caciques– al Malón Grande¹⁵ de 1875, tal vez la última reacción defensiva ante la inexorable pérdida de los territorios a manos del gobierno. Desde entonces fueron considerados desertores por evadir las cargas militares, siendo apresados por las tropas y deportados a Martín García. Tal como ya mencionamos, en junio de 1875 se da captura y se envía a la isla a 144 indios catrieleros. Meses después una orden solicitó la lista de indios de la tribu de Catriel que estaban en la isla y que habían sido Guardias Nacionales en la Frontera Sur de la provincia de Buenos Aires.

15 El malón grande de 1875, comandado por Namuncurá (hijo de Calfucurá), Pincén, Juan José Catriel y otros caciques, aglutinó a parcialidades amigas y hostiles en una clara alianza que expresaba la última ofensiva masiva contra las señales que anuncianaban las medidas gubernamentales impuestas por Alsina: la decisión unilateral de correr la frontera sin ningún tipo de contemplaciones ni concesiones. Si bien se trató de una gran apuesta de las fuerzas indígenas por azotar el centro bonaerense –lo cual logró en un primer momento–, la contraofensiva ejecutada por el Ejército a comienzos de 1876 fue exitosa, con sendos triunfos en los combates de La Tigra y Paragüil, respectivamente.

Entre 1875 y 1878 la gente de Catriel sufrió varias pérdidas. En 1877 se apresó a importantes contingentes y se los envió recluidos a Puan¹⁶, provincia de Buenos Aires. Al año siguiente, se entregaron Juan José y Marcelino Catriel y el resto de su tribu en Fuerte Argentino. Lorenzo Vintter escribió el siguiente elocuente parte: «Llegó al campamento la tribu de Catriel; se compone de ciento cincuenta y uno de lanza y trescientos setenta de chusma» (citado en Olascoaga, 1974, p. 126). A su vez, muchos catrieleros se dispersaron por la región patagónica y otros se incorporaron en los campos bonaerenses como peones o jornaleros, tarea que en muchos casos ya realizaban.

También en noviembre de 1878 fue apresado el cacique Pincén. Trasladado a Buenos Aires a exigencia del ministro de Guerra, Julio A. Roca, fue recluido en la ciudad, donde se tomaron las divulgadas fotografías en el estudio de Antonio Pozzo, con una puesta en escena montada por Francisco Pascasio Moreno. Luego fue confinado en Martín García, donde su destino se torna difuso y su paradero final, desconocido.

Con todo, los caminos de Pincén y los Catriel se cruzarían en varias ocasiones en la isla. En 1880, de acuerdo a la versión de las autoridades, los caciques Epumer Rosas y Pincén y los capitanejos Cañumil y Melideo se resistieron a que les cortaran el cabello a sus hijos, «tomando esta [resistencia] carácter de motín». Si bien el jefe de la isla Donato Álvarez aclaró que los jefes catrieleros no habían participado de la rebelión, la orden del 28 de enero de 1880, expresada por Luis María Campos, fue que a todos los caciques y capitanejos principales les hagan poner grillos y cortarles el pelo dando cuenta la comandancia. Así los Catriel también fueron engrillados y recién varios meses después Luis María Campos ordenó a Donato Álvarez que «si como creo, los Caciques Catriel no tomaron parte en el hecho de que

16 Puán fue una comandancia militar ubicada en el sudoeste de la provincia de Buenos Aires, erigida durante la avanzada de Alsina en 1876 y que ha devenido pueblo y luego ciudad bonaerense. En 1879, el inglés Jorge Newbery en el afán de obtener tierras circuló por la región y consignó su sorpresa al arribar a Puán, que contaba con una estructura edilicia diferente, y las dudas evacuadas por su baquiano, el indio Luán: «fuimos hasta una toldería que rodeaba un manantial a orillas de un pequeño lago que mi baquiano llamó Puán lo que quedaba eran unas chozas cubiertas con cueros cercados por un ancho paredón de adobe... Cuando estábamos suficientemente cerca para poder apreciar mejor a este paredón pregunté a mi baquiano que propósito servía ya que los otros fortines llevaban una fosa que cercaba a un mangrullo y ninguno de ellos llevaban (estos) baluartes. Esto produjo en Luán un arranque de indignación; a través de su furioso caudal de palabras supe que Puán había servido de campo de concentración» (Newbery, 1953, p. 6).

dio usted parte cuando se trató de cortarles el pelo, disponga usted se les quite los grillos que hoy llevan»¹⁷.

Finalmente, tras más de cuatro meses de estar engrillados, el 3 de junio de 1880 se ordenó liberar a los líderes involucrados en la resistencia al corte de pelo. Por aquel entonces, y a partir de la documentación queda claro que la alta visibilidad de los líderes indígenas no fue un factor que atenuara la experiencia concentracionaria, sino más bien, todo lo contrario, como se desprende de los castigos infligidos a los caciques catrieleros, aun estuviera comprobado que no habían participado en la rebelión.

Dos años después, por motivos distintos, algunos catrieleros y Pincén aparecen mencionados en torno al lazareto, lugar donde se atendía a los cautivos por problemas de salud y se clasificaba a los detenidos de acuerdo a su aptitud para el trabajo. Allí, en junio de 1882 se produjo una fuga de cinco indígenas y Marcelino Catriel y su capitanejo Blas Román son consignados como a cargo de los indios presos del lazareto y del potrero, respectivamente. Según el informe del comandante de campo, capitán Alejandro Fabregas, al jefe superior de puertos, el general Leopoldo Nelson, los catrieleros avisaron de la fuga:

A la lista de Diana se presentó el indio Marcelino Catriel, encargado de los indios presos que se alojan en el lazareto, dándome cuenta que faltaban tres de estos, y en seguida se presentó Blas Román, encargado del potrero, a darme cuenta que faltaba a el trabajo un indio carrero y su caballerizo [...]. Son cinco indios de nacionalidad chilena.

En 1882 el propio Marcelino Catriel se había presentado ante las autoridades como encargado del lazareto manifestando que Eduardo Delgado, subteniente del Batallón de Artillería de Plaza, había golpeado al indio preso Juan Huincá. No es posible conocer las causas de la mediación. Tal vez Huincá haya sido miembro de la parcialidad de Catriel o quizás solo se haya tratado de una intervención impulsada por su cargo y ante el abuso del militar.

En tal sentido es oportuno señalar las limitaciones en cuanto a la posibilidad de identificar a los integrantes de las parcialidades indígenas. En buena medida esto se debe a la política de modificar e imponer nombres cristianos a los indígenas y la poca documentación que afilie a los indígenas con las parcialidades de pertenencia. Así, contamos con datos respecto

17 Para profundizar, véase Nagy, 2014.

a los catrieleros, pero casi nulas referencias a los indios de Pincén, salvo acerca del propio cacique o parte de su familia cercana.¹⁸

A fines de abril de 1882, en un listado confeccionado tras la revisión médica en el lazareto, Pincén es consignado con el número de orden 37 como uno de los «inútiles o débiles» a causa de un tumor. De este modo se catalogaba a los que en principio no estaban aptos para el trabajo, más allá de que tuvieran o no una enfermedad. Por ello en el listado se los señala como inútiles o débiles por «viejo», «rengo», «ciego» o por sufrir alguna enfermedad (figura 1).

Figura 1. Listado confeccionado luego de la revisión médica de indígenas del lazareto

Hombres	Enfermedad	Nota	Hombres	Enfermedad	Nota
1. Juanquemain	Anquilosis		28. Juan Rozano	Rengo	
2. Ramón Cáceres	is		29. Carlos Galván	Neumatismo	
3. Cetijo	is		30. Cayetano Chico	is	
4. José Suel Martínez	Catarr crónica		31. Tluniga	is	
5. Pichui	Ciego		32. Fausto Jiménez	is	
6. Maniquedof	is		33. Manuel Hernández	is	
7. Marileo	is		34. Carlos Artigas	is	
8. Domingo Gurundia	is		35. Martín Salas	is	
9. Juan Carriño	is		36. Esteban Gómez	is	
10. Patricio Páizne	is		37. Pincen	Tumor	
11. Millito	is		38. Horacio Martínez	Varicias	
12. Perico Acosta	is		39. Manuel Rachtul	—	Viejo
13. Matos	is		40. Francisco Almeida	—	Rengo

Fuente: Fotografía de los autores

Quien fuera el secretario privado de Julio A. Roca, Dionisio Schoo Lasstra, afirma en su libro *La lanza rota* (1997) que el cacique salió un tiempo de la isla (probablemente a fines de 1882) a partir de una gestión llevada a cabo por Ataliva Roca ante su hermano Julio. Pincén se habría radicado en

18 Pávez reproduce una carta de 1882 escrita en Martín García con la firma del cacique José Pincen [sic]. En esta, Pincén relata su situación y la de su familia en la isla, así como la entrega de su hija Ignacia «por conserbar su honra [porque] aquí es imposible porque estamos en un cuartel todos entrebésados y yo todo el día en los trabajos» (2008, p. 781).

un campo del teniente coronel Pablo Vargas en el paraje El Dorado, en el actual partido de Leandro N. Alem, provincia de Buenos Aires, donde también había familiares suyos. El propio Schoo Lastra definió la situación de Pincén como de «libertad relativa». Aun así, acusado injustamente de haber ultimado a un estanciero inglés, fue recluido nuevamente en Martín García en mayo de 1883.

En noviembre de ese año, Pincén se fugó junto a una decena de indígenas concentrados hacia la costa oriental¹⁹ (Uruguay). Según la crónica del comandante Leopoldo Nelson, contaron con la cooperación de Juan Márquez, marinero indígena de guardia que también se fugó en la falúa (pequeña embarcación), y se pudo gestionar con éxito que fueran devueltos a la isla. Allí, todos los participantes fueron engrillados «a excepción de los Caciques Pincén y Llancamil y del marinero Juan Márquez a quienes se ha puesto una barra de grillos», de acuerdo con un informe de un oficial de servicios al jefe de la isla, Máximo Matoso. Es claro que el ensañamiento en el castigo recayó sobre el indígena que estaba oficiando de guardia y sobre los caciques, con la intencionalidad de desalentar cualquier acto de resistencia, rebeldía o fugas de los concentrados.

En tanto, que los dirigentes catrieleros hayan ocupado roles en el lazareto o enviado a sus hijas a la escuela, no debería confundir en cuanto a su situación de sometimiento. Las posibilidades de reproducir ciertas prácticas de los tiempos de «indios amigos» seguramente eran propiciadas por funcionarios que, ante la falta de personal, optaban por aquellos indígenas que menos hostilidad habían presentado antes del sometimiento. Si bien no hay documentación que pueda dar muestras acabadas de qué grado de autonomía en las decisiones podían alcanzar estos en Martín García, entendemos que deben haber gravitado los entendimientos previos entre gobiernos y parcialidades amigas y/o aliadas.

Teniendo en cuenta estas advertencias, podemos comprender la dimensión del campo y sus pliegues y matices. Estos son los que permiten ver a los catrieleros alojados en los ranchos en condiciones menos represivas que las destinadas a indios presos o de «depósito» e incluso, desde allí, leer la queja de Marcelino Catriel ante las autoridades por una golpiza que Eduardo Delgado, subteniente del Batallón de Artillería de Plaza, le había propinado al indio preso Juan Huincá.²⁰

19 El plan era sensato dado que la costa uruguaya es mucho más cercana a la isla, está apenas a unos pocos kilómetros, mientras que el lado argentino se encuentra a más de 35 kilómetros de Martín García.

20 Un año después, Juan Huincá fue uno de los que se fugó junto a otros indígenas y los caciques Pincén y Llancamil. Véase en este libro el capítulo de Lenton y Sosa.

Ese margen de maniobra, seguramente no permanente, tal vez vigente en determinados momentos, no debe soslayar el impacto y las consecuencias de la experiencia concentracionaria para los catrieleros. En principio porque su confinamiento fue bien extenso. Los primeros contingentes fueron deportados en 1875 y la liberación de los líderes principales recién tuvo lugar tras más de siete años en la isla.

Juan José Catriel escribió una carta en septiembre de 1886; en dicha misiva contaba que:

en el año de 1878 habiéndose presentado al Gral. Roca sobre su invitación fue conducido a Bs. Aires, donde quedó en calidad de preso hasta fines de 89 [sic] fecha en que fue trasladado a M. García en donde se encuentra todavía actualmente. Fundándose en que ha servido 8 años de encarcelamiento sin que se le haya podido reprochar falta de ninguna clase y durante dicho tiempo se dedicó siempre con la mayor voluntad a trabajar en beneficio de la Nación, el solicitante suplica a V. E. se digne ordenar se ponga en libertad así como también a su familia y su hermano. Es gracia. Exmo Señor J. José Catriel.

La carta parece mediada pero aun así rescata las peripecias más allá de la confusión al consignar el año 89 en lugar de 1879. No es menor que la misma se inscriba en el contexto del fin de las campañas militares en la Pampa y la Patagonia y la imposibilidad de reconstituirse como agrupaciones hostiles al gobierno nacional. El territorio indígena ha sido conquistado y las autonomías originarias, sometidas. Los viejos cacicazgos no ofrecían peligro y son percibidos como remanentes de otra época. Además, ya en 1885, el proyecto de colonias indígenas había sido presentado y tratado en el Congreso. En él se proponía el fin de las partidas presupuestarias para el mantenimiento de indios y su integración al sistema productivo (Lenton, 2005).

Durante su cautiverio, como se dijo, los catrieleros contaron con la posibilidad de vivir en ranchos en las cercanías del lazareto, donde además desempeñaron ciertas funciones. Esto no borra de modo alguno que se trataba de población aborigen concentrada como prisionera de guerra del Estado argentino. La pérdida de sus territorios y confinamiento en una isla fue parte de una política de gobierno que los mantuvo por casi una década a disposición de las autoridades.

En Martín García no solo sus vidas pasaron de la libertad y las relaciones pacíficas a una rutina de confinamiento, sino que también vieron morir gente de su comunidad y familiares. En agosto de 1875 cinco personas de la tribu de Catriel fallecieron por la viruela, en abril de 1883, Blas Catriel, hijo de Marcelino de apenas tres años murió afectado por fiebre tifoidea y un año después también pereció Manuela Catriel, de 70 años, por una

insuficiencia. Seguramente muchos catrieleros más terminaron sus días en la isla, como tantos otros.²¹

El análisis de las trayectorias de estos dos líderes, que en principio mantenían posturas distintas frente a la expansión estatal y el avance sobre los territorios indígenas, no significaron la posibilidad de eludir el campo de concentración. Sus recorridos permiten en cambio observar ciertos matices y prácticas de reproducción al interior del campo de las relaciones previas al sometimiento final al Estado nacional. En el caso de los indios amigos catrieleros, esto no supuso más que cierta relajación en el trato represivo y apenas en determinados momentos, como bien lo muestra la rebelión del corte de cabello de 1880 en la cual los catrieleros no participaron y de todos modos fueron castigados y engrillados.

En ambos casos (recordemos que entre 1882 y 1883 Ataliva Roca consiguió la liberación de Pincén que quedó trunca meses después por una falsa acusación) se trató de la pérdida de libertad, de sus territorios, de parte de sus familias distribuidas entre las clases dominantes del país y de la muerte de su gente mientras sus días transcurrían en el campo de concentración.

Sea el cacique Pincén y su desconocido paradero o la familia catrilera y su liberación, el abordaje de las trayectorias en la isla, antes que alivianar las características del campo de concentración en Martín García, lo muestran en toda su dimensión genocida.

Reflexiones y palabras finales

En este capítulo analizamos el espacio de Martín García como campo de concentración de indígenas. Recurrimos a distintas fuentes y repositorios, con cierta centralidad en el Archivo General de la Armada. El proceso histórico estudiado recorre casi dos décadas (entre 1871 y 1888) en las que miles de indígenas fueron confinados como prisioneros de guerra, en una condición bien diferenciada de los delincuentes comunes o de los presos políticos. En tal sentido observamos la yuxtaposición de Martín García como presidio y como campo. Lo trabajado en este capítulo nos permite observar la necesidad de una práctica concentracionaria dentro de un proceso que deviene genocida. La sistematicidad, la lógica interna y la funcionalidad del campo exceden el marco de la isla para ser parte de una práctica de mayor alcance. Destacamos la importancia vital del campo en las prácticas genocidas, pues es en el campo donde la expresión del genocidio adquiere su cariz

21 Es muy probable que el referido cacique (Juan José Catriel) haya sido el mismo que fuera entrevistado por Lehmann-Nitsche lo cual podría indicar los diversos «usos» de los indígenas concentrados. Véase Malvestitti, 2012.

más abierto. Los listados de indígenas datan de 1871 y se continúan por más de quince años. En tal sentido, la isla como campo de concentración general sentó algunos puntos para pensar la forma que se dará al avance militar sobre la Pampa y la Patagonia y sobre el Gran Chaco. La decisión de incrementar la presión sobre las comunidades y propiciar el avance de la frontera se tradujo en la deportación de indígenas hacia la isla. En muchos casos estos ya habían sido sometidos en la frontera y eran mencionados como «indios amigos».

Una vez en Martín García los indígenas atravesaban circuitos y transformaciones que los convertían en *cuerpos disponibles* (Foucault, 1976), habilitados para el trabajo, sea este dentro o fuera de la isla. Las Fuerzas Armadas fueron uno de los destinos principales mientras que el servicio doméstico fue nutrido con mujeres y niños indígenas. A su vez, las distintas actividades productivas, entre las que se destacan ingenios, viñedos y estancias, gozaron de las ventajas de recibir indígenas sometidos por el Estado.

La calificación de los ingresados a la isla no utilizó eufemismos: inútiles o débiles era el término que recibían aquellos que padecían una disminución física o una enfermedad, poseían una cicatriz, o bien, eran ancianos. Las personas (hay listados de hombres y de mujeres) que no superaban la revisión médica, eran catalogados como indios «de depósito», lo cual no los salvaba de ser distribuidos como al resto.

Los intersticios dentro del campo también han sido de gran interés. En ciertos momentos, la escasez de personal dentro de Martín García permitió ciertos atenuantes en las modalidades de reclusión. Esto pudo haber incidido en la participación o la convocatoria de caciques que habían transitado décadas en condición de amigos o aliados del gobierno para cubrir ciertos cargos (Nagy, 2014). Sin embargo, las trayectorias de la gente de Catriel o del cacique Pincén tenían límites a la hora de buscar paliativos. En muchos casos, la alta visibilidad previa no solo no era un salvoconducto sino que podía ser una dura carga, como bien se demostró en la represalia tras algunos intentos de rebelión que terminaron con duros castigos que se extendieron durante meses, incluyendo a todos por igual, sin importar si habían o no participado de los hechos.

Las trayectorias, diversas y complejas, no habilitan a pensar la isla como un campo laxo, en función del desconocimiento del paradero de Pincén y de que aún liberados a fines de 1886, los líderes catrieleros pasaron siete años en Martín García y vieron morir a varios de sus familiares en la isla.

Finalmente, en estos casos se condensa la gravedad de la irrupción en la vida de los indígenas del campo de concentración. De transitar sus territorios se vieron reducidos en un solo punto. El avance estatal, que desde tiempo atrás iba estrechando sus soberanías, los capturó, los redujo, los concentró. De todos lados en un solo lugar. Más aun, el atraparlos no era *per se*

un fin, mas sí el civilizarlos y cristianarlos, objetivos que se traducen en la acción de someterlos a nuevas pautas de conducta que van desde el cambio de nombres hasta la destrucción de lazos filiales a partir de la distribución arbitraria en diferentes casas de familias y dependencias estatales.

Estudiar el campo de Martín García nos permite narrar las ausencias; nos permite nombrar a las víctimas y sus trayectorias. A la pregunta de si hubiese sido posible este genocidio sin un campo, le sobreviene una respuesta clara y contundente: es imposible pensar este genocidio sin campos de concentración; en tal caso, el de Martín García ha sido uno de aquellos espacios de terror en el cual miles fueron enajenados de sus territorios y de su identidad. Sin duda, transitar la experiencia concentracionaria es una de las marcas del genocidio perpetrado por el Estado argentino.

Listas de referencias

Lista de referencias documentales

Archivo del Episcopado Argentino (AEA). Libros de Bautismos de Martín García; Matrimonios de la Capilla de Martín García; Libro de Defunciones de Martín García.
Archivo General de la Armada (AGA). Documentación oficial referida a Martín García entre 1870 y 1890.
Archivo Vicentino. Congregación Hermanos de la Misión.

Lista de referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2001[1996]). ¿Qué es un campo? En *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
- Brodsky, P. (2015). *Genocidio, un crimen moderno*. Buenos Aires: TIPS.
- Copello, S. L. (1944). *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la Conquista del Desierto*. Buenos Aires: Difusión.
- Cutrera, M. L. (2009). La trama invisible del negocio pacífico de indios. De cómo Rosas supo ser algo más que un «cristiano amigo». Revista TEFROS, 7(1-2).
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997 [1980]). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Ebelot, A. (1968 [1876-1880]). *Relatos de la frontera*. Buenos Aires: Hachette.
- Elden, S. (2009). *Terror and Territory: The Spatial Extent of Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Estévez, J. J. (2011). *Pincén: vida y leyenda*. Buenos Aires: Biblos.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.
- Gellately, R. (2005). *No solo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica.

- Hux, M. (2003). *Caciques puelches, pampas y serranos*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Irianni, M. (2006). Los Catriel. Una dinastía de medio siglo. En R. Mandrini (ed.), *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, pp. 137-170. Buenos Aires: Taurus.
- Jacobs, S. (1999). Concentration Camps and Death Camps. En I. W. Charny, S. Wiesenthal, y D. Tutu, *Encyclopedia of Genocide*. Vol. 1. Estados Unidos: ABC-CLIO.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Lenton, D. (2005). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970). Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Reproducida [en línea] en *Corpus-Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2). Recuperada de <https://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Levi, P. (2003 [1958]). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Malvestitti, M. (2012). *Mongeleluchi zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlín, Ibero-Americanisches Institut/ Gebr. Mann Verlag.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo libros/ Entrepasados.
- Nagy, M. (2014). Los Catriel, de amigos a apresados: ¿El fin o la continuidad de una estrategia?. *Runa*, 35(1), 93-112.
- Nagy, M. y Papazian, A. (2011). El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1(2). Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/392>
- Nagy, M. y Papazian, A. (2010). La isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX. En O. Bayer, (coord.). *Historia de la残酷idad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, pp. 77-96. Buenos Aires: El Tugurio.
- Nicoletti, M. A. y Malvestitti, M. (2009). *Werkelalu Dios tañizungu/ Para llevar el mensaje de Dios*. Catecismos en lengua indígena en el área territorial Mapuche (siglo XIX). *Estudios Trasandinos*, 1(15), 5-27.
- Olascoaga, M. (1974). *Estudio topográfico de La Pampa y Río Negro*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ossorio, M. (2005). *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*. Buenos Aires: Heliasta.
- Pávez Ojeda, J. (2008). *Cartas Mapuche. Siglo XIX*. Santiago: CoLibris / Ocho Libros.
- Pedrotta, V., Lanteri, S. y Duguine, L. (2012). En busca de la tierra prometida. Modelos de colonización estatal y social en la frontera sur bonaerense durante el siglo XIX. *Revista Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*. Recuperado el 3 de febrero de 2013, de <http://nuevomundo.revues.org/64168>
- Pérez, P. (2014). De Azul a Colonia Catriel: Estado, indígenas y la producción de espacio social en geografías condicionadas. (1877-1899). *Revista TEFROS*, 12(1). Recuperado el 30 de marzo de 2015, de <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/280>

- Sack, R. (1986). *Human Territoriality: Its Theory and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sarramone, A. (1993). *Catriel y los indios pampas de Buenos Aires*. Azul: Biblos.
- Schoo Lastra, D. (1997). *La lanza rota*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Sosa, N. (2001). *Mujeres indígenas de la Pampa y la Patagonia*. Buenos Aires: Emecé.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Capítulo 3

Castas invisibles de la nueva nación

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

Diego Escolar

Leticia Saldi

Introducción

Cuando vas a tierra adentro
yo te encargo un indiecito
que no sea un indio grande
¡Quiero uno chiquitito!

Juan Draghi Lucero, 1938, *Cancionero popular cuyano*
(citado en Castellino, 2003)

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?

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.

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 trasladados o inmediatamente en los sitios de destino, pero la mayoría sobrevivió en condiciones sociales nuevas, en algunos casos hasta la década de 1950.

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

1 Enrique Mases (2010) desarrolló el principal estudio sobre el modo en que los mandos militares lidieron 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).

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 reincisión 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.

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

-
- 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, pehuenchés 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

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 presenciaría 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).

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

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

cordilleranos del actual territorio neuquino para atacar a Namuncurá, Requecura 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.

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 cuasi-legal 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.

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.

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 status *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.

Esto permite matizar la idea de una efectivización total y absoluta de lo que Benedict 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.

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

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.

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.

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.

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 forzados 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.

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?

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 clasificadorias y sus implicancias tanto para los propios indígenas como para la sociedad receptora. Proporcionaremos también una

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

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, Luján, San Martín, Junín y Guaymallén, Rosario, Villanueva y San Vicente, en el área central y norte de la provincia.

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

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.

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.

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

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 artículo, 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)

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

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

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

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.

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).

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).

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 élite 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)

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).

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.

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.

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

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.

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	10-11	20-11	30-21	80-31	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

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).

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

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 prolíjos formularios.

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).

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.

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

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.

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 prolíjos 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.

El registro de términos que caracterizan la condición étnica y racial, y específicamente indígena, parece remitir como antecedente más cercano a las prácticas clasificadorias 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.

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.

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

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).

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)

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».

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».

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 cualquiergradación entre el blanco y el negro, incluyendo un «color indio».

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».

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

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

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.

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».

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).

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).

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.

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».

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.

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.

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).

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».

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

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.

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 status. 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.

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 status 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 status 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.

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 adquirían 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.

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 Bialet Massé, comisionado por el entonces presidente Roca, en la Mendoza de fines del siglo XIX el 42 % de los nacimientos eran ilegítimos (Bialet 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 paternalistas 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.

Sin embargo, como puede apreciarse en la pieza folklórica citada al comienzo de este artículo 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 Bialet 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 commiseración 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 ben 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残酷.

De UD. afmo.

N.

(*El Ferrocarril*, 4/2/1883)¹⁵

Milanich arguye que en una zona gris del orden jurídico liberal, las nociones de minusvalidad 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 padrinazgo en las actas de bautismo.

Sometimiento y re-familiarización

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?

¹⁵ La nota periodística, «Indios», intenta relativizar luego lo dicho en la esquela 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).

¿Únicamente las familias de las élites 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?

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.

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 madrinas, 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.

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.

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.

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.

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 %.

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.

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.

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.

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

Padrinos - madrinas	Cantidad de ahijados/as indígenas	Porcentajes sobre los 46 indígenas bautizados en el departamento de San Carlos
Francisco Maure y distintas madrinas	2	4,35
Madrinas y padrinos con un ahijado	30	65,22
Sin madrinas ni padrinos	2	4,35
Totales	46	100

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

Padrinos - madrinas	Cantidad de ahijados/as indígenas	Porcentajes sobre los 184 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
Belermrina 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 Bansansuflí o Sánchez y Rosa Lloveras	2	1,07

Padrinos - madrinas	Cantidad de ahijados/as indígenas	Porcentajes sobre los 184 indígenas bautizados en Capital
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
Totales	188	100

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, Barriónuevo, Corvalán y Fuenzalida) es que pasamos al siguiente análisis.

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.

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.

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.

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.

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

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 madrinas de elevado estatus social pudo implicar que estos tuvieran un status 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)

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

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.

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.

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).

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.

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

26 Clovio, Truquil, Numunum, Pagualino y Guamaní.

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.

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.

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.

Para finalizar este apartado, concluimos que la adopción de niños, niñas y mujeres indígenas era una práctica socialmente aceptada por parte de las élites 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

A lo largo de este artículo 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 quasi-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.

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.

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.

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 nociónes 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 clasificadorias: 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.

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.

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.

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

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. Esta 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.

Las actas en suma son un vórtice donde conflagan 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 quizás la mejor documentada en términos tanto históricos como jurídicos, de las prácticas genocidas llevadas a cabo con la población indígena durante el período.

Listas de referencias

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*, Nº 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, Nº VIII, 7-28.
- Lenton, D. (1992). Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocritica 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 toponomía 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.

Capítulo 4

De la mapu a los ingenios

Derroteros de los prisioneros indígenas de la frontera sur

Diana Lenton

Jorge Sosa

Introducción

Las invasiones militares a los últimos territorios autónomos de los pueblos originarios en la actual geografía argentina tuvieron como correlato la expulsión de miles de sus pobladores. Tales personas y grupos fueron sometidos a diferentes prácticas de privación de la libertad, trabajo forzado, incorporación forzada al ejército vencedor, separación forzada de sus integrantes, apropiación y tráfico de niños y adultos, exposición al hambre, la enfermedad y el deterioro físico y mental, e imposición compulsiva de las marcas culturales del sector hegemónico.

A la violencia militar, con su carga de muerte y destrucción en el terreno local, se sumó entonces el conjunto de prácticas genocidas que le siguió como respuesta a la pregunta tantas veces enunciada por los gobiernos: «qué hacer con los indios que se traen de la frontera». Las respuestas fueron dirigidas por las necesidades de las nuevas agroindustrias que, combinadas con los requerimientos geopolíticos, se impusieron como destinos positivos para las poblaciones que debían ser aún civilizadas, previo despojo de todo rastro de cultura, conciencia y autonomía indígena.

En este capítulo buscaremos mostrar el escenario en el que las familias e individuos denominados *pampas* transcurrieron, desde la frontera hasta su lugar de explotación en algunos ingenios azucareros de Tucumán y Misiones, así como en las casas de familia de la capital tucumana. Si bien estos escenarios no agotan todos los derroteros seguidos por los prisioneros indígenas, ellos permiten sentar suficientemente las bases para una discusión sobre las características genocidas de los procedimientos empleados por el Estado y sus apoyos civiles. Nos proponemos demostrar la existencia de una coordinación a nivel nacional de la explotación de los prisioneros, así como destacar las diferentes posibilidades de resistencia por parte de las víctimas de este proceso genocida.

Contextos

La convivencia entre las agroindustrias de la Segunda Revolución Industrial y la mano de obra forzada ha sido abundantemente debatida y demostrada (Pucci 1986, 1989; Iñigo Carrera, 1988; Campi, 1992; Rofman, 1999). En particular, la industria azucarera en nuestro país, en sus momentos de esplendor, se caracterizó por el reclutamiento de mano de obra prisionera, distribuida directamente desde la «frontera con el indio» o desde los campos de concentración de Martín García y otros, para su utilización servil (Rosenzvaig, 1986, 1991; Teruel, 1991; Conti y otros, 1988). De esta manera culminaba la asociación del poder político con el proyecto empresarial, en su coexistencia con la colonización de frontera.

Graciana Pérez Zavala recuerda que «la política de reparto de indígenas cautivos se remonta a tiempos coloniales y era empleada por las autoridades españolas con los grupos considerados rebeldes en pos de lograr su desnaturalización» (Pérez Zavala, 2012, p.4). Sin embargo, como la misma autora destaca, a lo largo de la década de 1870, ya en tiempos republicanos, el sistema de reparto se intensificó.

El avance de la militarización de la frontera en aquella década coincide con una inédita expansión en la producción azucarera en todo el mundo, directamente vinculada a la segunda revolución industrial, que cambió radicalmente no solo la producción sino también la comercialización del azúcar. Uno de los principales cambios, afirma Carlos Gutiérrez (2014), fue la sustitución de la economía de plantación, que se sostenía con mano de obra esclava y trapiches artesanales, por modernas fábricas a vapor y un incipiente proletariado fabril y rural. Sin embargo, en nuestro país se asocia la expansión azucarera a los bajos costos laborales, así como también a las grandes inversiones de capital argentino y extranjero, y a la preexistencia de un sector propietario ligado a la clase latifundista en el noroeste.

Lejos de la inercia que suele atribuirse a las clases propietarias ligadas a la tierra (Girbal Blacha, 1998), la burguesía tucumana, que lideraba el sector seguida por algunos grupos jujeños y salteños, realizó una serie de inversiones significativas. Entre los factores fundamentales se encuentra la llegada del ferrocarril a las zonas de producción, que permitió abaratar los costos de traslados de productos, insumos y mano de obra (Rosenzvaig, 1986; Guy, 1977).

En consecuencia, la década de 1880 verá el crecimiento de las zonas cultivadas y de los volúmenes de producción en las zonas azucareras tradicionales, además de la incorporación al sector de algunas regiones en los nuevos Territorios Nacionales del NEA. La ola de inversiones en la industria azucarera por estos años no es separable del ascenso de los Roca al poder, y

el claro apoyo estatal expresado en créditos, subsidios y normativa favorable (Gutiérrez y otros, 2010).¹

La masividad de la utilización de mano de obra indígena en condición de prisioneros durante las décadas de 1870 y 1880 tiene relación directa con la intensificación del conflicto fronterizo, especialmente en la Pampa central, la Patagonia norte, en las extensiones al sur del Salado y en la región conocida como de dominio pampa y/o ranquel. De allí que el reconocimiento de la identidad de los prisioneros, en adelante, se reducirá a su nombramiento como «pampas», cuando no sencillamente como «índios» y, en ocasiones, como «ranqueles», omitiendo mayores distinciones.

Los tratados de 1870, 1872 y 1878 entre los ranqueles y el Gobierno nacional no detuvieron las expediciones nacionales a las tolderías. Según Pérez Zavala (2012), esto explica la presencia permanente de ranqueles reducidos en los poblados de la frontera puntano-cordobesa. Con ellos se formó una misión en cercanías del Fuerte de Villa Mercedes (San Luis) y otra en Sarmiento (Córdoba), con familias que huían «del hambre, la viruela, las corridas que efectuaba el ejército sobre tierras y por las disidencias con los caciques principales. [...] Los hombres fueron incorporados al servicio de las armas, siendo utilizados como baqueanos, lenguaraces o simples soldados. Las mujeres y los niños solían quedar en las reducciones» (Tamagnini y Pérez Zavala, 2010, pp. 83-89, citados en Pérez Zavala, 2012).

Entre 1875 y 1877 nuevas expediciones avanzaron sobre las tolderías, exacerbando la caza de prisioneros indígenas, hasta llegar a proporciones inauditas: en marzo de 1878, Sarmiento contaba con 600 indígenas sobre un total de 2028 habitantes, y Villa Mercedes sumaba 300 ranqueles. Para fines de 1880 fueron registrados 1020 ranqueles en la primera y 500 en la segunda. En diciembre, otra campaña logró el cautiverio del cacique Epumer y de centenares de prisioneros. Por su parte, el 10 de abril de 1879 partió hacia las tolderías la 3ra División del Ejército Argentino, comandada por el coronel Eduardo Racedo. El 19 de agosto de 1882, cerca de Cochicó, el cacique José Gregorio Yancamil² lideraba la última batalla militar ranqueliniana.

1 La burguesía azucarera fue consolidándose como élite política, trascendiendo la crisis del sector a principios del siglo xx a través de nuevas alianzas y de la reconversión de parte de su capital a la explotación petrolera, para conformar la base de la élite conservadora que se mostró hegemónica a partir de 1930 (Rosenzvaig, 1986).

2 José Gregorio Yancamil, nieto de Painé Guor y sobrino de Panguitruz Guor (Mariano Rosas) y Epumer, nació en 1850 en Leuvucó y falleció en Emilio Mitre en 1933 (Depetrис y Vigne, 2000; Abbona, 2011). Para facilitar la lectura, utilizamos para los nombres mapuche/rankulche la ortografía más difundida en castellano, aun sabiendo que no corresponde a una correcta transcripción fonética.

Tras su derrota, los prisioneros fueron trasladados a la isla Martín García (Pérez Zavala, 2012, pp. 5-7).

Durante esta etapa de las expediciones militares, algunas ciudades, como Buenos Aires, Río Cuarto, Mendoza³ o Carmen de Patagones funcionaron como centros receptores y distribuidores de indígenas prisioneros. El traslado de los indígenas hacia las ciudades se refleja en el discurso político del momento como un doble tránsito: de los territorios de la periferia de la nación hacia su centro, pero también desde la barbarie hacia la civilización. Civilización que debería operarse en el cuerpo y el espíritu de los trasladados.⁴

La cuestión del reparto de indígenas se ha difundido especialmente a partir de los trabajos pioneros de Enrique Mases, quien documentó durante años algunos de los destinos que aguardaban a los prisioneros de la Campaña del Desierto: prisión en Martín García u otros lugares, trabajo doméstico en casas de familia urbanas, incorporación a cuerpos militares o trabajo forzado en establecimientos agrícolas: ingenios azucareros, viñedos, estancias y obrajes. Las investigaciones de Mases (1987; 2002) priorizaron la operatoria de traslado y derivación de estos prisioneros. Algunos trabajos posteriores, como el de Norma Sosa (2001), apuntan a describir la vida de algunas de estas familias sometidas en los procesos durante y tras su repartimiento a lo largo del país. Los autores de este libro hemos intentado profundizar en las modalidades de detención y explotación y analizar la dialéctica entre la ideología y la praxis de esta operatoria (Lenton, 2005; Pérez, 2014; Delrio, 2005; Escolar, 2007; Delrio y Escolar, 2009; Nagy y Papazian, 2010; Malvestitti, 2012; Mapelman y Musante, 2010, entre otros).

Los cuadros elaborados por Mases (2002) acerca de la cantidad de indígenas enviados solo a la ciudad de Buenos Aires entre 1878 y 1885 sugieren una cantidad mayor a los 5000 documentados, con las prevenciones que el autor anota acerca del ocultamiento o pérdida de datos. Dionisio Schoo Lastra (ex-secretario privado del presidente Roca) anotó en sus memorias:

La curiosidad del vecindario de Buenos Aires era atraída a diario⁵ por los convoyes de indios prisioneros que cruzaban las calles de la ciudad rumbo a los cuarteles o a la Isla de Martín García: caciques, capitanejos, indios de lanza y de chusma, sus familias y cautivas y cautivos cristianos [que eran luego] rescatados. (Schoo Lastra, 1928, p. 271)

3 Ver el capítulo de Diego Escolar y Leticia Saldi en este libro.

4 Ver, por ejemplo, las argumentaciones del teniente Francisco Barbará (1944 [1879]), en el capítulo de Walter Delrio y Marisa Malvestitti en este libro.

5 Las cursivas, en todos los casos, nos pertenecen, a menos que sea puntualmente aclarado. En todos los casos, además, respetamos la grafía y sintaxis de la fuente.

A partir de fines de 1879 la cantidad de detenidos era tan grande que desbordaron los cuarteles de Retiro y la ciudad debió recurrir a las instalaciones del regimiento de Palermo y al corralón municipal del Once (Sosa, 2001, p. 181). La propia Municipalidad de Buenos Aires pidió al Ministerio de Guerra 70 indios varones para el trabajo en la quema de basuras (Mases, 2002, p. 109), mientras otros fueron incorporados a la policía de la provincia homónima⁶ (Ten Kate, 1905).

Mientras otros aspectos de la represión de la disidencia indígena eran silenciados o simplemente no eran visibles desde las grandes ciudades, el reparto de indios prisioneros fue públicamente comentado, justificado o denunciado, al mismo tiempo que se realizaba. El discurso público sobre la cuestión permite distinguir tres líneas argumentativas: la justificación, la denuncia y la naturalización. Por un lado, el Gobierno nacional, los legisladores oficialistas y algunos militares e intelectuales adictos, cuantificaban la distribución de indígenas para incidir positivamente en un debate más amplio sobre la legitimidad y –como uno de sus componentes– la rentabilidad de las operaciones militares contra los grupos aún autónomos. Así, ya en 1879, Francisco Barbará (1944 [1879]) calculaba: «Más de diez mil indios de ambos sexos han sido capturados por las fuerzas nacionales desde 1875 hasta el presente. Su mayor parte ha sido distribuida en esta Capital y en algunas provincias».

El teniente Rohde hacía una digresión en un parte militar para explicitar su teoría sobre la «buena política» para con los indígenas:

Para convertir a los indios en trabajadores (única condición bajo la cual pueden reclamar *derecho de existencia*) es menester desacostumbrarlos con un rigor inexorable y continuo de su vida de jinetes errantes, y obligarles á trabajar [el énfasis corresponde al original]. (Villegas, 1977 [1881], p. 196)

En 1879, ante las críticas dirigidas por el senador Domingo Faustino Sarmiento a la campaña al río Negro –quien le restaba trascendencia y desestimaba el número de prisioneros– el senador oficialista por Santa Fe, Manuel Pizarro, la justificaba especificando el destino dado a los indios prisioneros o sometidos:

Pregunte á los señores Senadores de Tucumán ¿cuantos hay hoy en aquella provincia? ¡Tribus enteras pueblan los ingenios de azúcar de aquella provincia! Puede el señor Senador revisar en nuestros cuerpos de línea, cuantos indios salvajes, perturbadores del orden público,

⁶ Robert Lehmann-Nitsche entrevistó a algunos de ellos en estas circunstancias (Malvestitti, 2012).

estan hoy convertidos en elementos de orden, en elemento de paz, fraternizando con el soldado de quien eran ayer el mayor enemigo y visitando en vez del chiripá, el uniforme de nuestro ejército, se encuentran por centenares. Puede preguntar á nuestras familias cuantos indios de chusma se encuentran en el hogar de cada una, confundidos con los demás miembros de ella, y cuantos otros se encuentran diseminados en diversos puntos, en Martin Garcia y otros, y se va á encontrar que el número es exacto. Este es el resultado de la campaña. (Diario de Sesiones del Senado, 26/8/1879; citado en Lenton, 2005)

Sin embargo, durante la primera administración de Julio A. Roca, el reparto de indígenas prisioneros excedió claramente una consideración economicista acerca de la forma de amortizar el gasto militar, para tratarse de una acción de carácter propiamente político dirigida a exhibir el poder del Estado sobre los cuerpos en toda su magnitud. El traslado de los indios prisioneros constituye no solo una medida de disciplinamiento concreto sobre ellos mismos, sino una manifestación del nuevo orden de cosas ante la sociedad no-indígena y especialmente ante los indígenas que quedaron en el sur del país, que no sin resistencia (Delrio, 2001) veían partir a contingentes de los suyos con destino desconocido.

Si bien como destaca Mases (2002, p. 85) apoyándose en Sábato y Romero (1992), el reparto y la utilización de la fuerza de trabajo de presos y prisioneros de guerra en forma discrecional por los vencedores era una práctica común, a partir de 1870 el reparto se plantea no solo en referencia a los varones en edad productiva, sino en referencia a toda la sociedad indígena, que debe primero ser desestructurada para poder ser capitalizada como fuerza laboral. La desestructuración se justificará desde teorías sobre los efectos del *contacto* entre indígenas, en oposición a su *internación* en el seno de la sociedad «blanca»⁷—teorías de amplia aceptación pública tal como se desprende de su utilización periodística (Fridman, 1985 [1879]). La elección del sistema de reparto de prisioneros por sobre otras acciones alternativas ya conocidas no fue improvisada, dado que existe documentación acerca del interés especial que impulsó al entonces ministro Roca a informarse detalladamente sobre las diferentes modalidades que se ensayaban en EEUU y Argelia, sus consecuencias efectivas y la repercusión pública que las mismas tenían (Nagy, 2015). Por su parte, Rosenzvaig (1986, p. 119) apunta a la solidaridad de clase tanto como a la búsqueda de apoyo político, por parte del ministro Roca, para explicar su rápida desestimación pública del

⁷ Nuestra utilización del concepto de sociedad o individuos «blanca/os» responde exclusivamente a la reproducción de su empleo en el contexto, sin que implique una teorización del objeto de referencia.

sistema de reservaciones, frente a la opción del envío de familias a los ingenios tucumanos.

A medida que pasan los años, ante la evidencia del fracaso de la política de reparto en términos civilizatorios, y ante las innumerables denuncias por la corrupción pública y privada que alimentaba, las justificaciones oficiales empezaron a deslizarse hacia una idea de política de emergencia frente a lo que se define como una realidad arrolladora, pesada herencia de la política militar. Esta fue la postura que el Poder Ejecutivo sostuvo en sus intervenciones ante el Congreso Nacional durante 1885, durante el debate sobre el proyecto de colonias indígenas, y en la discusión por la Ley de Presupuesto Nacional de 1886. En la última, Carlos Pellegrini, ministro de Guerra y Marina, intentaba lograr un aumento para su cartera explicando que

la conquista del desierto y el sometimiento de los indios han venido á presentar al Congreso un nuevo problema. A consecuencia de ese sometimiento, la Nación tiene á su cargo cerca de ocho mil indios, cuya inmensa mayoría son familias. Y, además, ese sometimiento continúa. [...] Es evidente la necesidad de adoptar algun sistema, para disponer de este número considerable de familias indígenas; pero tambien es cierto que el problema no es fácil, y que no vá á ser resuelto en poco tiempo. [...] Entónces, no queda mas disyuntiva que ó abandonarlos á su suerte, es decir á que se mueran de hambre, ó mantenerlos. Y sobre este punto no hay cuestión: estamos en la obligación de mantenerlos hasta que podamos disponer de ellos. (Lenton, 2005, p.97)

Los legisladores, aun los oficialistas, que se oponen al aumento de la partida denominada «para mantenimiento, traslación y colocación de indios» argumentan la necesidad de lograr que los prisioneros se autofinancien mediante su trabajo,

mandándolos á donde puedan ganarse la vida. Esas familias indígenas no pueden continuar en su condicion actual, porque formarian una clase especial de ciudadanos que vivirian siempre á costa de la Nacion [...] siendo los únicos argentinos que viven del tesoro publico. (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 28/10/1885)

Las referencias a la incapacidad (adquirida) de los indígenas para procurarse su alimento, y por ende su dependencia del estado para su supervivencia, eluden todo comentario acerca de la expropiación territorial sufrida por los pueblos vencidos y su desconexión de los recursos materiales y simbólicos que les habían provisto sustento hasta la víspera. Por otro lado, las posturas críticas giraban en torno de la crueldad cometida al separar a

los hijos de sus madres, aunque ciertas publicaciones extendían la reflexión hacia las consecuencias desintegradoras del empleo de la violencia de Estado en el seno de la sociedad en su conjunto.

En este último sentido, dos artículos publicados en *La Nación* el 16 y el 17 de noviembre de 1878, respectivamente, daban cuenta de la indignación del cronista ante la noticia del fusilamiento de 60 ranqueles, «prisioneros desarmados», por orden del comandante Rudecindo Roca en Villa Mercedes.⁸ Sin embargo, y pese a la afirmación de que se trataba de «indios [que] comerciaban en Villa Mercedes con los vecinos», la crítica se dirige especialmente a que esta clase de actos no respetaban ni «las leyes de la humanidad ni las leyes que rigen el acto de la guerra», siendo la opción alternativa y disponible para el comandante, según el diario, «mandarlos bien seguros a Buenos Aires, como se ha hecho con otros» (*La Nación*, 16/11/1878). De manera similar, la denuncia hecha por este diario acerca de que el coronel Olascoaga

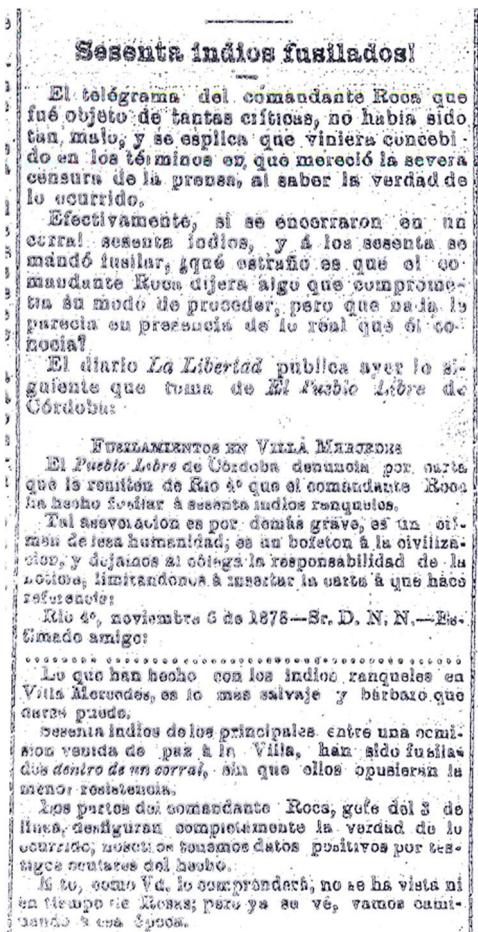
en cambio de unos chinitos que pudo tomar dejó que los indios pasaran a degüello a los 30 guardias nacionales que llevaba [...] abandonándoles a la saña y el espíritu de venganza de los indios que se encontraron sin sus mujeres e hijos. (*La Nación*, 17/11/1878)

se dirigía más a reprochar la falta de lealtad del coronel hacia su tropa que a evaluar la apropiación de los «chinitos» que, en 1878, parecía corresponder a las «leyes de la guerra». En la misma nota, el cronista de *La Nación* no dudó en calificar a los hechos de Villa Mercedes como crimen de lesa humanidad cometido por el Ministerio contra los ranqueles (*La Nación*, 16/11/1878 y 17/11/1878).⁹

8 El diario ironizaba sobre las explicaciones mentirosas del parte militar de Rudecindo Roca, quien había afirmado que los ranqueles habían sido muertos en un enfrentamiento, cuando en realidad los habían fusilado dentro de un corral: «Cosa rara que cayeran heridos 50 indios yendo en disparada y en dispersión. Rara puntería la de los soldados, que pudieron a la disparada casar [sic] a los salvajes, que nunca lo han conseguido nuestros soldados, y más raro aun, que todos los tiros se aprovecharan matando sin dejar ni un solo herido» (*La Nación*, 16/11/1878).

9 Editorializaba *La Nación*: «Sobre todo la impunidad produce la repetición de los crímenes, y es posible que si las fuerzas nacionales [...] hoy [...] fusilan sesenta indios prisioneros o un coronel deja que se pasen a degüello treinta guardias nacionales, poco tiempo después se asesinarán a familias enteras, se fusilarán a los indios, mujeres y niños [...]. Para evitar la repetición de tales hechos es preciso moralizar por el castigo y aplicar con imparcial severidad la pena de la ley» (citado en Lenton, 2010).

Figura 1. Fragmento de artículo periodístico acerca de los fusilamientos realizados por Rudecindo Roca en San Luis



Fuente: Fotografía de los autores.

También los misioneros franciscanos expresaron sus críticas hacia lo que evidentemente, resultó una práctica desusada aun en el contexto de la frontera, pero que amenazaba con repetirse, poniendo en una disyuntiva clave a los miembros de la iglesia:

Averigüe bien, muy bien, como ha sido la matanza de indios; siendo esto un asunto muy grave no quiero que se excuse. Me parece ha de ser necesario que la prefectura proteste y que se retiren los frailes, que

hasta ahora solo han servido de instrumento para asesinar a unos pobres bárbaros indefensos. (Carta de Moisés Alvarez, en Fuerte Sarmiento, a Marcos Donati, en Villa Mercedes, citada en Depetris, 1992)

El discurso ya célebre de Aristóbulo del Valle durante el debate sobre el proyecto de ley que dispuso la realización de una nueva Campaña del Desierto en el Chaco extendió dramáticamente la lista de los agravios:

Hemos reproducido las escenas bárbaras –no tienen otro nombre–, las escenas bárbaras de que ha sido teatro el mundo, mientras ha existido el comercio civil, de los esclavos. Hemos tomado familias de los indios salvajes, las hemos traído a este centro de civilización, donde todos los derechos parece que debieran encontrar garantías, y no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen, no ya al hombre civilizado, sino al ser humano: al hombre lo hemos esclavizado, a la mujer la hemos prostituido; al niño lo hemos arrancado del seno de la madre, al anciano lo hemos llevado a servir como esclavo a cualquier parte; en una palabra, hemos desconocido y hemos violado todas las leyes que gobiernan las acciones morales del hombre. (Citado en Lenton, 2005)

Su argumentación puntualiza el hecho de que el repartimiento de los indios entre la población civil no garantiza la integración del indio a la *civilización*, sino que, por el contrario, sus consecuencias ponen en evidencia la coexistencia de signos de *barbarie* en el seno de la sociedad civilizada, de la que los indígenas distribuidos resultan ser víctimas. Del Valle denuncia que cada nueva campaña convierte a las mujeres y los niños en botín de guerra, y acusa a la opinión pública de complicidad.¹⁰

La crítica de la esclavitud encubierta en una sociedad que sepreciaba de haberla abolido no era nueva. Darwin atestiguaba en tiempos de Rosas, escandalizado, que si bien «se asesina a sangre fría a todas las mujeres indias que parecen tener más de veinte años de edad» para evitar su reproducción,¹¹ «se perdona a los niños, a los cuales se vende o se da para hacerlos criados domésticos, o más bien esclavos» (1978 [1845], p. 64).

La exclusión de los varones juveniles y adultos de los destinos en casas particulares urbanas debe relacionarse más con una estrategia de seguridad que con la ausencia de puestos de trabajo para ellos, que eran cubiertos

10 Ver análisis de la misma cita en el capítulo de Walter Delrio y Marisa Malvestitti en este libro.

11 Darwin especificaba: «Cuando protesté en nombre de la humanidad me respondieron: "Sin embargo, ¿qué hemos de hacer? ¡Tienen tantos hijos estos salvajes!"» (1978 [1845], p. 64).

por sirvientes criollos o libertos. Delia Millán de Palavecino (1963) recupera un bello relato familiar en uno de sus trabajos sobre la expansión del «tejido araucano», que permite acercarnos a la cotidianeidad del reparto. Al describir el origen de sus informantes tejedoras, especifica que entre ellas están doña Clara Pacheco, quien había pertenecido a los «pampas» que fueron «llevados a la región cuyana por el general Ortega», y «la señora María Leuvú de Zabaleta, ranquelina de General Belgrano, hija de una cautiva y criada en una estancia en Chás, quien heredó de su madre el oficio de tejedora justamente con el vocabulario ranquelinio del oficio». Millán señala que la expansión del tejido araucano está documentada para un área que incluye a las ciudades de Tucumán, Mendoza y Río Cuarto, y que ella relaciona con

un hecho evidente: dispersos los grupos y asignados algunos miembros de cada familia a los pobladores de la ciudad o ubicados en las propiedades rurales, las mujeres ranquelinas, araucanas o pehuenches continuaron tradicionalmente con el aprendizaje impuesto por la madre: la construcción del telar, los tipos de las técnicas, los métodos tintóreos y aun las substancias tintóreas *que eran llevadas de lugares bien distantes hasta el sitio en que lo requería la tejedora.* [...] Todas las referencias coinciden en que las mujeres cautivas tenían por principal labor la ejecución de sus tejidos [...].

El relato vivo que hizo doña María Leuvú [...] se refiere a sus padres cuando fueron enviados a Buenos Aires; su madre le relató lo que sucedió cuando ella era chiquita; los cautivos fueron arreados todos a Buenos Aires y entregados a distintas familias. Quintuillán (su madre) fue entregada con su abuela, que entonces era joven, a una familia junto con dos indias más. En la casa les daban lana que traían de afuera para que se entretuvieran hilando, «entre ellas prepararon un telar e iban saliendo los ponchos y las matras». A veces las llevaban a la tarde hasta una plaza cercana para ver árboles y como no sabían castellano, las acompañaba una mujer negra que había en la casa. Era muy lindo ir a la plaza porque no muy lejos había un cuerpo de ejército y cerca de la plaza hacían ejercicios. «Les enseñaban a muchos indígenas que eran varones también cautivos, porque sobrevino la guerra del Chaco¹² y mandaron muchísimos pampas que eran instruidos y eran muy bravos para pelear».

Una de esas veces que sentían ellas el clarín y por eso sabían que los soldados indios salían a hacer ejercicios, coincidió con que también las

12 Se refiere al avance militar sobre la región chaqueña, hoy distribuida entre las provincias de Santa Fe, Santiago del Estero, Salta, Chaco y Formosa, llevado a cabo por el general Victorica a partir de 1884 (nota de los autores).

llevaran a ellas a pasear a la plaza. [...] Quintuillán, que estaba junto a su madre, vio entre [los] soldados a su padre y se lo señaló. La india se puso a llorar y entonces las volvieron a la casa. Allí hablaban todas al mismo tiempo con la emoción del encuentro; la señora de la casa, que había visto la bondad de los pampas, ofreció que si era cierto que era el padre de la chiquita, hablaría con el jefe y que los haría reunir otra vez. Al día siguiente, cuando sonó el clarín las llevaron a la plaza, estaban formados los soldados y la nena fue y sacó de la mano a su padre. Entonces lo llevaron a la casa y los mandaron pocos días después a una finca que tenían en Chás. Allí hicieron un ranchito donde nació esta india que relata lo que oyó a su madre, y aunque hija de padres cautivos que vivían en un medio criollo, [...] de su madre aprendió a hilar y tejer y como no supo nunca hablar castellano esa telandería, usa todas las palabras del oficio en el idioma araucano. (Millán de Palavecino, 1963, pp. 422-426)

Este fragmento de historia oral, que nos habla de un destino de cautiverio amable, con patrones sensibles y comprensivos, nos brinda también una evidencia de la práctica de la separación familiar y de la imposibilidad de la reunión en esas condiciones, ya que al reunirse con el varón deben partir para la zona rural. También nos da un relato de primera mano sobre la reutilización de prisioneros pampas en la conquista militar del Chaco, algo ya conocido a través de las descripciones del general Fotheringham y el comandante Prado (Lenton, 2005). Y además, es de destacar que es uno de los únicos relatos que sugiere la persistencia de la cultura de lo/as cautivo/as a través de sus descendientes, frente a la mayoría de las publicaciones que afirma la desaparición «sin rastros» de los indios repartidos.

La tercera línea argumental se apoya sobre la naturalización del uso de los prisioneros indígenas para el beneficio privado, que posibilitó que surgieran numerosos testimonios personales de legisladores y otras figuras públicas, que habían recibido prisioneros para el trabajo rural o industrial o para el servicio doméstico. En Córdoba, el diputado nacional Eleazar Gázón explicaba cómo se benefició con el reparto de trabajadores y de tierras:

Yo he tenido treinta y cuatro indios de la tribu de Shaihueque y como veinte indios tehuelches del Chubut, y ellos me han dicho que las tierras que media les pertenecían y que el gobierno argentino se las había usurpado. (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 10/06/1896, citado en Lenton, 2005)

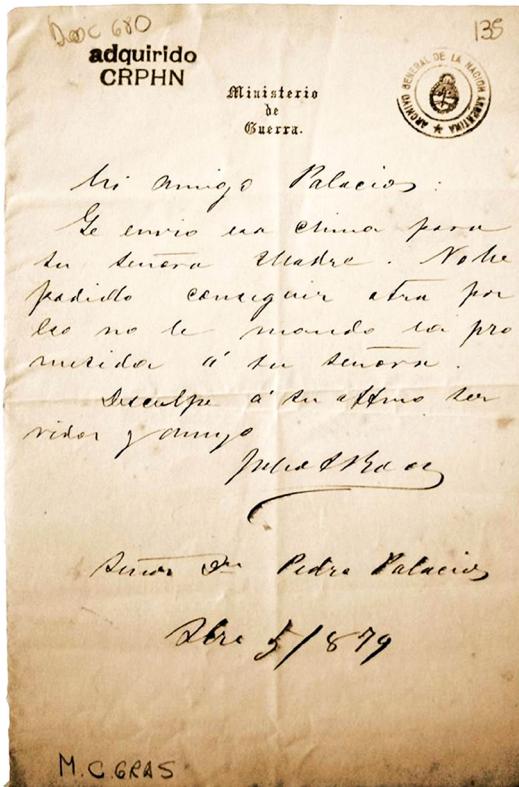
Si como documentaron numerosos testigos, los indios llegados a Buenos Aires y a las capitales provinciales se repartían entre personas acomodadas, no es demasiado descabellado suponer que la mayoría de los funcionarios y

legisladores tenían indígenas sirviendo en sus casas o propiedades, por los cuales no rendían cuentas. El propio presidente Avellaneda, según consigna Pilar Pérez, tenía seis «indiecitas», que habían estado en Martín García, trabajando en su casa (citado en Pérez, 2015).

Una nota de Julio A. Roca con membrete del Ministerio de Guerra (figura 2) expresa:

Mi amigo Palacios: Le envío una china para su señora Madre. No he podido conseguir otra por eso no le mando la prometida a su señora. Disculpe a su affmo. servidor y amigo. (Roca, J. A., 1879)

Figura 2. Carta del ministro J. A. Roca a Pedro Palacios, sobre el envío prometido de dos «chinás»



Fuente: Fotografía de los autores.

Escritores como Ocantos (1984 [1891]) describieron la realidad de los criaditos «pampas» que crecieron en familias blancas a las que continuaron

sirviendo a través de los años, sin proyecto ni visibilidad personal. También el diputado oficialista Dávila, se refirió en una ocasión a los beneficios, pero esta vez no para los indios:

lo prueba la experiencia que se ha hecho en estos infelices traídos a la Capital ó á otros centros de civilización: se han formado buenos peones, buenos sirvientes, y he visto a muchas familias de mi relacion que estan sumamente satisfechas con los servicios de los indios que les dió la Nación. (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, 7/9/1882)

La selección terminológica por parte del legislador de hacer la experiencia *en* y no *con* los indígenas sugiere tanto la unilateralidad de la decisión, como la pasividad atribuida a los nativos y el control sobre sus cuerpos. Alfredo Ebelot da un paso más al convertir la desesperación en animalidad, describiendo un niño que se le ha obsequiado:

Comprende a media palabra, tiene la vivacidad de un mono y los mimos de un perrito. Después de desgañitarse en chillidos cuando fue separado de su abominable dama de compañía, lo cual es señal de buen corazón, levantó hacia mí sus ojos ya confiados ante la primera migaja de pan que le presenté. (Ebelot 1964 [1909])

En este capítulo nos concentraremos en dos espacios privilegiados de la explotación de la mano de obra cautiva proveniente de la Frontera Sur: Tucumán y Misiones, específicamente en los establecimientos azucareros y, en el caso tucumano, en su complementaria distribución de los menores en el ámbito urbano. Prestaremos especial atención a las repercusiones periodísticas y parlamentarias de ciertos eventos destacados, y en particular a los episodios definidos como fugas de los ingenios.

Pampas en Tucumán¹³

¿Cuántos indios quedan en los ingenios de los que se repartieron en años anteriores? Casi ninguno...

La Razón, 29/10,1885

Tucumán ha sido largamente identificado, por los exégetas de la campaña, como uno de los principales destinos de los indígenas prisioneros o rendidos

¹³ Una versión preliminar de esta sección fue presentada en las Jornadas de Estudios Indígenas y Coloniales en Jujuy, 26-28 de noviembre de 2009 (Lenton y Sosa, 2009).

desde los inicios de la ofensiva militar republicana. El Ministerio de Guerra y Marina afirmaba ya en julio de 1879 haber remitido a esa provincia alrededor de mil familias directamente desde la frontera (citado en Mases, 2000).

En el mundo académico, pocos trabajos se refirieron a las modalidades concretas en que familias e individuos fueron remitidos a Tucumán y las condiciones de su cotidianidad en el lugar de destino (Binayán Carmona, 1963; García Soriano, 1968, 1969; Asfoura, 1979; Mases, 1986). Las páginas que siguen son resultado de nuestra exploración en archivos eclesiásticos, estatales y de prensa. Mediante el mismo intentamos hallar respuestas acerca de las condiciones en que estos prisioneros eran solicitados, las vías de su apropiación y repartimiento, su papel en las casas de familia, su relación con otros grupos con quienes convivían en los ingenios y las condiciones de su rápida invisibilización.¹⁴ En cambio, no analizaremos las modalidades de captación de mano de obra indígena en los ingenios jujenос y salteños, que han mostrado ser diferentes y han sido descriptas profusamente por Teruel (1991), Conti y otros (1988), Gordillo (1995), entre otros.

El 24 de julio de 1878 el Gobierno nacional, representado por Manuel Olascoaga, firmó en Buenos Aires un tratado de paz con «los Caciques Epugner Rosas y Manuel Baigorria», representados por los caciques Ca-yupan y Huenchugner. Este tratado, el último celebrado con naciones originarias en nuestro territorio, ratificaba otro de seis años atrás, sin modificaciones, a pesar de que la situación geopolítica ya había cambiado (Briones y Carrasco, 2000).

En octubre de ese año, según reconstruye José Depetris, un contingente de «guerreros ranquelinos» se dirigió a Villa Mercedes de San Luis a cobrar las raciones estipuladas en el pacto. Debían retirar también elementos para labranza, sueldos para los principales caciques y ganado en pie:

14 Relevamos en Tucumán las colecciones de los diarios provinciales *El Orden*, *El Argentino*, *El Republicano*, *La Razón* y *El Independiente*, además de la *Revista Azucarera*; revisamos la documentación que se halla en el Archivo Histórico Provincial, la Biblioteca de la Legislatura, la Biblioteca Popular Alberdi, la Sociedad Sarmiento, el Instituto Lillo, etcétera, buscando ampliar la documentación existente y realizar una lectura que aportara datos de mayor precisión. También relevamos las actas bautismales de varias parroquias de la ciudad de San Miguel, con ayuda de un trabajo exploratorio de Alejandro Haddad, y las de la parroquia de Concepción. Visitamos el Hogar Anselmo Rojo, y la sede de la antigua Sala Cuna de la Sociedad San Vicente de Paul, en busca de los archivos de las sociedades de beneficencia. En Buenos Aires relevamos el archivo central de los vicentinos y las hemerotecas de la Biblioteca Tornquist y la Biblioteca Nacional.

Iban en son de paz, acompañados de sus mujeres e hijos, y entre ellos iba en carácter de enviado especial José Gregorio Yancamil, sobrino de Epumer. [...] Yancamil pertenecía a aquel grupo de personajes influyentes de tierra adentro que sostenían la paz con el cristiano. Hasta se había casado cristianamente a instancias de un franciscano como muestra de voluntad amistosa. A una legua de Villa Mercedes, en Pozo del Cuadril, donde existía un retén militar de avanzada, son encerrados por las tropas, separados y fusilados. Casi la totalidad de los sobrevivientes quedan malamente heridos. Entre ellos, niños y mujeres. Yancamil queda prisionero y reponiéndose de sus heridas, mientras que las familias integran luego un contingente de prisioneros que son llevados a la zafra tucumana, entre ellos la mujer de Yancamil y sus dos hijitas. Ninguno de los ranqueles enviados a Tucumán regresó. (Depetris, 2002)

Este hecho es el que perduró en la historia como la Masacre de Pozo del Cuadril y que desencadenó en su momento críticas como las del diario *La Nación*, que mencionamos más arriba, y en las que se apeló a la calificación de crimen de lesa humanidad.

A principios de noviembre Rudencindo Roca persiguió y tomó prisioneros a 500 ranqueles más, entre los que se contaba el *lonko* Melideo. El comandante Anaya «trajo maneado, como cordero» al cacique Epugner –aquel con quien se acababa de firmar un Tratado. Por su parte, Racedo informaba en la misma semana que había cautivado a la tribu de Peñaloza cerca del río Quinto, con 370 prisioneros de los cuales unos setenta son «de lanza» y el resto «chusma». Se improvisó alojamiento en los cuarteles, «con gran porcentaje de virulentos». Sin embargo, los cuarteles pronto se vaciaron (Depetris, 1992).

Pérez Zavala (2012, pp. 7-8) documenta que los indígenas retenidos por el coronel Rudencido Roca en 1878 fueron enviados directamente desde Río Cuarto a Tucumán,¹⁵ mientras que los que fueron apresados en 1878 por el coronel Eduardo Racedo habrían sido trasladados desde Sarmiento a Río Cuarto y de allí a la isla Martín García.¹⁶ En cambio, los aprisionados en 1879 habrían permanecido en la región. Esto demuestra la discrecionalidad

¹⁵ Sin embargo, también Melideo fue apresado por Rudencindo Roca en noviembre de 1878 (Depetris, 1992), y no tenemos noticias de su envío a Tucumán sino a Martín García y luego a Santa Ana, Misiones. Tal vez el trato diferente obedezca a su carácter de cacique, y por lo tanto, la figura de prisionero político primó sobre la de trabajador-prisionero.

¹⁶ No obstante, el paso de Peñaloza por Tucumán está documentado a partir de su temprana muerte, entre diciembre de 1878 y enero de 1879 (*La Razón*, 5/1/1879).

con que se tomaron decisiones sobre los cuerpos indígenas, dependiendo no solo del contexto y las presiones más amplias sino también de la red de relaciones y los intereses de cada oficial.

Como reflexiona Depetris (1992), lo acontecido en Villa Mercedes no difería de lo que estaba ocurriendo en Junín, Bragado, Trenque Lauquen, Azul, Bahía Blanca, donde se concentraban y derivaban caravanas hacia Buenos Aires, Rosario, Martín García y Tucumán.¹⁷ Y así, pampas, salineros, catrieleros, ranqueles, y otros, «mezclados, iniciaban el camino del destierro». Como ya hemos señalado, el destino final de las familias o individuos en sus lugares de trabajo, o en casas de familia, no registra esta diversidad de pertenencia. Aun cuando, como documentan Mariano Nagy y Alexis Pazazian en este libro, las listas de ingreso a Martín García consignan a los diferentes individuos en sus diversas identidades territoriales, a los ingenios tucumanos ingresan como «pampas», y en las actas bautismales en las parroquias tucumanas se los consigna como «indígenas», «pampas» o de «nacionalidad patagonia». Solo la prensa y las crónicas de viajeros recuerdan que son ranqueles, en algún caso,¹⁸ y de modo similar se alude a «tobas y matacos» para todos los provenientes del Norte.

El ya conocido intercambio epistolar entre el ministro de Guerra Julio A. Roca y el gobernador Domingo Martínez Muñecas en noviembre de 1878 sugiere que la iniciativa del envío de familias para trabajar en los ingenios corresponde al primero, interesado en solucionar un problema demográfico y militar urgente, aun cuando presenta su idea como una solución para la industria. Efectivamente, el 4 de noviembre Julio A. Roca indicaba por carta al gobernador que el Ministerio ya estaba

resuelto a proceder de esta forma, por ser la más practicable, la más civilizadora para los indios y la más útil a las Provincias, donde llevarán el contingente de brazos robustos para el trabajo, y [...] espero que V.E. se ha de servir ordenar lo conveniente para el recibo de los indios que se remitirán en oportunidad, y para su distribución por familias, especialmente en los Ingenios de azúcar [...]. Esa provincia ha buscado más de una vez en los matacos del Chaco los brazos que demanda el desarrollo siempre creciente de su industria agrícola, y obtendría

17 Manuel J. Olascoaga escribía a E. S. Zeballos en enero de 1879: «Solo en las operaciones hechas por Villa Mercedes y Sud de Mendoza se aproxima a 3000 la lista de prisioneros» (citado en Drovetto, 2005).

18 Excepcionalmente, el diario tucumano *El Argentino* publicó una referencia a los «mapuches» –en alusión a la gente de Sayhueque–, reproduciendo en forma abreviada el *Viaje a la Patagonia Austral* de Francisco P. Moreno (*El Argentino*, 14/1/1878). Pero no recupera este etnónimo para aplicar a los indios repartidos.

ventajas positivas sustituyendo estos indios olgazanes y estúpidos con los Pampas y Ranqueles que, si bien están debajo del nivel moral y civilización relativa del gaucho, no les ceden en inteligencia y fortaleza. (Roca, J. A., 1878)

Roca enfatiza la necesidad de «diseminar» a las familias entre los establecimientos para que pierdan «hasta el lenguaje nativo como instrumento inútil», y la conveniencia de afincarlos «lejos de la línea de frontera», bajo la protección de defensores de Pobres y Menores.

El gobernador se demora unos días en responder, aparentemente porque prefiere pulsar la opinión y la colaboración de los empresarios sobre la cuestión, y cuando lo hace incluye tanto las condiciones acordadas con los mismos para las condiciones de trabajo (Martínez Muñecas y Bores, 1878), como una sumatoria de «500 indios con o sin familia» (*La Razón*, 20/11/1878) resultante de una lista de solicitantes iniciales, respuesta a una circular enviada por la Gobernación. Sin embargo, dicha carta, así como la circular, han desaparecido de los archivos aunque hay otros documentos que hacen referencia a las mismas. Afortunadamente una lista de los apellidos de empresarios interesados y la cantidad de indios o familias que solicitaron fue publicada en el diario *La Razón* del día 12 de noviembre de 1878, bajo el título «Importante reunión»:

Ayer celebraron una reunión en Casa de Gobierno algunos industriales de caña-azúcar, con el objeto de tratar de la distribucion, que entre ellos debe hacerse, de los indios pampas que fueron cautivados en las últimas expediciones que se hizo al desierto, y que deben ser remitidos a esta Provincia por el Ministerio de la Guerra. Se resolvío pedir 500 indios de trabajo ya sea con familia ó sin ella para distribuirlos en la proporción siguiente: D. Manuel Posse 100; Sres. Padilla Hos. 100; D. Clementino Colombres 80; D. Ataliva Posse 60; D. Ezequiel Padilla 50; D. Eudoro Vazquez 40; D. Felipe Posse 25; D. Luis Pérez 15; Dr. Próspero García 10; D. Francisco López 5; D. Juan Zelada 3 familias; D. Francisco del Corro 20. [Total] 508. Además se deja a la voluntad del General Roca el envío de 80 ó 100 indios pequeños para que sean distribuidos entre las familias. El gobierno de la provincia hará el pedido en breve, y antes de mucho los salvajes de la pampa estarán entre nosotros, dedicados a la agricultura. Se dispuso tambien que los indios fueran puestos bajo la proteccion del Defensor de Menores. (*La Razón*, 12/11/1878)

Figura 3. Lista de empresarios solicitantes de indígenas publicada por *La Razón*

Importante reunion. —Ayer celebraron una reunion en casa de Goberno algunos industriales de caña-azúcar, con el objeto de tratar de la distribucion, que entre ellos debe hacerse, de los indios pampas, que fueron cautivados en las últimas expediciones que se hizo al desierto, y que deben ser remitidos á esta Provincia por el Ministerio de la Guerra.	
Se resolvio pedir 500 indios de trabajo ya sea con familia ó sin ella para distribuirlos en la proporcion siguiente:	
D. Manuel Posse..... 100	
Sres. Padilla Hos..... 100	
D. Clementino Golombres 80	
" Ataliva Posse..... 60	
" Ezquiel Padilla..... 50	
" Euloro Vazquez 40	
" Felipe Posse 25	
" Luis Perez..... 15	
Dr. " Prospero Garcia 10	
" Francisco Lopez... 5	
" Juan Zelada..... 3 familia	
" Francisco del Corro... 20	
<hr/>	
508	
Ademas, se deja á la voluntad del General Roca, el envio de 80 ó 100 indios pequeños para que sean distribuidos entre las familias.	
El Gobierno de la Provincia hará el pedido en breve, y antes de mucho los salvajes de la pampa estarán entre nosotros, dedicados á la agricultura.	
Se dispuso tambien que los indios fueran puestos bajo la proteccion del Defensor de Menores.	

Fuente: Fotografía de los autores.

La respuesta de Martínez Muñecas al Ministro adelanta información sobre las condiciones en que se desenvolverá el trabajo de los pampas: no se les dará dinero para protegerlos del alcohol y la inmoralidad, y «teniendo

en vista que el primer año, no podrán los indios prestar los servicios que la industria exige por falta de preparación y que solo será para ellos una época de aprendizaje, se ha contratado sus trabajos por un año y con un salario bajo». Sin embargo no parece que la recepción y adiestramiento de los pampas fuera una carga, ya que anuncia que «dentro de pocos días quizá se necesitará doble número del que se ha pedido». A principios de diciembre de 1878 el primer contingente está en camino. El 6 de dicho mes, *La Razón* informa que «Los [indios] que han sido... por el Gobierno al Ministerio de la Guerra para ser distribuidos en algunos ingenios de azúcar, han llegado ayer a Villa María de paso para esta ciudad» (*La Razón*, 6/12/1878).

A su llegada a San Miguel de Tucumán son inmediatamente repartidos, tanto en casas particulares (los niños), como en los ingenios. Respecto de los primeros, el día 20 el mismo diario advierte escuetamente que «algunos de los indiecitos que se han repartido en las casas de familia han sido atacados de viruela» (*La Razón*, 20/12/1878). Respecto de los ingenios, *La Razón* anuncia el día 15 de diciembre: «Quinientos sesenta indios y sesenta y nueve familias de la nueva remesa que debe venir en breve, han sido solicitados por varios cañeros » (*La Razón*, 15/12/1878). El documento presenta un recorte en el sector en el que debían aparecer los nombres de los empresarios. En la misma página, se publica la primera nota de corte peligrosista en referencia a los pampas distribuidos:

Indios asesinos. Menester es precaverse contra los indios pampas, que se hallan distribuidos en los establecimientos. Muchos de ellos son vandidos, cuyos instintos sanguinarios y de rapiña se revelan a la menor ocasión propicia para ello. El sábado, una pobre mujer ha sido muerta a palos por algunos indios, para robarla. Este hecho lamentable ha tenido lugar sobre la línea del ferrocarril [...]. Esos salvajes traídos del desierto con todas sus malas pasiones se volverán peligrosos si no se les impone por medio de la severidad. Una represión pronta e inexorable es la garantía de los vecinos.

Un mes después, el diario *El Argentino* del día 28 de enero de 1879 publica una nueva lista de empresarios solicitantes, que se distribuirían 49 familias y 370 indios. Bajo el título de «Indios pampas. Va en seguida la nómina de las personas que han solicitado del Gobierno algunos indios», esta segunda lista¹⁹ identifica entre los firmantes a Julio Zavaleta (20 familias), Miguel López (10 flias.), Dolores de Márquez (6); Miguel Medina (5); Ramón Posse (8); y a quienes prefirieron indios varones: José Padilla (200 indios); A.

¹⁹ Rosenzvaig (1986, p.119) la mencionó erróneamente como la primera solicitud de noviembre de 1878, y a partir de allí muchos otros autores han reproducido el error.

Muñoz Salvigni (50); Juan Posse (20) y Eudoro Vázquez (100) (*El Argentino*, 28/1/1879). Con un criterio de estimación de cinco individuos por familia, tenemos, a dos meses de la oferta del Gobierno nacional, un total de más de mil personas distribuidas en Tucumán.

Figura 4. Lista de empresarios solicitantes de indígenas publicada por *El Argentino*

lesco	<i>dos, por haber cumplido el término de su condena.</i>	gine tura
epú-		veni
ígen	Indios pampas —Va en seguida la nó- mina de las personas, que han solicitado del	espr
ab-	Gobierno algunos indios.	Q
ni es	D. Julio Zavaleta 20 familias.	mad
e es-	D. Miguel S. Lopez 10 id.	tece
ha-	Da. Dolores M. de Marquez 6 id.	gaba
ones	D. Miguel Medina, 5 id.	ba
r el	D. Ramon Posse (hijo) 8 id.	Q
sus	D. José Padilla 200 indios.	dem
iida,	D. A. Muñoz Salvigni, 50 id.	ma
por	D. Juan Posse, 20 id.	oche
que-	D. Eudoro Vazquez, 100 id.	cts.)
asejo	Río Seco —D. Gervacio Sierra ha sido nombrado Comisario del Río Seco.	ma
Juan	Consecuencia política —Cuando el Dr. Astigueta se separó del partido Naciona- lista para ir á los ministeriales dijo mas ó	caus
		“
		man

Fuente: Fotografía de los autores.

En diciembre de 1878 se formó una comisión provincial—compuesta por tres propietarios de ingenios y dos defensores de Pobres y Menores y presidida por Ataliva Posse (Decreto del 5/12/1878: Cordeiro y Viale, 1917, pp. 250-255) para regular el trabajo de los indios y redactar un modelo de contrato, procurando un marco de legalidad en el que «los indígenas [tengan] las franquicias que nuestras leyes acuerdan a todos los hombres» (Informe de Ataliva Posse en nombre de la comisión, 9/12/1878: Cordeiro y Viale, 1917, pp. 250-255). El contrato, aprobado ese mismo día por el Poder Ejecutivo provincial, establecía un pago anual en moneda, aunque de ese salario se debía descontar vestuario y comida, y el saldo debía quedar «en poder de sus patrones hasta la terminación del contrato», de dos años de duración (Modelo de contrato, 8/12/1878: Cordeiro y Viale, 1917, pp. 250-255). Ese

contrato fue firmado por los receptores de indios y por los defensores de Pobres en nombre de los mismos.

No tenemos descripciones concretas de la implementación de esta metodología, pero un mes después, en enero de 1879, ya hay noticias del desmadre de la situación. El ministro de Gobierno de la provincia envió un pedido a los defensores de Menores para que comenzaran a inspeccionar los establecimientos para ver si se cumplían las condiciones establecidas en el modelo de contrato. Los defensores pidieron un intérprete y una lista de propietarios con el número de indios que habían recibido «y el nombre propio de cada indio», para asegurar el éxito de la tarea (Del Corro y Barrenechea, 1879). Por referencias en las documentaciones que le siguen, esa lista también existió, pero ha sido sustraída de los archivos.

Con la lista en mano, dos defensores comenzaron el recorrido. El Archivo Histórico de Tucumán (AHT) solo conserva el informe sobre la primera visita, al ingenio El Colmenar, que era el más cercano.²⁰ Este informe, que ha sido muy citado en otros trabajos (entre ellos, Mases, 2002; Depetris, 1992), documenta que el ingeniero Clementino Colombres adujo no conocer el contrato reglamentario por lo cual no pagaba nada a los trabajadores ni les brindaba alimento y vestimenta suficientes; y que a través del intérprete los inspectores pudieron saber que se habían fugado la mayoría de los indios, especialmente los varones, por el hambre y los castigos recibidos; que la viruela había matado a la mayor parte del resto, que algunos estaban enfermos en el momento de la visita, y que las mujeres eran golpeadas, lo que causó la muerte al menos de una de ellas. El informe de los defensores observaba también que las indias estaban vestidas «con el traje que visten en sus toldos», es decir, que no solo el empresario no había cumplido con el deber de darles vestimenta, sino que se sugiere que el reparto no estaba rindiendo los frutos esperados en términos de civilización de esta población obligada a proletarizarse (Del Corro y Barrenechea, 1879) El ingeniero Colombres reconoció que habían muerto algunos indios de viruela y que muchos se habían fugado (treinta de un total de treinta y ocho).²¹

Este episodio merece ser analizado con mayor detenimiento que el que ha recibido hasta hoy porque sugiere al menos tres cosas: en primer lugar,

20 El ingenio se ubicaba a unos cuatro kilómetros al norte de San Miguel, en donde actualmente se encuentra la Estación Experimental Obispo Colombres, fundada en 1909.

21 Depetris (1992) afirma que los prófugos del ingenio de Colombres eran integrantes de la tribu de Peñaloza, quien para febrero de 1879 ya había fallecido en Tucumán junto con su hijo (aunque el diario *La Razón*, al informar su muerte, ubica a Peñaloza y Guaicó en el ingenio de García y no en el de Colombres: *La Razón*, 5 de enero de 1879). Según cuenta el padre Donati, los miembros del grupo de Peñaloza fugados habrían sido atrapados y ejecutados en La Rioja.

que existió una explícita voluntad de regular el trabajo de los indios, aun cuando el contrato resultante fuera francamente leonino. La existencia de fundamentaciones en el contrato para justificar la falta de pago de un salario, por ejemplo, implica la necesidad de llenar una grieta en la legalidad.²²

En segundo lugar, que la falta de una comunicación oficial acerca de dichas regulaciones, si fuera cierto el argumento de Colombres, implicaba la naturalización de un trato esclavista, y esto evidencia lo que no estaba explícito en las regulaciones pero era probablemente el espíritu con que se enviaba y se recibía a estos trabajadores a la caña: como no se le aclaró, el patrón los podía golpear, y no alimentar suficientemente ni pagarles salario.

En tercer lugar, que aunque los inspectores anunciaban que seguían su viaje a otros ingenios, no tenemos evidencias de que el resto de las inspecciones se hayan realizado, y si las hubo, no quedaron archivados los informes. Tampoco hemos hallado hasta el día de hoy respuesta oficial a ellos, y en cambio hay evidencia de la renuncia de uno de los defensores, a los pocos meses, que nunca fue reemplazado, quedando solo uno en funciones, que fue afectado a otras tareas.

El diario *La Razón*, que sostenía la candidatura presidencial de Julio A. Roca, informaba el 5 de enero de 1879 que «en el establecimiento de caña-azúcar del sr. García»²³ han muerto «el capitanejo Peñaloza y su hijo Guacocó», y calcula más de setenta indios muertos. La nota se titula «Un capitanejo menos» (figura 5) (*La Razón*, 5/1/1879).

22 Una situación similar persistirá en los informes de las inspecciones ordenadas en 1916 por Ruiz Moreno a los ingenios La Esperanza y Ledesma en Jujuy, sobreabundantes en justificaciones para no pagar el salario correspondiente a los trabajadores indígenas (Archivo Ruiz Moreno, 3094, AGN). Debemos esta información a Pilar Pérez.

23 Probablemente se trata del ingenio Bella Vista, perteneciente a Manuel García Fernández.

Figura 5. Nota publicada sobre la muerte de Peñaloza y Guaicó

Propuestas—Los que quieran hacer propuestas para el forraje de cinco caballos, pueden presentarlas en la Municipalidad hasta las diez de la mañana del día 15 del corriente, que serán abiertas.

Un capitanejo menos.—En estos últimos días ha dejado de existir el capitanejo Peñaloza y su hijo Guaicó, que trabajaban en el Establecimiento de caña azúcar del Sr. García

El número de indios que han muerto hasta hoy puede calcularse en mas de setenta.

Multas—D. Juan Santos Juarez ha sido multado en un peso por haber dejado dos buyes sueltos en la calle.

A la Policía—Pedimos á la Policía, en nombre de los que concurren al paseo, que mande disolver esa nube de muchachos que acuden allí en las noches de retreta. Con mandar dos soldados, que nunca estarian de mas, se puede satisfacer este justo pedido.

Biblioteca Popular.—El agente de esta publicacion, que ve la luz pública en Buenos Aires, nos pide que hagamos presente á los suscriptores de aquí, que co hayan abonado las mensualidades atrasadas, que si no lo hacen en estos días va á verse en la necesidad de publicar sus nombres.

Fuente: Fotografía de los autores.

Días después el diario *El Argentino* informaba sobre una «trifulca» entre seis indios pampas y algunos peones locales a los que los primeros habrían querido robar su comida. «No hay que descuidarse de los indios si se los tiene con hambre» (*El Argentino*, 28/1/1879). El 6 de febrero de 1879 *El Argentino* registraba que se fugaron «casi todos los indios» del establecimiento El Colmenar, de Colombres, y aún no habían sido hallados. Esta fuga se produjo dos semanas después de haber recibido la inspección estatal (*El Argentino*, 6/2/1879).

La prensa de otras provincias también seguía con preocupación el tema de los indios fugados, aduciendo el peligro que representaban para «los vecinos». Así lo expresa por ejemplo *El Constitucional*, de Mendoza²⁴, para

²⁴ Agradecemos la mención a Diego Escolar.

quien el peligro no solo lo representaban los prófugos, sino también «los salvajes de la Pampa que se hallan distribuidos en los establecimientos, en número ya considerable» (25/2/1879). El diario mendocino continúa mostrando su asombro porque «estos hombres, ignorantes de la localidad, hayan escapado hasta ahora á las pesquisiciones que han debido hacerse».

Aun así, se persistía en definir a la mano de obra indígena como un recurso fácilmente renovable. El 9 de febrero de 1879 *La Razón* anuncia la llegada en tren de una nueva partida «bastante considerable de estos prisioneros de la Pampa [...]. Inmediatamente han sido distribuidos a las personas que los habían pedido de antemano».

La revisión sistemática de fuentes periodísticas permite dar cuenta de un bache importante en la información provista por la prensa local, que suspende su atención en esta cuestión a partir de la llegada de Roca a la presidencia en 1880. Rosenzvaig (1986, pp. 114-121) atribuye esta disminución a una baja correspondiente al ritmo de envío de prisioneros a los ingenios tucumanos, y esta baja a la mengua de la intervención omnímoda del presidente Roca en los asuntos internos de la provincia, a partir de la asunción del gobernador Nougués en 1880. Sin embargo, cerca de 1885, reaparecen las noticias, ahora mayoritariamente en relación con familias provenientes del Chaco, y con la empresa de los Nougués en primer plano.

Si bien desde hacía décadas era un hecho común la presencia de *destinados* chaqueños en obrajes y en obras como la construcción de vías de ferrocarril,²⁵ la llegada masiva de familias «tobas y matacas» coincide dramáticamente con la intensificación de las campañas militares en la frontera

25 A mediados del siglo XIX se refuerza la frontera interior norte por medio de la instalación de fortines y el trazado de caminos, entre las tierras ya incorporadas a la ganadería en las actuales provincias de Santa Fe y Santiago del Estero y los territorios que el Estado reconocía de dominio indígena. A partir de 1870 comienza el corrimiento de fronteras, principalmente desde Santiago del Estero y Salta. Esto significó el desconocimiento por parte del Estado de los acuerdos previos, y el avance de columnas militares sobre los territorios indígenas (Mapelman y Musante, 2010; Giordano, 2005). «De este modo comienzan a sucederse las campañas militares de Napoleón Uriburu a principios de la década, de Manuel Obligado en 1879, Luis Fontana en 1880, Juan Solá en 1882, Francisco Bosch en 1883 y nuevamente Obligado y Rudecindo Ibazeta en 1883» (Mapelman y Musante, 2010). En julio de 1884 el presidente Roca inició una campaña más decisiva, comandada por Benjamín Victorica, que, aunque no logró cumplir los objetivos de anulación de la frontera interior, significó un importante impacto en términos de desestructuración de la sociedad indígena. Este hecho político disparó además importantes debates en los que se puso en cuestión la campaña a realizar junto con la que culminaba en los territorios del sur (Lenton, 2005).

norte a partir de 1884, tal como había ocurrido con los pampas y ranqueles ante el avance en la frontera sur.

En una carta a sus superiores, el general Benjamín Victorica unía la estrategia dirigida a sedentarizar desterritorializando, con la apelación al recurso económico representado por los «brazos» disponibles:²⁶

No dudo que esas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera como lo hacen algunas de ellas en las haciendas de Salta y Jujuy. Considero indispensable también adoptar un sistema adecuado para situarlos en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos que deben ocupar con sus familias a efectos de ir poco a poco modificando sus costumbres y civilizarlos. (Citado en Iñigo Carrera, 1984)

A pesar de su denunciado fracaso, puede percibirse la continuidad de la política de distribución: por ejemplo, el 27 de octubre de 1885, el diario *El Orden* anuncia la llegada por tren, y la entrega inmediata, de «132 indios entre hombres, mujeres y chicos, procedentes de la costa del Bermejo», sometidos tres meses atrás y destinados al establecimiento de los Nougués en San Pablo (uno de los ingenios que más pampas había recibido). Al día siguiente, *La Razón* describe el itinerario de los prisioneros, que fueron conducidos

desde el fortín Presidente Roca, situado en las costas del Bermejo en el Chaco Austral, [...] por la línea de fortines hasta el puerto Bermejo o Timbó, en donde los embarcaron [...]. En la marcha hasta el punto citado, emplearon doce días, andando casi todo a pie, y desde el puerto Bermejo hasta el Rosario de Santa Fe, 48 horas [...]. Los indios vienen para el ingenio de los Sres. Nougués Hermanos, por orden del Ministerio de la Guerra».

Al otro día, el mismo diario publica en tono de denuncia que el ingenio San Pablo recibió unos 130 «indios con sus familias», quienes luego de caminar durante 14 días hasta Rosario fueron embarcados en el tren «a culatazos» (*La Razón*, 29/10/1885). Tres días después, el 30 de octubre de 1885, el

26 Coincidientemente, como señalan Mapelman y Musante (2010), en esos años se fundan los principales ingenios azucareros fuera de Tucumán: Las Palmas (Chaco, 1882), La Esperanza (Jujuy, 1884), Ledesma (Jujuy, 1884), Formosa (Formosa, 1884), entre otros, y al mismo tiempo se tienden y desarrollan las principales líneas férreas que los conectan con las principales ciudades y permiten el traslado de la producción y de los obreros (veáse Trinchero, 2000).

diario *El Orden* explica que en Rosario están esperando ser trasladados en tren «300 indios más venidos del Chaco y destinados á varios industriales de esta provincia». Advierte el diario que «si así continúan las remesas, la provincia de Tucumán se ha de transformar pronto en Chaco».

La Razón acota que se trata de ciertos indios: «Tobas: las mujeres traían toda la cara rayada, la piel con listas azules a manera de las que se hacen los marineros. Vienen, igual que las anteriores, para el ingenio de los señores Nougués» (31/10/1885). Se registran también noticias de algunos accidentes fatales que podrían haber ocurrido en intentos de fuga, como la caída de una mujer con su hijo en brazos del tren que los trasladaba (*La Razón*, 28/12/1885).²⁷ Dos meses después, los diarios se ocuparían de la fuga masiva de más de cien de estos trabajadores.

No es un detalle menor el que los prisioneros provenientes del Chaco, a partir de 1885 fueron repartidos en los ingenios tucumanos en una relación directa entre el Estado Mayor del Ejército y/o el Ministerio de Guerra, y los establecimientos, sin intervención del gobierno provincial, según estableció un decreto firmado por Roca a fines de 1885 (reproducido en *El Orden*, 27/10/1885). Esto, que se cumplió a pesar de la protesta del gobernador tucumano Santiago Gallo (García Soriano, 1969, p.120), tuvo como consecuencia el aumento y la celeridad de los envíos, y el abandono de los únicos intentos de regularizar y controlar las condiciones de trabajo. El decreto determinaba además que los «indios y familias» serían repartidos desde la frontera a los obrajes e ingenios «y familias que los soliciten» en su totalidad, y aun los que no pudieran ser colocados debían ser trasladados a Rosario «para allí darles dirección al interior». Además, el mismo decreto anunciaba el fin a partir de enero de 1886 de «todo racionamiento de indios en las líneas militares», todo lo cual lleva a deducir que el objetivo era acabar de una vez con cualquier responsabilidad estatal en la sobrevivencia de los que habían sido reducidos en la frontera.

La primera fuga masiva, a principios de diciembre de 1885, correspondió al establecimiento Mercedes, de la familia Padilla. Varias partidas militares y policiales los persiguieron, y lograron cautivar a un total de veinte de los fugados (seis varones, nueve mujeres y cinco chicos), pero la resistencia de los «tobas», armados con lanzas y flechas, permitió que el resto se internara en los bosques vecinos y lograra huir (*El Orden*, 11 y 12/12/1885). El diario

27 El mismo diario publica al día siguiente: «Entre la tropa que ha llegado ahora vienen muchas mujeres y niños. Una de éstas con su hijo en brazos se ha caído o se ha arrojado del tren, creyendo tal vez poder encontrar su salvación en la fuga, y lo único que ha encontrado es la muerte» (*La Razón*, 29/10/1885). La referencia a los que llegan «ahora» sugiere que en las anteriores remesas de pampas a la zafra llegaba mayor proporción de varones, probablemente porque las «chinas y chinitos» quedaban en la ciudad.

La Razón informaba sobre la estrategia de la huida: «Los indios [...] se van costeando el río Grande al sud y en grupos, caminando solo de noche, y de día internándose en los espesos montes que hay a uno y otro lado del río» (*La Razón*, 15/12/1885).

Los episodios de las fugas pusieron en crisis las representaciones sociales acerca de los indígenas trabajadores, y revelaron las tensiones entre distintos grupos de opinión. En este caso, *El Orden* clamaba por la introducción en la provincia de «inmigrantes laboriosos e industriales, y no salvajes vagos y mal acostumbrados, que aunque aumenten el número aparente de brazos, disminuyen las garantías de la gente honrada, sin traer ninguna ventaja para los ingenios» (*El Orden*, 10/12/1885). En cambio, *La Razón* publicaba que «los sublevados fueron más de cien y parecen dispuestos a una defensa desesperada. [...] esa sublevación trae al ánimo muy serias reflexiones [...], porque nada se logrará con someter á los indios si quedan en pie las cauzas del alzamiento» (*La Razón*, 10/12/1885).

Dos años después, en diciembre de 1887, se produjo una nueva fuga masiva, esta vez en el ingenio San Pablo de los hermanos Nougués. Como los prófugos eran originarios del Chaco y se esperaba que se fugara hacia allá, la policía rastrilló el río Salí y los montes en esa dirección. También participaron del rastrillaje los peones de varios ingenios, cuyos dueños se unieron solidariamente para disuadir las fugas:

Hasta la fecha la Policía no ha podido dar con los indios que se fugaron del establecimiento de San Pablo que se han desparramado por todo el Oeste de la Provincia como un constante peligro para los propietarios. Se nos aseguró ayer que por los montes de Tafí Viejo está internada una cuadrilla de ellos (*El Orden*, 27/12/1887, AHT).

Días después se informaba que algunos habían sido aprehendidos, malamente heridos, especialmente algunos niños, pero unos 60 habrían encontrado la ruta al Chaco. Estos episodios repercutieron en la prensa porteña y dieron lugar a un intercambio de referencias cruzadas entre los diarios locales y *La Nación* de Buenos Aires: este último titulaba «Esclavos en Tucumán» una serie de notas en las que equiparaba la persecución policial de los evadidos con «esas grandes cacerías de esclavos huidos, organizadas por los feroces plantadores de la Nueva Inglaterra» (*La Nación*, 25/12/1887).

La Nación editorializó:

No sabemos en qué condiciones se encontraban reunidos en el ingenio de San Pablo los setenta indios fugitivos. Pero *no eran delincuentes*, puesto que no estaban en la cárcel, *ni prisioneros de guerra*, puesto que

trabajaban en un ingenio.²⁸ Eran simples jornaleros que, de grado o por fuerza, tomaban parte en las faenas del establecimiento. ¿Con qué derecho entonces, se les ha perseguido con gente armada, cuya consigna parece haber sido, rescatarlos o matarlos? ¿Qué ley coloca al indio en la condición de verdadero esclavo, cuya vida esté a merced absoluta de su amo? Lejos de existir tal ley, nuestra carta fundamental garante la libertad de todos los habitantes del territorio, y borra la palabra esclavo del código social de la república. Lo de Tucumán es, pues, un bárbaro atentado *contra la ley y contra la humanidad* (*La Nación*, reproducida en *El Orden*, 28/12/1887).²⁹

La respuesta del diario de Colombres a *La Nación* relacionó la infinita necesidad de brazos de la industria con la especulación financiera, la improvisación derivada de la fiebre del azúcar y la política local, en particular las «leyes restrictivas del derecho humano» y con que los dueños de algunos ingenios «eran adictos al derrocamiento de las autoridades legales» (*El Orden*, 29/12/1887).

En enero y febrero de 1888, mientras seguían publicándose en los diarios locales las noticias de los indios recapturados y detenidos en comisarías, también continuaban llegando contingentes de nuevos grupos chaqueños (García Soriano, 1969, p. 129). En general, los registros de fugas exitosas corresponden a grupos chaqueños, tal vez por la mayor cercanía con su territorio, con la excepción de los fugados del ingenio de Colombres, que probablemente fueran pampas por la época en que sucedió, y además, sugiere Depetris, pertenecerían al grupo de Peñaloza, y habrían sido muertos más tarde. Sin embargo, Pilar Pérez (2014) cita del *Buenos Aires Herald* del 13 de mayo de 1879: «Muchos de los indios enviados a Tucumán a expensas del gobierno escaparon a las pampas, algunos de ellos a pie».

En consonancia con esta apreciación, la memoria oral de algunas familias mapuche contiene hasta hoy el relato de personas que lograron volver al territorio, aun cuando su propio grupo familiar ya había desaparecido.³⁰

28 Es importante destacar estos conceptos para contrastarlos con los que expresará E. L. Holmberg a propósito de la fuga del ingenio San Juan, al año siguiente (ver más adelante).

29 *El Orden* publicaba con regularidad notas procedentes de *La Nación*, entre ellas toda la serie sobre las fugas en los ingenios.

30 Son más conocidos los episodios de las fugas de Pincén y de Feliciano Purrán de Martín García, en el caso del último relacionado con su escape a Chile, de donde se dice que retornó años después. En el caso de Pincén, como explican Nagy y Papazian en este libro, se hallaba preso por una acusación falsa después de haber sido invitado por Ataliva y Agustín Roca, hermanos del Presidente, a servir en sus estancias del

En todos los casos, fueron integradas en familias existentes, asignándoseles un nombre y un linaje. Los recuerdos del trabajo en el cañaveral quedaron ocultos en gran parte, probablemente debido a la dificultad de integrarlo en un relato verídico con los recursos simbólicos disponibles. En cambio, persisten claramente los nombres de los lugares de concentración y sometimiento previo: Choelé Choel, Martín García, Bragado.³¹

Aunque la atención a partir de 1885 se volcó a los nuevos prisioneros que llegaban del Chaco, la prensa tucumana seguía mencionando algunos episodios relacionados con los pampas traídos años atrás. Por ejemplo, el 20 de noviembre de 1886 el diario *El Orden* informaba sobre el ataque a un caballo por parte de unos «pampas dados para el servicio del sr. Nougués, donde los tienen a dieta todo el año». Por otra parte, *La Razón*, el 10 de agosto de 1885 publicó un aviso en el que se ofrecía gratificación a quien «dé noticias de una chinita pampa de 10 a 11 años de edad, llamada Florencia, que se extravió en la calle. Está avisada la Policía, en donde deben presentarla, o en casa del que suscribe: Juan Solá», aportando al registro de que en 1885 seguían estando las «chinitas» en las casas de familia. Mientras tanto, los mismos diarios seguían con atención la llegada de inmigrantes europeos destinados al tendido de vías de ferrocarril, los avances en la conquista de la Pampa y el Chaco, la mortalidad provocada en las ciudades tucumanas por la viruela, la fiebre tifoidea y la fiebre palúdica, y el trabajo infantil³² y la prostitución.

En cambio, el trabajo de los chicos pampas en casas de familia no es abordado en este registro. En realidad, no es abordado como trabajo, sino que su ocupación fue naturalizada como consecuencia del haber sido distribuidos. Su tratamiento público se realiza en tres momentos: cuando aparece la noticia de su llegada en contingentes de pampas y su distribución; cuando se informa las fugas y a veces su recaptura; y en relación con su vulnerabilidad a las epidemias.

oeste bonaerense, en situación de libertad relativa, y no se conoce a ciencia cierta si luego de fugarse y ser recapturado en Uruguay fue nuevamente solicitado y liberado, o no. Con Pincén se había escapado Yancamil, quien protagonizará un nuevo episodio muy difundido varios años después, que describiremos más adelante.

31 Entrevistas de Diana Lenton, *Lof Millaqueo y Lof Chiuquilihuin*, 2008, 2009 y 2010. Ver también el capítulo de Delrio y Malvestitti en este libro.

32 Por trabajo infantil se entiende la ocupación de chicos de aproximadamente 10 años, pedidos a través de avisos clasificados, para ayudar en comercios, y también para venta callejera y para conducción de carros, lo que generaba notas policiales de distinto tipo. El trabajo infantil en la industria azucarera en Tucumán recibirá especial atención por parte del diputado nacional Mario Bravo, cuando fundamente su proyecto de ley «reglamentaria del trabajo en la industria azucarera en toda la República», en 1913, que pasó al archivo sin éxito (Lenton, 2005).

Recordemos que, en diciembre de 1878, apenas iniciados los repartos, el diario *La Razón* informaba sucintamente: «Algunos de los indiecitos que han sido repartidos en las casas de familia han sido atacados de viruela» (*La Razón*, 20/12/1878). Esta noticia sugiere que la enfermedad les *atacó* en Tucumán.³³ En contraste, Asfoura (1979, p. 265) afirmaba, cien años después y sin citar fuentes, que la viruela asoló «nuevamente a la provincia a través de la importación de indígenas enfermos».³⁴

De nuestro relevamiento de actas bautismales en varias parroquias de la capital tucumana y de la diócesis de Concepción³⁵ surge como hipótesis que los bautismos se realizaban principalmente a los pampas que entraían en el servicio doméstico en hogares, a diferencia de los que fueron enviados a los ingenios. Por otra parte, el sacramento del bautismo está más representado que los de matrimonio y defunción en relación a la variable indígena. Podemos aventurar que esto se debe tal vez a la rápida

33 Pérez Zavala sugiere que los ranqueles que se enviaron a Río Cuarto no estaban enfermos de viruela, ya que el registro de la enfermedad es más tardío. En cambio, los que quedaron en Sarmiento y Villa Mercedes fueron asolados por esta enfermedad. Curiosamente, algunas defunciones en la Frontera Sur remiten a indígenas «del Chaco», que revestían la condición de soldados (2012, p. 14).

34 Según Asfoura (1979, p.265), la política de reparto de indios «no fue tan solo pernicioso para ellos sino para la misma sociedad tucumana tanto en el campo sanitario, laboral como social». Una publicación reciente del Museo Roca nos muestra que esta teoría sigue vigente, aunque el cinismo del relato en general opaca el simple dato de la causalidad de la epidemia: «El mayor problema del Ministro de la Guerra era qué hacer con el indígena. Los ensayos que Roca hiciera en la frontera de Córdoba y San Luis lo habían convencido de la oportunidad de la colonización por el indígena, para transformarlo en propietario y agricultor. Esperaba que “una gradual aunque lenta transformación se opere en el carácter y en los instintos mismos del indio, que, al cabo de cierto tiempo, ponga a sus descendientes en condiciones de adoptar sin restricciones las prédicas de la vida civilizada”. También se había dispuesto que todos los indios debían ser puestos a disposición del Defensor Nacional de Pobres e Incapaces, considerándolos así por su estado de ignorancia y hasta que pudieran velar por sí mismos. El indio debía ser ocupado mediante un contrato en el que se estipularan las obligaciones de educarlos, alimentarlos, vestirlos, respetar los vínculos de familia y fijarle un salario proporcional a los beneficios que preste (decreto 11316). Se repartieron así entre familias que debían ocuparse de su evangelización, adultos o niños *con permiso de sus padres*. Incluso se hizo la prueba de enviarlos a Tucumán a trabajar por un salario, parte del cual debería depositárseles para el futuro, pero *con tanta mala suerte*, que enfermaron de viruela y *produjeron un brote epidémico*» (Rato de Sambucetti y Garrido, 2010, p.46). Es de esperar que el Museo Roca tendrá documentación que sustente la tesis de que los padres autorizaban la apropiación de sus hijos por parte de la sociedad decente que de esta manera arriesgaba su salud.

35 La que abarcaba, en ese entonces, toda la zona cañera.

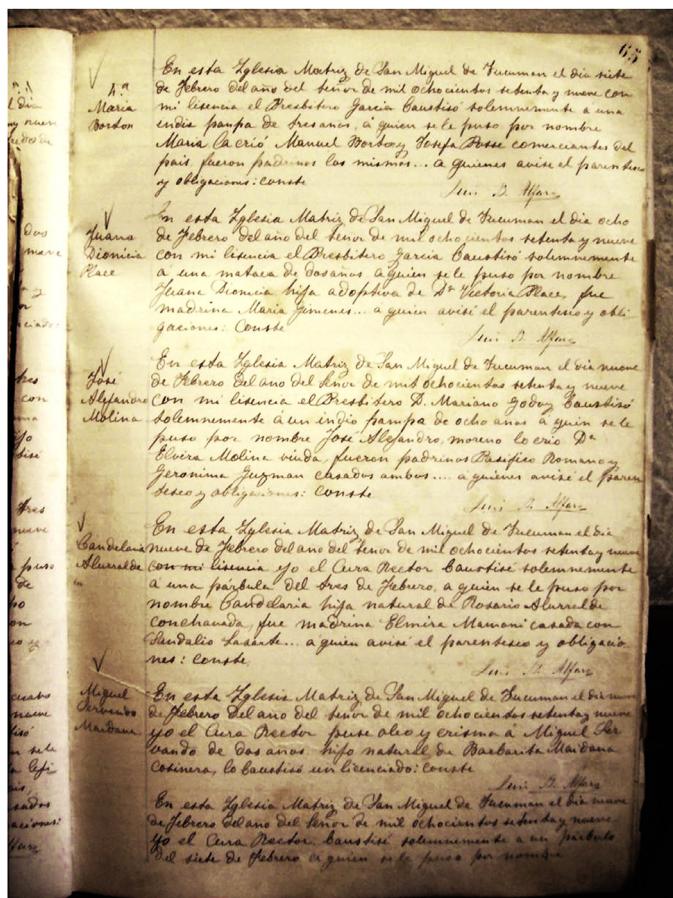
desaparición de los prisioneros en la ciudad o a que en las actas de los últimos no se acostumbró consignar procedencia. En el caso de las defunciones, la prensa recoge la queja del personal médico de que ante la epidemia de viruela, los patrones abandonan a los sirvientes agonizantes (sin especificación étnica) en el hospital para que el mismo cargue con los gastos de entierro, por lo cual es probable que no se anoten esos casos en las actas parroquiales (*El Orden*, julio 1885).

Pérez Zavala (2012, p. 10) sugiere, para los registros parroquiales de Río Cuarto, que estos no dan cuenta de la totalidad de los indígenas trasladados porque los franciscanos solo bautizaban a los niños, quedando pospuesta su administración a los adultos hasta que fueran catequizados, excepto que se hallaran en peligro de muerte. Como nos advierte también esta investigadora a partir del relato de un fraile franciscano, muchos niños eran «dados» en la misma frontera sur y antes de ser bautizados, «especialmente á los oficiales de la Division, pues había una especie de fanatismo para tener criaturas indias» (2012, p. 13). Estos niños eran los que luego serían bautizados en ciudades como San Miguel de Tucumán. Sin embargo, el procedimiento ideal para los niños era el bautismo en el lugar de concentración, por lo cual estos registros no se hallan en el lugar de destino, quedando subrepresentada la cantidad de niños ingresados en las casas de familia, en su mayoría ya «cristianados». Esta podría ser la razón por la cual, pese a la masividad de los envíos que sugieren los archivos relevados, las actas bautismales en la capital tucumana son relativamente escasas y acotadas a edades tempranas. En cambio, no explica la total ausencia de bautismos de indígenas en la parroquia de Concepción, localizada en la zona cañera. También es notable la baja proporción de bautismos de tobas y matacos, a pesar de su llegada masiva a partir de 1885, precisamente porque su destino no era el servicio doméstico sino el ingenio.

Las actas bautismales (figura 6) brindan una rica información en cuanto a los apropiadores de chicos. Por el contrario, en la totalidad de los casos la información sobre el nombre propio, el lugar y pueblo de origen y la familia del bautizado se ocultan. La fórmula clásica es «bauticé y puse óleo y crisma a un párvulo de... años (indio pampa), lo cría Fulano de Tal, a quien puse por nombre..., y fueron padrinos... y..., vecinos de esta ciudad». En el margen se coloca el nombre cristiano del bautizado con el apellido del apropiador, y a veces se explicita «indio», «indio pampa» o «nacionalidad: patagonia». Además de la total indiferencia por registrar la identidad personal y familiar del bautizado, que obviamente es parte de una política de desaparición –aunque se registra solo el dato identitario que permite separar al individuo respecto de su familia blanca y propietaria–, hay algunas constantes para destacar.

La mayoría de las actas se labra a partir del 15 de diciembre de 1878, que podemos presumir entonces como fecha de llegada y reparto del primer contingente masivo de pampas, y se van diluyendo hacia fines de 1880. Esta concentración contrasta con las actas relevadas del período 1876-1878, en las que periódicamente aparecían bautismos de «hijos de infieles» o «indios» y en un caso una «mataca» de 8 años, criada en una familia de la ciudad. En algunos casos aparecían bautismos de hijos de «indios vecinos de la localidad» de Yerbabuena, o Tafí Viejo, por ejemplo. Pero la diferencia no solo cuantitativa sino también cualitativa de las actas a partir de fines de 1878 confirma que se trata de un fenómeno diferente.

Figura 6. Facsímil de acta bautismal, San Miguel de Tucumán



Fuente: Fotografía de los autores.

Los bautismos de párvulos y adultos pampas se inician el 8 de noviembre de 1878, cuatro días después de la fecha de la carta de Roca a Martínez Muñecas, pero 28 días antes de que los diarios informaran que las familias estaban por llegar a San Miguel. En efecto, el 8 de noviembre se bautiza a una niña de 2 años de edad, de la que se registra solo el nombre que se le impone (Dolores del Carmen) y el de sus padrinos, sin dejar información siquiera sobre si tales padrinos son también quienes la tienen en su casa. Este registro llama la atención no solo porque queda como una intervención aislada y anticipada al resto, sino también por la economía del documento, que contrasta con los siguientes bautismos de pampas a partir del 15 de diciembre. La anticipación de su llegada confirma que ya existiría un circuito paralelo de entrega de niños a familias tucumanas, iniciado con anterioridad al envío de familias a la zafra.

Los etnónimos con los que se identifica a estos niños y adultos distribuidos son: india/o, india/o pampa, pampa, india/o de nacionalidad patagonia, infiel, hijo/a de indio/a, algún que otro chiriguana/o o mataca/o y a menudo, prescindiendo del etnónimo, se lo reemplaza por una referencia a su estado: reducido/a. Para el resto,³⁶ en lugar de etnónimos se utilizan adjetivos aparentemente descriptivos como blanca/o, morena/o, negra/o, del país, vecino/a de esta ciudad/curato, reforzando a veces su implicancia de clase con alguna indicación como propietario, casada con, sirvienta, lavandera, cocinera, planchadora, jornalera/o, peón, comerciante, labrador, presbítero. Los indios no tienen ocupación ni profesión, excepto en los pocos casos de habitantes de la zona, padres de bautizados.

Otro rasgo común de las actas a partir de 1878 es que se trata en la gran mayoría de niños de ambos sexos entre los 2 y los 7 años, probablemente porque era la edad preferida para quienes seleccionaban para el ámbito doméstico. También aparecen algunos recién nacidos, lo que sugiere que habrían nacido en los lugares de distribución. Aun así, los nombres de las madres no se proporcionan, salvo en muy raras ocasiones. Entre estas, se encuentra la consignación del nombre de «María Ibarra, india» al bautizarse su hija Francisca María Ibarra. Es un caso especial, ya que se otorga un apellido que no es el de los padrinos de la niña, y en cambio no se mencionan personas a cargo (posiblemente los mismos padrinos); tampoco especifica si en este caso se trata de mujeres pampas. De manera similar, los hermanitos Ana de Jesús y Rodolfo de Jesús, de 2 años y 4 días respectivamente, aparecen como hijos naturales de Petrona de Toledo, definida como «infiel», con padrinos de distinto apellido y sin personas a cargo. Más específico es el caso de Ángel Miguel López, «hijo natural de Carmela

³⁶ Incluyendo las actas en las que no intervienen actores indígenas, es decir, para la generalidad de los bautismos en ese tiempo y lugar.

López, sirvienta india». En estos casos hubo un bautismo previo en algún lugar, que le dio el apellido a estas madres que aparecen luego en las actas de sus hijos. José Abram Ramsay, de 7 años, es clasificado como «hijo de infieles», cuyos nombres no aparecen, pero se consigna que están (los padres) a cargo de la señora Juana Ramsay.

En algunos casos, la relación de parentesco queda apenas sugerida por la convivencia de distintas generaciones bajo el mismo techo. Por ejemplo, se dice que Diego Santillán y su esposa apadrinan en el lapso de nueve días a tres «índios pampas»: Clara, de 30 años, quien está «a su cargo»; y dos niños, Pascual, de 10 años, y Carmen Cayetana, de 9 días,³⁷ a quienes «crían». Sin embargo, aunque nos tiente pensar que se trata de un mismo grupo familiar, no tenemos prueba excluyente de ello.

Un par de «índias pampas» jóvenes adultas resultan estar a cargo de hombres de la Iglesia: María Micaela, de 20 años de edad, que está «a cargo del Presbítero Federico Berasaluce», y Mauricia del Carmen Cabrera, de «nacionalidad Patagonia» y 30 años de edad, bautizada por su propio padrino, el presbítero Pedro Lobo.

Tardíamente, el 31 de enero de 1884 es bautizada en la catedral Rosa Mansilla, de 8 años, «índia pampa, hija de José Mansilla y de Petrona Quiroga, él infiel, ella cristiana, vecinos de los Aguirres; fue madrina Marcelina Aguirre casada con Pablo Roja, vecinos del mismo lugar». En el margen izquierdo, dice: «Rosa, india pampa. Nacionalidad de los padres él indio pampa, ella cristiana, profesión jornaleros». Es decir, se trata de jornaleros libres, o al menos no sometidos al mismo régimen de los que van a los ingenios, de allí el trato diferente en cuanto a la preservación del nombre de los padres.

Son muy escasos los varones adultos registrados en las actas bautismales, y en todos los casos residen en casas de «vecinos». No hay bautismos de ancianos ni ancianas. Las personas «a cargo» o que «los crían» aparecen como «vecinos» y se presumen propietarios, aunque en algunos contados casos se proporciona información de su modo de vida que delata pertenencia a la clase trabajadora: confitero, lavandera, etcétera. Al contrastar con las actas bautismales de los mismos libros parroquiales en los casos en que no se trata de chicos indígenas, se confirma que la información de la ocupación se brinda solamente en los casos en que los padres no pertenecen a clases acomodadas, y especialmente para las mujeres, cuando el bautizado es «hijo natural» de ella, y en tales casos no se proporciona de ningún modo

³⁷ Es decir, Carmen Cayetana nació el mismo día en que era bautizada Clara (cuyo bautismo, si efectivamente es la madre, podría haber sido acelerado ante los peligros del puerperio).

el nombre del padre.³⁸ No se consignan ocupaciones cuando las personas a cargo o padrinos son de clases propietarias. Por lo tanto, también puede suponerse que en los casos que nos interesan, la mayoría de los que tienen chicos indígenas a cargo son de clase acomodada, aunque también se extiende esta situación a algunos hogares de clase trabajadora. Las expresiones utilizadas para definir esta relación son: «lo/a cría», «está a cargo de» y, en muy pocos casos, «adoptado por» o «hija/o adoptiva/o».

Las actas de defunción también tienen vacíos significativos de información. Por ejemplo, el 17 de febrero de 1879, en medio de una impresionante seguidilla de defunciones por viruela, se registra la del «párvulo N., indio pampa bautizado de ocho años de edad, en poder de D. Juan Selada». El acta hace referencia al entierro «en esta Iglesia Matriz» del niño, pero no de su nombre completo que debería estar disponible, por haber sido bautizado, y porque está presente el señor Selada. Es posible que se trate de uno de los niños bautizados en la frontera antes de su distribución, y que no se conozca el «nombre cristiano» otorgado en el sacramento.

Si bien en muchas actas bautismales aparece el apellido de la familia receptora como otorgado al niño (en la margen izquierda del acta), en las actas de defunción los pampas mueren sin apellido: «murió de inflamación Jacinto, de los pampas bautizados, de 4 meses de edad, en poder de Julián Navarro». Y en el margen izquierdo, donde se anota nombre y apellido del difunto, solo dice «Jacinto, indio pampa». También llama la atención en las actas de defunción la utilización de la expresión «en poder de», que no aparece en las actas bautismales.

La escasez de actas de defunción de indígenas puede tener que ver con el destino de los enfermos que denunciaba el diario anteriormente mencionado. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que las llamadas actas de defunción no pretenden documentar el hecho biológico y social de la muerte, sino apenas la ejecución de los rituales católicos correspondientes. En consecuencia, todas las muertes que hayan ocurrido fuera del circuito

38 Aunque no es el lugar para esta discusión, vale anotar que la invisibilización que denunciamos respecto de los orígenes y características de los indígenas distribuidos se replica para las clases trabajadoras de la ciudad al coincidir con el silenciamiento del nombre del padre en los casos de bautizandos que no son hijos «legítimos» sino «naturales», de los que se consigna solo el nombre de la madre, fatalmente «del país» o en menor proporción «morena» o «negra», y que son absoluta mayoría en los casos de madres trabajadoras. Como sucede con los pampas, también en el sector menos privilegiado de los «cristianos» el bautismo es el sacramento claramente predominante, mientras el matrimonio es mucho más esquivo, lo que exhibe consecuencias no solo en la escasez relativa de actas matrimoniales sino también sobre la calidad de la información en las actas bautismales de la generación siguiente.

parroquial probablemente no se consignen. Además de que como ya expresamos, a diferencia de los libros bautismales, los de defunciones son parclos en anotaciones. Solo en una ocasión, en uno de los dos casos de «indios chiriguanos» adultos bautizados, aparece una anotación al margen que da cuenta de que «se casó en esta el 11 de octubre de 1943 con Jacinta Ramírez». No hay anotaciones similares en las actas de pampas bautizados.

La Sociedad de Beneficencia no tuvo en los repartos en Tucumán el rol que se le adjudicó a su par en Buenos Aires (Mases, 2002). Al hecho de la probada intervención directa de las Fuerzas Armadas en los trasladados y distribución de los indígenas destinados a los ingenios, se suma la ausencia total de referencias a esta actividad en las actas de dicha Sociedad. Desde 1877 y hasta 1910, estas actas, que revisamos exhaustivamente,³⁹ dan cuenta de su actividad en el hospital y el lazareto y de su mayor conexión con las autoridades civiles que con la Iglesia, pero no hacen mención a ubicación ni atención de indígenas. En algunas ocasiones se menciona que han derivado «huérfanos» a la Sociedad San Vicente de Paul, que se encarga de los menores, porque los que se encargaban de su crianza los han abandonado, pero no hay datos que permitan conocer si son pampas. Ambas Sociedades están obviamente relacionadas con los propietarios de ingenios, como puede verse en las nóminas de los consejos directivos y de los eventuales benefactores, pero no hay pistas de otra clase de articulación.

Infinitamente hemos buscado imágenes de trasladados, repartos o concentración de pampas en Tucumán en los archivos provinciales y nacionales.⁴⁰ Una publicación de principios del siglo XX reproduce una imagen (figura 7) de un hombre y una mujer jóvenes, con el torso desnudo al estilo de las fotografías exóticas de la época (Masotta, 2005) frente a un cañaveral. El epígrafe dice:

Proles pampeanas. Indios peones del Ingenio La Esperanza,⁴¹ donde han nacido. Descendientes de los prisioneros traídos por el general

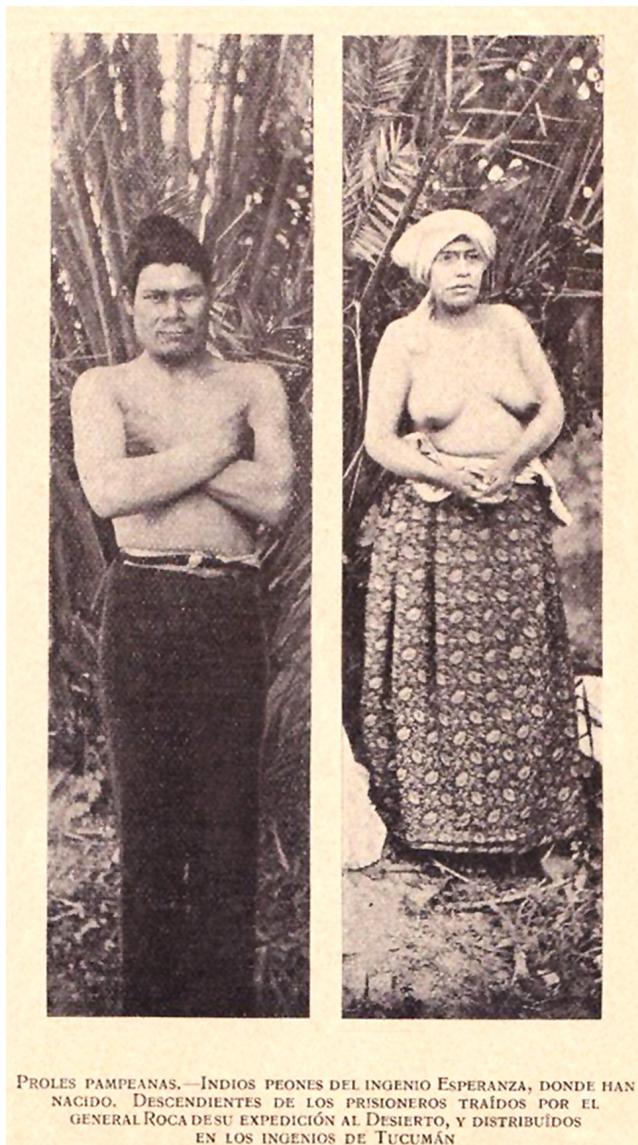
39 Agradecemos a Cecilia Gargiulo (ISES) su colaboración para la localización de fuentes de la Sociedad de Beneficencia.

40 A diferencia de las abundantes y difundidas postales de trabajadores provenientes del Chaco en ingenios tucumanos, salteños o jujieños, a menudo erróneamente publicadas como de «indios pampas». Y a diferencia de algunas escasas fotografías individuales de niños criados en casas de familia en Buenos Aires, de las cuales «Diamiana» es la más difundida (Arenas, 2011).

41 El ingenio La Esperanza pertenecía a la familia Posse. Ataliva Posse presidía la comisión de empresarios formada en diciembre de 1878 para regular el trabajo de los pampas. Ramón y José Posse estaban entre los empresarios que respondieron a las primeras ofertas del Ministerio de Guerra.

Roca en su expedición al desierto, y distribuidos en los ingenios de Tucumán. (Bernárdez, 1904, p. 5)

Figura 7. Fotografía de supuestos descendientes de «pampas» en Tucumán



PROLES PAMPEANAS.—INDIOS PEONES DEL INGENIO ESPERANZA, DONDE HAN NACIDO, DESCENDIENTES DE LOS PRISIONEROS TRAÍDOS POR EL GENERAL ROCA DESU EXPEDICIÓN AL DESIERTO, Y DISTRIBUIDOS EN LOS INGENIOS DE TUCUMÁN

Fuente: Bernárdez (1904, p. 5).

Dejando en suspenso todo análisis de contenido de la imagen,⁴² el epígrafe sugiere por un lado, la existencia de una «prole», aun cuando fuese mínima, que desmentiría el acabamiento afirmado por Asfoura y García Soriano; también, que esa «prole» seguía, una generación después, atada al cañaveral.

Sin embargo, la impresión más general, como mencionamos más arriba, no es la de la persistencia de una descendencia pampa en Tucumán, sino la de su desaparición. La prensa y la escasa bibliografía sobre el tema expresan distintas valoraciones de un hecho que pareciera constatado, que es la de una presencia que fue efímera, que se habría evaporado rápidamente y solo habría traído perjuicios. Esta impresión de la prensa coincide con la que nos dejó la revisión de las actas bautismales y su cotejo imposible con actas matrimoniales o de defunción.

La Razón (29/10/1985) reflexionaba:

¿Cuántos indios quedan en los ingenios de los que se repartieron en años anteriores? Casi ninguno. Los que no han perecido en el rudo trabajo a cuyo peso no están acostumbrados, han huido tomando otra vez el camino del desierto. Largas y dolorosas historias se han referido de la permanencia de los salvajes entre nosotros, hasta que la desaparición de todos ellos ha terminado su martirio.

Pampas en Misiones

Si los indios no han huido, tarde o temprano lo harán
porque es lógico que así procedan...
Holmberg (1887, p.54).

Entre 1882 y 1891, el coronel Rudecindo Roca,⁴³ veterano de la Campaña al Desierto (y protagonista en 1878 de la mencionada Matanza del Cuadril en las cercanías de Villa Mercedes) se desempeñó como gobernador del recientemente creado Territorio Nacional de Misiones. En 1884 instaló el ingenio azucarero San Juan, de su propiedad, cerca de la actual localidad de Santa Ana. El ingenio tenía vocación imperial: muy extenso, con gran

42 Aunque no es nuestro objetivo establecer un criterio de veracidad de la fotografía, vale la pena aclarar que la misma se corresponde a grandes rasgos, con otras imágenes similares de trabajadores chaquenses en los ingenios, por lo que manifestamos nuestra reserva acerca de la pertenencia de los protagonistas de esta a un grupo pampa.

43 Hacia el final de su vida, casi contemporáneamente a los sucesos que aquí relatamos, R. Roca recibió el ascenso al grado de General.

variedad de establecimientos destinados a su autoabastecimiento: panadería, ladrillería, herrerías, etcétera. Sin embargo, el emprendimiento fracasó y hoy una parte de sus instalaciones está incluida en la reserva natural Campo San Juan, otra parte fue loteada y es un área semiurbana, y una tercera está cubierta por la selva.

Aunque cierto saber popular le adjudica a Rudecindo Roca la introducción de la explotación azucarera en Misiones, otros autores demuestran que esta industria ya existía en el territorio, desde antes de su federalización, aunque sin la incidencia que la misma tenía en el NOA (Gutiérrez y otros, 2014).

La diferencia con otros establecimientos de sus dimensiones es que el San Juan apostó a la reducción de los costos de producción al reemplazar la mayor parte del traslado ferroviario por el fluvial y especialmente, al suplir la mano de obra estable por prisioneros indígenas pampeanos y chaqueños. En realidad, y como ocurriera con los ingenios tucumanos, la provisión de mano de obra esclava era un beneficio no tanto por la cuestión del salario (que como es sabido, en el caso de peones libres se agotaba en el endeudamiento del peón y su familia durante los meses de trabajo) sino porque su captura, traslado y disciplinamiento quedaban a cargo del Estado nacional.⁴⁴

44 Gutiérrez y otros (2014), denuncian un origen fraudulento para la operación de compra de los terrenos sobre los que se asentó el ingenio San Juan, en el contexto de la federalización de Misiones y de la Ley de Tierras de la Legislatura correntina de julio de 1881, que distribuyó 2 765 000 hectáreas del territorio misionero entre 38 personas allegadas al Ejército, en vísperas del traspaso del territorio a la jurisdicción nacional. De esta manera, Rudecindo Roca se apropió de un latifundio, el Campo San Juan, que llegaba a sumar el triple de superficie que la actual reserva privada San Juan, que ocupa 5160 hectáreas y se extiende sobre el Paraná, entre los ríos Santa Ana y San Juan y la RN 12. Dado que los informes oficiales establecían la baja calidad de estas tierras tanto para agricultura como para pastura, Gutiérrez y otros (2014) también sugieren que la apropiación de las mismas tuvo más que ver con el juego geopolítico y especulativo de la familia Roca y sus aliados en el período de su hegemonía a nivel nacional, a lo que podríamos agregar que se decidió convertirlo en ingenio azucarero por las ventajas que mencionamos más arriba. Más aun, los mismos autores describen la denuncia por defraudación al fisco que se hiciera contra Rudecindo Roca en abril de 1888, por la utilización de materiales de construcción y trabajadores de la gobernación en su propiedad particular (Gutiérrez y otros, 2010, p. 12). A su muerte, la sucesión de Rudecindo Roca incluía 40 000 hectáreas en Candelaria y 52 500 en Alto Paraná, en el Territorio de Misiones; 80 000 hectáreas en el Territorio de La Pampa; 8 000 hectáreas en Río Negro; 300 hectáreas en Morón –que sus herederos donaron para la formación de Campo de Mayo–; además de varias manzanas y lotes urbanos en las ciudades de Córdoba, Buenos Aires y Posadas (Luna, 2005, p. 492).

En su relato de viaje por el Alto Paraná, el naturalista Eduardo L. Holmberg especifica que para 1885 ya son más de cien los «pampas o araucanos» trabajando en el ingenio de R. Roca, «indios cautivos que habían llevado de la Isla Martín García, [...] que procedían seguramente de las conquistas australes» (Holmberg, 1887, pp. 340-341).

En las páginas que siguen, indagaremos en las características del ingenio San Juan a través de las descripciones de visitantes contemporáneos, y focalizaremos en las condiciones de existencia y en el origen de los trabajadores indígenas, especialmente a través de lo que revelan las crónicas de las fugas protagonizadas por los mismos.⁴⁵ En 1887 este ingenio se hallaba en pleno funcionamiento, y era *vox populi* el origen indígena y la condición esclava de su personal, tal como documenta el viajero Adolphe Bourgoing (1894), en el relato de su expedición en busca de objetos pertenecientes a las antiguas instalaciones jesuíticas para el museo de La Plata y para su colección particular. En los inicios de su trayecto fluvial por el Paraná desde Posadas hacia el antiguo pueblo de Trinidad, relata que

teníamos á la vista el gran ingenio azucarero del General Roca, con sus plantaciones de caña de azúcar, y los amplios galpones donde se aloja el peonaje compuesto de indios pampas, tehuelches ó chaqueños, en su mayor parte tomados en diversas expediciones militares hechas á sus respectivos territorios. Veíamoslos diseminados en los alrededores del establecimiento ocupados en diversas faenas. (Bourgoing, 1894, p. 429)

Bourgoing también observa que, a lo largo de la porción misionera del Alto Paraná, las únicas embarcaciones de porte considerable que suelen navegarlo son el vapor de carga Caramá que carga yerba mate en Tacurú Pucú sobre la costa paraguaya, «un vaporcito guarda-costas y otro de propiedad del General Roca» (p. 424).

Emilio Daireaux nos brinda una descripción del personal indígena del ingenio San Juan en 1888, coincidente a grandes rasgos con las observaciones que ya mencionamos para los ingenios tucumanos:

45 En Santa Ana relevamos los archivos existentes en la Biblioteca Pública. En el Archivo de la Gobernación en Posadas accedimos a la copia del expediente del proceso abierto por el Juez de Paz de Santa Ana en 1888, con ayuda de un trabajo exploratorio del periodista Julio Cantero. Revisamos las colecciones del diario *El Territorio*. Recorrimos parte de las antiguas locaciones del Ingenio San Juan, hoy cubiertas por la selva. Contamos con documentación referente a la isla Martín García brindada por Mariano Nagy y Alexis Papazian, así como con datos provistos por Pilar Pérez sobre la relación entre R. Roca y la distribución de prisioneros desde Valcheta.

La caña se recoge como hermos visto en Tucumán, empleándose para ello indios procedentes de las pampas después de la sumisión de esta región en 1880. Levantan ahí sus tiendas como lo hacían en el desierto, sin que el contacto de la civilización haya modificado ni sus costumbres ni su manera de construir; solo se han expatriado bajo el sol más ardiente de las Misiones continuando viviendo como en el llano frío del sur. Los Pampas se encuentran mezclados con algunos indios tobas llevados del Chaco, pero todos esos *débiles brazos de hombres inválidos* no producen esfuerzos superiores al de los niños. Así se necesitan ochenta para que hagan apenas el trabajo de diez. (Citado en Gutiérrez y otros, 2014)

Llama la atención esta observación, bastante recurrente, de la debilidad de los pampas para el trabajo agrícola, que contrasta con los enunciados sobre su fiereza guerrera y su excelente adaptación al medio, que justifica que se los prefiera a los inmigrantes europeos. Cabría pensar en una estrategia de boicot por parte de los trabajadores pampas, sin desmerecer que también la documentación disponible informa sobre la presencia de inválidos y ancianos entre ellos.⁴⁶

En 1886 el gobernador solicitó, y obtuvo, que se le diera una cantidad indefinida de familias para el trabajo en sus propiedades. Una nota fechada el 4 de febrero de 1886 por el Estado Mayor de la Armada le comunica al comandante de la isla Martín García «que se ha resuelto sean entregados al Sr. Gobernador del Territorio de Misiones, Coronel Don Rudecindo Roca, *los indios con sus familias* que se encuentren en la isla de Martín García y que han revistado hasta el momento en calidad de indios presos», y que se envíe con ellos a «10 hombres y un oficial para custodia de los indios y sus familias». Se especifica que van a ser desembarcados en el puerto de Corrientes y allí el gobernador Roca se encargará de su traslado, y que los acompañará un oficial del Primer Batallón del regimiento a cargo de R. Roca. Unos días después, el mismo comandante que firma esa disposición, Mariano Cordero, solicita la lista de nombres de los indios que se embarcaron; lamentablemente, tal listado no está en los archivos (M. Nagy y A. Papazian, comunicación personal).

La indefinición en el número de personas que serían enviadas a Misiones, tanto en el pedido como en la respuesta, sugiere la entrega de «todos los disponibles». Esto podría tener relación con la influencia específica de Rudecindo Roca durante la presidencia de su hermano; sin embargo, es más probable que guarde relación con la situación de relativo vaciamiento

46 Por ejemplo, en el sumario del 24/6/1888, que analizaremos más adelante, se menciona un grupo de dieciocho «entre ancianos e inválidos por enfermedades crónicas, que por consiguiente no prestaban ningún servicio», entre ellos, Melideo.

del campo, a medida que las remesas de prisioneros desde la frontera fueron disminuyendo en proporción a las salidas de grupos o individuos en respuesta a diferentes pedidos. También debe recordarse que a partir del decreto presidencial de fines de 1885, los prisioneros del Chaco eran distribuidos directamente desde la frontera hacia Tucumán o Rosario, por lo cual, ya no quedaba una población tan considerable en la isla, sumado al giro en la voluntad del gobierno que ya comentamos, de liberarse de la cuestión de los indios reducidos.

En 1888 Rudecindo Roca aún necesitaba aumentar su personal. El Estado le proveía generosamente de mano de obra y seguridad, y además se haría cargo de los costos de transporte. Una carta enviada por Lorenzo Vintter desde la 2^a División del Ejército al ministro de Guerra y Marina, general Eduardo Racedo, el 18 de abril de ese año, argumentaba que

Como el Señor General Roca Gobernador de Misiones ha manifestado que podría dar colocación a un número de familias indígenas de las que existen en el Río Negro, y siendo conveniente ésto como anteriormente hé significado en notas y memorias que he pasado á ese ministerio. Si V.E. creyera conveniente se servirá autorizarme para hacer la entrega de las familias que el Señor General solicita.

Enseguida, Racedo deriva el pedido al ministro del Interior, Eduardo Wilde, y este responde el 2 de mayo que

diríjase nota al Sr. Gobernador del Río Negro para que haga la entrega de *las familias indígenas que se encuentran sin ocupación* al Sr. Gobernador del Territorio de Misiones, el cual queda autorizado para hacer los gastos de traslación de dichas familias.⁴⁷

Aunque las cartas mencionadas se refieren al envío de «familias» (y esto es convalidado por el expediente de la fuga de 1888 al que haremos referencia), no hay registros de bautismos locales como los hallados en las parroquias de la capital tucumana. Esto confirma nuestra hipótesis acerca del tratamiento diferencial entre indígenas destinados al servicio doméstico o a la zafra.

La prensa consignó que

El Coronel Roca trajo desde el sur a 500 indios pampas, tomados de la Guerra del Desierto y en la que intervino como edecán de su hermano, el General Julio A. Roca. Ese grupo de prisioneros constituyó una nota

47 Agradecemos a Pilar Pérez la indicación sobre estos documentos.

pintoresca en Posadas, pues permanecieron varios días en el pueblo antes de ser trasladados al Alto Paraná para los trabajos de referencia. Estuvieron *agolpados* en la casa que Roca había hecho construir en Bolívar y San Lorenzo. (*El Territorio*, 2/6/1945, citado en Cambas y Ferrier, 1991)

Más allá de los gastos autorizados por el Ministerio, y que confirman el uso de recursos estatales para la ganancia privada, es probable que Rudecindo Roca haya trasladado a los indígenas destinados en su propio barco desde Posadas hasta el puerto de Santa Ana, ya que como dijimos, es uno de los únicos que navegaba el Alto Paraná en esos días.⁴⁸

Rudecindo Roca vendió el ingenio a la familia Bemberg antes de la crisis generalizada de la industria en la década de 1890 (Rosenzvaig, 1986).⁴⁹ Sin embargo, por aproximadamente una década la mano de obra conservó su composición preferencial con mano de obra «destinada», aun cuando el origen de los indígenas cambió sustancialmente.

Juan B. Ambrosetti describe en su viaje al Territorio de Misiones en 1891:

el puerto de Santa Ana donde está el ingenio de azúcar *que fue* del Gral. Rudecindo Roca; del antiguo pueblo jesuita ya no existe nada; el gobierno nacional ha fundado una colonia allí que cuenta hoy con más de 200 familias. Sobre la costa y alrededor del ingenio de azúcar, se ven inmensas plantaciones de caña que cubren el terreno ondulado hasta perderse de vista. El edificio que se destaca en medio de ellas es de material y elegante construcción; se ve también una red de ferrocarril portátil que se interna en los cañaverales. (Ambrosetti, 2008 [1893], p. 127)

Al año siguiente, en su segundo viaje, Ambrosetti vuelve a referirse al

ingenio azucarero de mayor importancia, fundado por [...] Roca. Desde el vapor se divisan los grandes edificios de material, con sus altas chimeneas que se levantan como contraste al lado de las chozas, o mejor ramadas miserables de los indios chaqueños, tobas y matacos que allí trabajan. (Ambrosetti, 2008 [1894], p. 181)

Y dos años más tarde:

La propiedad del ingenio abarca unas tres leguas con un frente de diez kilómetros sobre el río Paraná. [...] La plantación de caña ocupa una

48 Tal vez, esto posibilitó a los líderes «pampas» familiarizarse con el manejo del barco, como veremos más adelante.

49 Roca dejó de ser gobernador de Misiones en abril de 1891 y falleció en 1903.

extensión de 200 hectáreas, y está cruzada en gran parte por la vía del ferrocarril, que recorre un trayecto de ocho kilómetros [...]. El ingenio [...] se eleva cerca de la costa del río, coronada por su alta chimenea [...]. Alrededor del ingenio, por todo se hallan esparcidos los ranchos de los trabajadores, y a un lado como formando un barrio especial, agrupadas, se encuentran las chozas de los indios tobas y matacos que desde hace tiempo viven allí. [...] Para elaborar toda esta producción, el ingenio emplea término medio 300 personas, y la caña es transportada del cañaveral a los trapiches por el ferrocarril, que posee 40 vagones. Como es natural, hay en el ingenio talleres de carpintería, herrería, etcétera. (Ambrosetti, 2008 [1896], pp. 60-61)

De las varias visitas de Ambrosetti al ingenio San Juan durante la década de 1890, queda el registro de que la mano de obra predominante con posterioridad a 1888 ya no es «pampa» sino chaqueña:

Los indios de ese ingenio pertenecen a las grandes naciones tobas y matacas del Chaco, y fueron transportados desde allí, después de tomarlos prisioneros en varias expediciones militares. Ya pocos existen porque en su mayor parte, por una u otra causa, se han marchado y conchabado en diversas chacras. No por estar en el ingenio han perdido parte de sus costumbres e industrias, y fieles a sus tradiciones, continúan viviendo en chozas, como en el Chaco y fabricando objetos de chaguar y de alfarería con las mismas características que le son peculiares. No pudimos resistir a la tentación coleccionista y les compramos algunos objetos interesantes, que se hallan en las colecciones del Instituto [Geográfico Argentino]. (Ambrosetti, 2008 [1896], p. 62)

En 1884, el mismo año de la fundación del ingenio San Juan, se produjo la primera fuga. Cambas y Ferrier (1991) registran cinco episodios documentados entre 1884 y 1888, el más grave en 1886, y también en mayo de 1888, cuando un grupo de indios tobas encabezados por el cacique Paquirini intentó cruzar el Paraná en balsas pero fueron reducidos por la policía y pobladores locales. En junio del mismo año se produjo la llamada «sublevación de los pampas» que detallaremos más adelante. Y en 1890, se habría producido otra revuelta de menores proporciones. En todos los casos, los rebeldes fueron perseguidos y reprimidos; y a veces, llevados de vuelta al ingenio.

E. L. Holmberg hace referencia a una fuga de indios del ingenio San Juan brutalmente reprimida. Deducimos que se trata de la revuelta de 1886:

Los indios cautivos del ingenio sintieron un día llegar la hora de romper su cautiverio. Hace pocos meses, hallándose en Buenos Aires el coronel

Roca (ya general), tomaron algunas embarcaciones, y tripulándolas, se lanzaron por el Alto Paraná aguas abajo. Denuncias venidas de Misiones aseguran que los encargados del ingenio los persiguieron, haciéndoles descargas de Remington que acabaron con algunos. [...] Cada bala enterrada en sus carnes marca un crimen condenado por la ley. (Holmberg, 1887)

Sin embargo, la defensa que el naturalista intenta para deslindar a su amigo Rudecindo Roca de las acusaciones por la dureza de la represión exhibe el carácter en el que los trabajadores eran incorporados al ingenio, mucho más cercano a una *continuidad del campo de concentración* que a un estatus de trabajador, aun desventajoso, como era sugerido por el contrato en Tucumán. Al mismo tiempo, Holmberg contribuye a la naturalización del uso de los recursos del Estado para beneficio privado:

Si son cautivos, *si son prisioneros de guerra*, no puede suponerse que el general Roca, jefe disciplinario, haya confiado su custodia a guardianes puramente particulares sino a soldados de la Nación, que debían vigilarlos dentro de la propiedad privada. En este caso, son sus guardianes militares los que han hecho fuego sobre ellos, empleando el derecho de la guerra, de matar a los prisioneros fugitivos, crimen que ninguna ley condena. *En ninguna parte consta que el Ministerio de la Guerra haya devuelto sus libertades a los Indios prisioneros*, ni el General Roca ha hecho misterio de que iba a hacerlos trabajar en su ingenio». (Holmberg, 1887, p. 344)

En esa oportunidad, el militar-empresario contó para la represión del levantamiento con el Regimiento 3º de Línea, la comisaría de Santa Ana, operarios del ingenio y vecinos de la zona y de Posadas (Cambahs y Ferrier, 1991).

El 1º de mayo de 1888 Jordán Hummel, mayordomo del establecimiento, escribía al juez de paz que, nuevamente,

hoy como a la una de la mañana se han fugado embalsados la mayor parte de los indios con sus mujeres e hijos tobas del establecimiento, habiéndose ahogado algunos de ellos en la persecución que el infrascripto les hizo en la margen del río argentina. Buscando detenerlos, hicieron resistencia y trataron de asaltarnos [...]. No tuvimos otro recurso en hacer uso de nuestras armas en nuestra defensa y para atemorizarlos. Hasta el momento ocho a.m. solo he podido tomar unos cuarenta entre hombres, mujeres e hijos. Faltando quienes deben de hallarse bien en la costa de los montes del Paraguay o en los montes de esta costa, por lo que ruego se sirva impartir sus órdenes a fin de que sean capturados y remitidos inmediatamente a este establecimiento». (Citado en Cambahs y Ferrier, 1991)

Juan B. Ambrosetti relata que durante su segundo viaje al Alto Paraná en 1892 encontró, tres leguas al norte de Tacurú Pucú en la costa paraguaya,

trabajando en un cañaveral, a tres indios tobas, cada uno con su mujer, de los que se habían sublevado en el establecimiento azucarero del Gral. R. Roca en Santa Ana, y que habían llegado allí en busca de trabajo. Aprovechó esta ocasión para sacar un pequeño vocabulario. Estos indios se portaban bien y trabajaban bastante, vestían con el traje que generalmente usan los peones allí y solamente las mujeres con sus caras tatuadas densamente de azul, mostraban la huella indeleble de su pasada vida salvaje. (Ambrosetti, 2008 [1894], p. 224)

A continuación, Ambrosetti expresa su parecer sobre el trabajo indígena, en la misma línea que su suegro E. L. Holmberg, oscilando entre la crítica humanitaria y el lamento por la subexplotación del recurso económico representado por la gente originaria:

Indudablemente que nosotros [...] no hemos sabido aprovechar el elemento indio. Sin plan preconcebido de civilización no se ha hecho más que destruirlos bárbaramente, sin preocuparse por si podían servir un día o no. Hoy ya estamos sintiendo las consecuencias. [...] Clamamos por la inmigración de elementos de trabajo y mientras tanto, si hubiéramos sido menos inhumanos y más previsores, bien podríamos contar con un gran número de brazos indios, brazos útiles y fuertes, aptos para climas en donde el europeo no se presta tan bien como ellos. Las zafras de azúcar en Tucumán son una prueba irrefutable de si son o no útiles los indios. (Ambrosetti , 2008 [1894], p. 225)

Las repercusiones de la fuga de los toba en mayo de 1888, y especialmente de su desmedida represión, llegaron hasta el Congreso Nacional. En ocasión del tratamiento del proyecto «de repartición de tierras y colocación de indios sometidos», referido al «cacique» Manuel Namuncurá y su «tribu», el diputado bonaerense Juan Carballido aprovechó la ocasión para pedir la interpelación del ministro de Guerra, Carlos Pellegrini, por los hechos denunciados por la prensa en Misiones:

En un establecimiento industrial de Posadas, en un ingenio, un número determinado de indígenas, precisamente de aquellos que este proyecto tiende á beneficiar, han fugado del establecimiento, y por razones que no parecen aceptables, se ha producido un disturbio, del que han resultado muertos algunos de esos indígenas y ahogadas algunas familias, logrando alguno que otro el objeto que se proponían, que era huir del establecimiento. [...]

Yo no conozco, señor presidente, ninguna disposicion, ninguna práctica que coloque á esos indígenas en condiciones inferiores á los demás habitantes del territorio argentino. Yo sé que la constitucion dice que todos los habitantes son iguales ante la ley, y si hubiese alguna ley por la cual á los indígenas que faltasen á sus compromisos pudiera matarseles á balazos, yo digo que el congreso argentino debería apresurarse á borrar esa ley de la legislacion argentina. (Citado en Lenton, 2005)

Su pedido de interpelación fue rechazado. Entre quienes se opusieron, el diputado oficialista por Capital, Estanislao S. Zeballos, atribuyó a la falta de previsión de los gobiernos anteriores, que no dictaron una «ley general de indios» antes de que Roca trajera quince mil prisioneros, la responsabilidad de los hechos denunciados, continuando con un aparente reconocimiento de la contribución del indio a la riqueza de la Nación, pero solo en virtud de la apropiación coercitiva de su fuerza física:

una parte de la riqueza de las provincias del norte se debe al hábito de extraer los indios del Chaco para trabajar en los ingenios, pagándoles salarios reducidos, y dándoles además la comida y telas para vestir [...]; solamente así ha podido desenvolverse la industria allí donde la escasez de brazos hace indispensable ese elemento de trabajo. [...] Todos los hombres que han tenido ocasión de tratar indios saben que estos tienen odio á la civilizacion y un profundo desprecio por sus vencedores; y que si sirven lo hacen como el esclavo, obligados por la dura ley de la necesidad. El indio lleva en su corazon el instinto de la rebelion; y solo podrá ser dominado lentamente por los medios de suavidad y de dulzura que la civilizacion aconseja, para que llegue á ser un instrumento útil á la sociedad y para que no continúe dando esos espectáculos que alteran la tranquilidad de las poblaciones. (Citado en Lenton, 2005)

Zeballos logró así evitar la interpelación al subordinar «el hábito de extraer los indios del Chaco» –metáfora de la actividad agrícola en tierra difícil– a los «medios de suavidad y dulzura» que definen a la civilización a pesar de las eventualidades denunciadas. Estableció, además, la política abstencionista del Estado respecto de las iniciativas civiles con cuyo concurso y en cuyo marco se espera que los indios rindan por su manutención económica. Por otra parte, la frase «una parte de la riqueza de las provincias del norte se debe al hábito de extraer los indios del Chaco para trabajar en los ingenios, pagándoles salarios reducidos, y dándoles además la comida y telas para vestir [...]; solamente así ha podido desenvolverse la industria allí donde la escasez de brazos hace indispensable ese elemento de trabajo», excede su virtud informativa para funcionar como una advertencia al sector

denunciante acerca de los alcances permisibles para su oposición política, al recordarle su posición estructural solidaria con los intereses de quienes están siendo denunciados, a la vez que presenta dichos intereses en términos de *razón de Estado* (citado en Lenton, 2005).

La llamada «sublevación de los pampas», tal como la nombra la memoria local, se produjo el 23 de junio de 1888, según se consigna en el «Sumario levantado con motivo de la sublevación i fuga de los indios pampas que trabajaban en el establecimiento del Señor General Don Rudecindo [Roca]».

El juez de paz de Santa Ana, José Mujica, entrevistó a una veintena de testigos a partir del día siguiente, 24 de junio de 1888. En base a sus declaraciones se puede reconstruir que la revuelta comenzó a la hora del almuerzo, cuando los trabajadores pampas del ingenio se apropiaron de machetes, hachas y *remingtons* que sumaron a lanzas, boleadoras y hondas propias, y lograron así amedrentar al personal. Los relatos coinciden en que la dirección de los hechos correspondió a Yancamil, Melideo y a su grupo cercano (entre ellos un hermano de Yancamil llamado Simón), a los que se sumaron los otros trabajadores y familias, totalizando 262 los fugados.⁵⁰

También hay coincidencia en el alto nivel de organización previa dellevantamiento, manifiesto en la división de tareas y en el cálculo apropiado de los tiempos necesarios para el traslado de todos los participantes. Melideo, con los más ancianos, las mujeres y niños, cruzaron el río en los vapores Huáscar y Fénie, pertenecientes al ingenio, y luego de dejarlos en la costa paraguaya caminaron hacia el norte hasta la madrugada siguiente. Mientras tanto, un grupo más pequeño capitaneado por Simón cuidaba la retaguardia dentro del ingenio, siendo los últimos en salir. Por su parte, Yancamil avanzaba hacia el este por la costa argentina con el grueso de los hombres y algunas familias, llevando algunos rehenes, en sucesivas paradas donde dejaban puestos de vigilancia, sincronizando con las dos canoas que hacían el cruce de a veinte personas hacia la orilla opuesta. Mientras tanto, un par de rezagados espiaban los movimientos de la policía en el centro de Santa Ana, y cuatro jóvenes retenían a todos los caballos del ingenio dentro del cañaveral para que no pudieran ser utilizados en su persecución. El sargento de policía Nemesio Centeno declaró que ese día 23 de junio no se encontraba en Santa Ana hasta varias horas después de la fuga, porque lo habían mandado al arroyo San Juan a perseguir a cuatro pampas que se habían fugado en la noche anterior, en lo que probablemente fue una acción distractiva planificada.

El juez Mujica se preocupó por preguntar a todos los testigos si conocían las causas de la sublevación, y si podría haber existido una influencia externa. Muchos testigos respondieron que estaban en conocimiento de los

50 El sumario detalla 136 «de trabajo», 18 ancianos o inválidos, 59 mujeres y 49 «criaturas».

maltratos sufridos por los pampas, y que la revuelta se habría desencadenado cuando el mayordomo Hummel intentó hacer trabajar en la caña a las mujeres, rompiendo una promesa previa. Algunos recordaron que Yancamil había protestado por ciertos abusos en el peso de las mercaderías en el boliche. Respecto de la segunda pregunta, todos coincidieron en que los pampas no tenían ningún contacto con «ninguna persona de fuera del Establecimiento, pues además de tener pocas relaciones, eran contadas las veces que ellos salían á pasear, especialmente Yancamil, que [por sus antecedentes] era el más sujeto de todos los indios» (Sumario..., 1888, f. 7). Las actuaciones finalizan con el pedido de extradición de Melideo y Yancamil como «autores y Gefes de un complot» (f. 50). En el expediente queda evidenciado que la revuelta dejó solo una víctima fatal indígena,⁵¹ y del lado adverso solo tres heridos (el maquinista de una de las embarcaciones, un foguista y un peón).

Sin embargo, como registran Gutiérrez y otros (2014), la prensa correntina no solo difundió pretendidos «vejámenes» sufridos por las mujeres de los empleados tomadas como rehenes por «la indiada que estaba al servicio del ingenio», de combates entre facciones de indígenas que apoyaban o rechazaban la revuelta, de varios muertos y del saqueo total del establecimiento, sino que atribuye el liderazgo a un tal capitanejo Coliqueo, veterano del ejército de línea.⁵²

En cambio, la prensa porteña, tal como ocurriera con las fugas en Tucumán, asume una posición más distante –menos solidaria con el empresario– y más coincidente con lo declarado en el expediente. El correspondiente de *La Nación* especifica, muy brevemente, que se trata de «los indios tobas y pampas que trabajaban en el ingenio», que no causaron daños, aunque titula la nota como «Indios Desagradecidos». En este punto, dudamos si atribuir este titular al consenso social sobre la deuda que los indígenas que se decían rescatados de la barbarie debían tener respecto de su civilizador,⁵³ o a una ironía, sustentada en la rivalidad entre el editor de *La Nación* y el roquismo. No hay indicios, en cambio, de que el redactor del diario haya registrado la continuidad entre esta rebelión y los hechos producidos una década antes, a los que sindicó como crímenes de lesa humanidad y en los que tomaron parte los mismos protagonistas: Yancamil y Rudecindo (Lenton, 2010).

51 Lincón es el nombre que dan los diferentes testigos entrevistados por el Juez.

52 No tenemos registros de ningún prisionero de ese nombre en Martín García ni que haya sido enviado a Misiones (Nagy y Papazian, comunicación personal).

53 La idea de la deuda de los indígenas hacia su explotador también se repite en Holmberg, quien expresaba que «por lo menos en el caso actual, había sido una obra de caridad el sacarlos de la Isla Martín García, donde ciertos abusos cometidos por los empleados habían provocado gravísimas denuncias y un serio sumario, afirmándose que ello era una tumba de Indios» (Holmberg, 1887, pp. 340-341).

La pregunta que varios de nosotros nos hemos realizado es cómo pudieron Yancamil y Melideo llegar a Santa Ana y más aún, al establecimiento del militar-político que una década antes destruyera sus familias y los exiliara de su territorio. La investigación de Mariano Nagy y Alexis Papazian en los archivos de Martín García, parcialmente publicada en este libro, nos brinda ciertos datos que permiten reconstruir el itinerario que lleva a estos jefes rankulches desde su derrota y captura, y su traslado a Martín García, hasta su aparición en la revuelta del Ingenio San Juan.

Melideo, que había sido capturado por Rudecindo Roca en noviembre de 1878, aparece mencionado en un documento fechado en Martín García el 28 de enero de 1880, en el que se consigna que los caciques Epumer Rosas y Pincén, junto con los capitanejos Cañumil y Melideo se resistieron a que se les corte el cabello a sus hijos, ocasión en que Melideo hirió a un guardia. Como castigo, el general Luis M. Campos ordenó a D. Álvarez que se les cortara el pelo a todos los caciques y capitanejos y se les pusieran grillos (A. Papazian y M. Nagy, comunicación personal).

En cambio, Yancamil, después de la masacre de Pozo del Cuadril en octubre de 1878 y de haber sido tomado prisionero, malherido y con su familia desmembrada, de alguna manera logró fugarse. En agosto de 1882, cuando ya la frontera se consideraba desplazada mucho más hacia el sur, Yancamil protagonizó el último combate en tierra pampeana, cerca del paraje Cochicó, donde fue derrotado y tomado nuevamente prisionero. En mayo de 1883 se le comunica al comandante en jefe de la Plaza de Martín García, general Nelson, que se ha «destinado a precidio en la Isla Martín García al Casique Yancamil, el cual se encuentra a su disposición en el Cuartel del Regimiento 1 de Artillería» (Campos, L. M., 1883).

A fines de noviembre de 1883 Yancamil huyó de Martín García en un bote hacia Uruguay, junto con Pincén y otros doce prisioneros:

Ha desertado el marinero que se hallaba de guardia en el turno de 10 a 12 llevándose el bote con un número de indios de los que han sido marineros en la Escuadra. Al toque de diana es cuando se vio la falta del bote y de los marineros. La falúa grande ha salido en busca del bote que es suponer se halla en la costa oriental. (Parte interno de la Guarnición, 1883)

El 1 de diciembre, el Comandante de la isla, Leopoldo Nelson, le escribía al comisario de policía de Carmelo (República del Uruguay) que habiendo tomado conocimiento de que en esa costa habían capturado a

los indios criminales fugados de esta Isla la madrugada del día de ayer: Pincén, Llancamil, Francisco Torres, Pascual Outes, Ñereco Maidana(?), Miguel Andes, Oreste(?) Orellanos, Manuel Taconau, Nicolás Avellaneda,

Ceferino Artigo, Juan Huinca, Juan José Llanca y el marinero también indio de la Subprefectura mencionada Juan Márquez, habiendo por este hecho reagravado sus condenas, en particular el último, que estando de centinela, fue el que facilitó la evasión en una de las fábulas de la mencionada repartición, solicito de Ud. la entrega de ellos al Ayudante Mayor D. Benjamín Rosas, conductor de ésta, que para el efecto lleva un piquete para custodiarlos.

Poco después, Nelson informaba a su superioridad que

esta comisión ha regresado hoy a las 6 p.m., conduciéndolos presos; todos han sido asegurados con grilletes, á excepción de los Caciques Pin-cén y Llancamil y del marinero Juan Márquez, a quienes se ha puesto una barra de grillos.⁵⁴

Como se ve, al menos Yancamil traía abundante experiencia en fugas, aprovechando cuando era adecuado, las vías fluviales y las embarcaciones disponibles. La mala fortuna que tuvieron en su fuga de Martín García consistió en que fueran avistados por la policía uruguaya, algo que no sucedió en la menos controlada costa paraguaya, cinco años después.

Por otra parte, la rebelión de 1888, pese a su persistencia en la memoria local como «la sublevación de los pampas» y hasta «el malón pampa»,⁵⁵ no fue la primera ni la última que se produjo en el ingenio de Roca. En todos los casos, el objetivo no es la modificación de las condiciones de vida o de trabajo, sino la huida.

Dados los antecedentes de la repercusión inmediata de las revueltas de 1886 y de mayo 1888 en el Ingenio San Juan, la persistencia en el recuerdo hasta hoy, de la revuelta del mes siguiente, solo puede atribuirse al desusado éxito y a la magnitud de la fuga, basados en la buena organización y la «destreza militar» de los líderes. No debe subestimarse el peso de la contraparte empresaria, dueña de su propia mítica, en el proceso que construyó el mito popular de la fuga de los pampas del ingenio. Llama la atención que estos hechos hayan perdurado en la memoria de los vecinos de Santa Ana, a diferencia de los episodios de fuga en Tucumán entre 1879 y 1887, de los cuales no queda recuerdo más que en los archivos de la prensa.

54 Ver también el capítulo de M. Nagy y A. Papazian en este libro.

55 Agradecemos la información a la documentalista Ana Zanotti. La memoria de la sublevación reconvertida en malón transforma también la toma de las mujeres de los empleados como rehenes, en el rapto de las mujeres del pueblo, cautivas esperables en un «malón pampa». Por su parte, Zorzi (2015, p. 180) documenta ciertas historias de «asombros» o «aparecidos» ligados a «entierros» de víctimas de los indios sublevados.

Yancamil y Melideo lograron algo inédito: la fuga de la totalidad de los indios pampas del establecimiento, más algunos aliados⁵⁶. Los testimonios que componen el expediente del juez Mujica dejan ver los elementos que guiaron la rebelión, tanto en lo táctico como en otros aspectos más amplios que demuestran un alto grado de planificación. También debe destacarse como característica del liderazgo en los pueblos indígenas de la región, la existencia de una pareja de líderes, en este caso Yancamil y Melideo, que actúan como socios inseparables, atravesando las distintas etapas de su biografía.

No hemos hallado registros acerca del período en que los prófugos vivieron en Paraguay. Pero se sabe que José Gregorio Yancamil regresó a La Pampa, donde se instaló hasta su muerte. Anabela Abbona relevó la documentación relativa a la reinstalación de Yancamil en el Lote 21 (La Pampa), junto a su esposa Luisa Díaz (Quisita), con quien tuvo numerosos hijos. Yancamil se instaló definitivamente con su familia en Emilio Mitre, donde trabajó como puestero hasta su fallecimiento en 1933 (Depetrис y Vigne, 2000; Abbona, 2013). Como aquellos otros casos conservados en la memoria mapuche, Yancamil logró regresar a su territorio muchos años después de su exilio, cuando su grupo familiar y el mundo que había conocido y en el que ostentaba un lugar social privilegiado, ya no existían.

En las últimas décadas, la historia oficial pampeana rescató su figura y la refuncionalizó en una suerte de operación de reconciliación *post mortem* de los dos polos de un relato que, en su carácter binario, sustituye las complejidades de un drama que no logra cerrar sus heridas con celebraciones ni monumentos. En esa dirección, el 19 de agosto de 2006, aniversario de la batalla de Cochicó, los restos de Yancamil fueron exhumados del cementerio de la localidad de Victorica y reinhumados en un paseo especial en la plaza Héroes de Cochicó, junto a un monumento en mármol crudo de Limay Mahuida. En la celebración oficial hubo discursos de representantes de las fuerzas vivas locales y del pueblo ranquel, mientras algunas

56 Cambas y Ferrier (1991) hacen referencia a cierta tradición oral que afirma que entre los fugados había tobas, pampas, matacos y guaraníes.

Es poco lo que se sabe acerca del reclutamiento de mano de obra indígena guaraní para este ingenio y otras empresas agrícolas poderosas de la zona, aunque Basaldúa testimonia que de ochenta «casas» que había en la vecina Candelaria, setenta habían sido «abandonadas por sus moradores, huyendo de la persecución al guaraní que es la monomanía del gobierno del Territorio» (Basaldúa, 1901; citado en Cambas y Ferrier, 1991).

En el Senado de la Nación, el Senador correntino Santiago Baibiene denunciaba que la intervención federal en Misiones «se dedica a matar a esos pobres indios, peones laboriosos en los obrájes de madera, proveedores pacíficos [agrícolas] [...] acusándolos de malones inexistentes» (Diario de Sesiones del Senado, 17/9/1881; citado en Lenton, 2005).

organizaciones ranqueles, por el contrario, protestaron ante lo que consideraron una profanación.

En Villa Mercedes, cercana al sitio de la Matanza del Cuadril, un Monumento al Indio representa a un hombre con uniforme militar y otro vestido con chiripá, en una especie de abrazo que, no obstante, reserva para el de uniforme una posición de superioridad. Algunos vecinos creen ver a Yancamil en el lugar del «indio» en dicho abrazo, en lo que sería un esfuerzo del gobierno mercedino en la misma dirección que su par de Victorica.

Figura 8. «Monumento al indio» en Villa Mercedes, San Luis.



Fuente: Fernanda Cadús, 2016.

Reflexiones y palabras finales

El objetivo de este capítulo ha sido analizar, a través de distintas fuentes, la magnitud y la variedad de situaciones que implicaba lo que se conoció como el «reparto de indios» tras la conquista militar de la Pampa y la Patagonia norte. Esta práctica se intensificó en un contexto en el que coincidía la alta demanda de mano de obra por parte de las nacientes agroindustrias, especialmente la azucarera, con el avance contundente de la frontera interior. Sin desmerecer el rol que jugó el sector privado en la demanda de peones o criados, la documentación relevada sugiere que, en esta relación multicausal, las necesidades geopolíticas del Estado fueron las que dieron iniciativa, ritmo y dirección a los repartos.

Creemos haber demostrado que junto a la arbitrariedad y a las contradicciones de la metodología del reparto, se hizo visible la existencia de un sistema de extensión nacional de concentración y tráfico de personas. Esta red de circulación a nivel nacional de trabajadores forzados excedía a las autoridades locales civiles o militares, e involucraba trasladados a gran distancia (Valcheta-Misiones; Martín García-Tucumán; San Luis-Tucumán, etcétera), que convivían con circuitos menores (como Neuquén-Mendoza, San Luis-Córdoba o Martín García-Buenos Aires.) Cuando la motivación de lucro personal o sectorial se hizo muy evidente, la prensa y la arena política expresaron su repudio con argumentaciones en reclamo de la búsqueda del bienestar y la dignidad humana de los reducidos. No obstante, ante la emergencia de situaciones consideradas como de riesgo por parte de los indígenas, se sostuvo exitosamente la naturalización del subsidio del Estado para la protección y el beneficio particular de quienes recibían indios.

El hecho histórico de la utilización de indígenas prisioneros para el sostenimiento de las agroindustrias del momento dejó una huella aún hoy reconocible en las formaciones locales de aboriginalidad (Briones, 2005). Y a la vez, los contextos locales influyeron, por ejemplo, para que tal utilización fuera discutida y cuestionada contemporáneamente en Tucumán, aun cuando en forma limitada, mientras que la opinión pública misionera se mostró mucho más reacia a poner en cuestión el rol jugado por el roquismo en el desarrollo económico del nuevo territorio nacional. Aun en Tucumán, donde un campo intelectual comparativamente amplio permitió la emergencia de discursos contra hegemónicos, la defensa de la industria azucarera permaneció como una premisa indiscutida que podía opacar otros horizontes morales.

La respuesta del diario *El Orden* a la prensa porteña en ocasión de la fuga de 1887 es un ejemplo de justificación del *estado de excepción* que se conformaba en torno a las familias indias destinadas a la industria. Por otra parte, los discursos en torno a la explotación y la represión en Misiones se

mantienen más apegados al carácter de *prisioneros* de estos destinados, naturalizando así la aplicación de la justicia militar, sin la pátina de relación laboral que se pretendió en Tucumán.

Los materiales analizados son insuficientes para aconsejar el empleo del concepto de campo de concentración para los ingenios que empleaban prisioneros indígenas; sin embargo, las condiciones anómalas de existencia, el aislamiento y las posibilidades extremas de represión y violencia estatal sugieren la continuidad del campo, en tanto los trabajadores no dejaban de ser prisioneros. Cuando un (remedo de) contrato laboral colectivo e inspecciones estatales (inconclusas) parecen indicar, como en Tucumán, la intención hegemónica de convertir a los salvajes en trabajadores, los argumentos de Colombres naturalizan las posibilidades de ejercer violencia física, no alimentar y no retribuir el trabajo nos dan la pista de la nula distancia semántica entre tal relación laboral y la esclavitud.

En el contexto ideológico del último cuarto del siglo XIX, como hemos desarrollado en otro lugar (Lenton, 2005), la supuesta confusión de Colombres se encuentra encuadrada en el concepto extractivo de relación con los pueblos originarios, en la que los mismos se convierten en un insumo más de la industria, lo que legitima cualquier mecanismo tendiente a reducir los costos de tal insumo. En este marco de discusión, la incógnita se reducía a advertir si el recurso-mano de obra indígena era renovable e infinito, tal como aparentaba ante las abundantes remesas durante 1878 y 1879, o limitado e irreemplazable, como lamenta E. L. Holmberg en 1894.

Queda planteado como incógnita si la angurria de los patrones que sobreexplotaron la mano de obra indígena se complementaba en el sector político y militar con un propósito de exterminio por ese medio. Lo cierto es que, especialmente en Tucumán, es imposible sostener la idea de un contexto de pensamiento de la época ignorante o indulgente respecto de estos hechos y sus consecuencias. Por el contrario, en la opinión pública abundaron las manifestaciones acerca del carácter inhumano e ilegítimo del proyecto estatal de distribución de indios prisioneros. Y a la vez, la abundancia de expresiones críticas en el debate político y en la prensa contrasta con la negligencia o intencionalidad con que los documentos sobre la apropiación de adultos y niños han desaparecido de los archivos oficiales, ya que prácticamente no tendríamos hoy información, si no fuera por lo producido por la prensa y por la Iglesia. El ocultamiento de documentación aumenta en proporción a la participación de particulares en los hechos denunciados, por lo que el informe trunco de los defensores de Menores en Tucumán y el expediente de la fuga del ingenio San Juan en Misiones son dos casos claramente excepcionales.

Por último, es importante destacar que la coexistencia de dos circuitos de distribución en Tucumán, el de los ingenios y el de las casas familiares

(a diferencia de Misiones, donde la presencia de los pampas se limitó a un solo establecimiento) indica también dos formas diferentes de relación con los apropiadores y diferentes posibilidades de resistencia. Por esa razón, no tenemos información de resistencias en el destino doméstico, en función del aislamiento y, por lo general, la corta edad de los destinados a las casas familiares. La ausencia de varones adultos pampas en las casas de familia es un signo de esto, aun incluyendo la posibilidad de reunión familiar e inmediata derivación al medio rural, como señala el relato de María Leuvú. En ese contexto, las únicas acciones de resistencia posibles, como el aparente extravío o el suicidio, son puramente individuales.

En cambio, la posibilidad de que los destinados a los ingenios pertenecieran a núcleos familiares enteros, o como en el caso del ingenio San Juan, a una agrupación cuyos lazos eran preexistentes a la campaña militar, aumentó las posibilidades no solo de resistencia, sino de desarrollo de estrategias complejas que garantizaran la liberación colectiva y no ya individual. Podemos suponer que si Rudecindo Roca no hubiera solicitado «todos» los pampas disponibles en Martín García, o si la administración de la isla no hubiera intentado librarse de todos los prisioneros en edad activa, las posibilidades de que se encontraran en el ingenio tres *lonkos* a la vez y sus seguidores de confianza habrían sido mucho más lejanas.

De cualquier manera, la capacidad de resistencia y de acción contra hegemónica de los pampas prisioneros, en medio de un proceso claramente genocida, plantea un límite definido a las nociones de pasividad e indefensión que algunas posturas pretenden como elemento determinante de las víctimas de genocidio. En primer lugar, porque las posibilidades de resistencia y escape de la eventualidad que plantea un escenario, aun siendo exitosas, no permiten a sus protagonistas eludir la condición general en que el genocidio los envuelve. En otras palabras, la huida exitosa de Yancamil y sus acompañantes del ingenio no les permitió revertir la destrucción de su mundo y las consecuencias inmediatas de miseria, dependencia y trauma cultural en que persistieron ellos y sus descendientes. En segundo lugar, los hechos que analizamos en este capítulo nos permiten insistir en nuestra propuesta de considerar el impacto genocida, más allá de la diversidad de historias y situaciones que el mismo contuvo, que representó para nuestro país la cultura militar y política establecida por la Generación del 80.

Listas de referencias

Lista de fuentes documentales

- Campos, L. M. (1883, mayo) [Comunicado al general Nelson]. Archivo General de la Armada [caja 15283], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Del Corro, F. y Barrenechea, E. (1879, 29 de enero) [Carta al ministro de Gobierno]. Archivo Histórico de Tucumán [Sección administrativa, año 1879, vol. 138, tomo 1], San Miguel de Tucumán.
- Del Corro, F. y Barrenechea, E. (1879, 10 de febrero). [Carta al ministro de Gobierno]. Archivo Histórico de Tucumán [Sección administrativa, año 1879, vol. 138, tomo 1], San Miguel de Tucumán.
- Martínez Muñecas, D. y Bores, S. (1878, 18 de noviembre). [Carta al ministro de Guerra y Marina]. En *Compilación ordenada*, 1917, pp. 249-250.
- Nelson, L. (1883, 1 de diciembre). [Nota al Comisario de Policía de Carmelo, Uruguay]. Archivo General de la Armada [caja 15 284], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Nelson, L. (1883, 4 de diciembre). [Nota al Comandante General de Armas, general Joaquín Viejobueno]. Archivo General de la Armada [caja 15 284], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Parte interno de la Guardia (1883, 30 de noviembre). Archivo General de la Armada [caja 15 284], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Roca, J. A. (1879, 5 de diciembre). [Nota a Pedro Palacios]. Archivo General de la Gobernación de Misiones [Documentos Escritos, sala VII, Leg. 3043], Posadas.
- Roca, J. A. (1878). [Carta al gobernador de Tucumán]. Archivo Histórico de Tucumán [Sección Administrativa, vol. 137, 1878, fs. 271-2], San Miguel de Tucumán.
- Sumario levantado con motivo de la sublevación i fuga de los indios pampas que trabajaban en el establecimiento del Señor General Don Rudecindo [Roca] (1888). Archivo General de la Gobernación de Misiones [legajo 174], Posadas, Misiones.
- Vintter, L., (1888, 18 de abril). [Carta al ministro de Guerra y Marina]. Archivo General de la Nación [Expedientes generales del Ministerio del Interior, legajo 11], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Wilde, E., (1888, 2 de mayo). [Carta al ministro de Guerra y Marina]. Archivo General de la Nación [Expedientes generales del Ministerio del Interior, legajo 11], Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Lista de referencias bibliográficas

- Abbona A. E. (2013). El hombre a todo se amolda: territorio y trayectorias (2011). Estrategias de incorporación subordinada y reorganización de las comunidades indígenas en la actual provincia de La Pampa. El caso de José Gregorio Yankamil, 1900-1980. En

- Memoria Americana* [en línea], 1(21). Recuperado de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1851-37512013000100001
- Ambrosetti, J. B. (2008 [1896]). Tercer viaje a Misiones. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XVI. Buenos Aires: Albatros.
- Ambrosetti, J. B. (2008 [1894]). Segundo viaje a Misiones por el río Paraná e Iguazú. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XV. Buenos Aires: Albatros.
- Ambrosetti, J. B. (2008 [1892, 1893, 1894]). Viaje a las Misiones argentinas y brasileras en el Alto Uruguay. *Revista del Museo de La Plata*, tomos III (1892), IV (1893) y V (1894). Buenos Aires: Albatros.
- Arenas, P. (2011). Ahora Damiana es Krygi. Restitución de restos a la comunidad aché de Ypetimi, Paraguay. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* [en línea], 1(1). Recuperado el 2 de febrero de 2016, de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- Asfoura, O. L. (1979). Pampas y ranqueles en la provincia de Tucumán. En *Actas del Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto*, General Roca, Río Negro, 6-10 de noviembre de 1879. Tomo 3, pp. 259-269. Academia Nacional de la Historia, Comisión Nacional de Homenaje al Centenario de la Conquista del Desierto.
- Barbará, F. (1944 [1879]). *Manual o vocabulario de la lengua pampa y del estilo familiar*. Buenos Aires: Emecé.
- Basaldúa, F. (1901). *Pasado, presente y porvenir del Territorio de Misiones*. S/d.
- Bernárdez, M. (1904). *La Nación en marcha*. Buenos Aires: Talleres heliográficos de Ortega y Radelli.
- Binayán Carmona, N. (1963). Los repartos de indios. En *Primer Congreso del Área Araucana Argentina*, pp. 269-272. Buenos Aires: Peuser.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. y Carrasco, M. (2000). Pacta sunt servanda. *Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Documento N° 29. Buenos Aires: International World Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Bourgoing, A. (1894). *Viajes en el Paraguay y Misiones: recuerdos de una expedición a los yerbales de Concepción, Cerro-Corá y Sierras de Amambay, etc*. Buenos Aires: Tipografía, Litografía y Enc. La Velocidad.
- Cambas, G. y Ferrier, M. R. (1991). Los indios de Roca. En *XI Jornadas de Geohistoria Regional*, UNAM, Posadas, 13 de septiembre de 1991.
- Campi, D. (comp.) (1992). *Estudios sobre la historia de la industria azucarera argentina*, vols. 1 y 2 (1991/1992). San Salvador de Jujuy: UNJU-UNT.
- Chebez, J. C. y Gasparri, B. (2008). Comentarios y prólogo a J. B. Ambrosetti, Tercer viaje a Misiones. *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, tomo XVI, 1896. Buenos Aires: Albatros.
- Conti, V., Teruel de Lagos, A. y Lagos, M. (1988). *Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo*. Colección Conflictos y procesos de la Historia Argentina Contemporánea, N° 17. Buenos Aires: CEAL.

- Cordeiro, R. y Viale, C. D. (1917). *Compilación ordenada de decretos, leyes y mensajes del período constitucional de la provincia del Tucumán, que comienza en el año 1852*. Vol. VII, 1878-1880. Tucumán: Edición oficial.
- Daireaux, E. (1888). *Vida y costumbres en el Plata*. Buenos Aires: Félix Lafouane.
- Darwin, C. (1978 [1845]). *Un naturalista en el Plata*. Buenos Aires: CEAL.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W. (2001). Confinamiento, deportación y bautismos en la costa del río Negro 1883-1890. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 13, pp. 131-155. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 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.
- Depetris, J. C. (2002). El destino de la comunidad ranquel. *Primero de Octubre*, 42, Santa Rosa, La Pampa.
- Depetris, J. C. (1992). Confinamiento de pampas y ranqueles en los ingenios de Tucumán. *Todo es Historia*, 295, Buenos Aires.
- Depetris, J. C. y Vigne, P. (2000). *Los rostros de la tierra. Iconografía indígena de La Pampa. 1870-1950*. Santa Rosa: Amerindia-Universidad Nacional de Quilmes.
- Drovetto, M. (2005). La fuga del Cacique Pincén [en línea]. Recuperado el 2 de febrero de 2016, de <http://apellidosindigenas.com.ar/trabajos/2/La-fuga-del-Cacique-Pincen>
- Ebelot, A. (1964 [1909]). *Recuerdos y relatos de la guerra de fronteras. La epopeya del desierto*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades emergentes y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fridman, S. (1980 [1879]). La situación del indígena a través del periodismo. En *Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto*, tomo IV, pp. 377-387. General Roca, 6-10 de noviembre de 1979. Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires.
- García Soriano, M. (1969). El trabajo de los indios en los ingenios azucareros de Tucumán. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, 2(2), San Miguel de Tucumán.
- García Soriano, M. (1968). Tucumán en el último tercio del siglo pasado. *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Tucumán*, 1(1), San Miguel de Tucumán.
- Giordano, M. (2005). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. Buenos Aires: Ediciones al Margen.
- Girbal Blacha, N. (1998). *Ayer y hoy de la Argentina rural. Gritos y susurros del poder económico (1880-1997)*. Buenos Aires: REUN-Página 12.
- Gordillo, G. (1995). Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco centro-occidental. *Desarrollo Económico*, N° 137, abril-junio 1995.
- Gutiérrez, C., Wellbach, E. y Octacio, M. (2014). *¿Desarrollo ausente o tronco? Historia del no desarrollo de Santa Ana*. Segundo Informe de Avance, 10 de julio de 2014, UNAM,

- FHYCS. Recuperado el 2 de febrero de 2016 de <http://argos.fhycs.unam.edu.ar/handle/123456789/459>
- Gutiérrez, C., Wellbach, E. y Octacio, M. (2010). Revolución Industrial y trabajo precapitalista: el caso del ingenio San Juan, Santa Ana, Misiones. En *xxii Jornadas de Historia Económica*, Río Cuarto, Córdoba, 21-24 de septiembre de 2010.
- Guy, D. J. (1981). *Política azucarera argentina: Tucumán y la Generación del 80*. Tucumán: Banco Comercial del Norte.
- Holmberg, E. L. (1887). Viaje a Misiones. *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias*, Tomo x, Buenos Aires.
- Iñigo Carrera, N. (1988). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940*. Colección Conflictos y procesos de la Historia Argentina Contemporánea, N° 11. Buenos Aires: CEAL.
- Iñigo Carrera, N. (1984). *Campañas militares y clase obrera, Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: CEAL.
- Lenton, D. (2010). La «cuestión de los indios» y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En O. Bayer (coord.). *Historia de la残酷za argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, pp. 29-50. Buenos Aires: El Tugurio.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Reproducida [en línea] en *Corpus-Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 2(4). Recuperada el 2 de febrero de 2016, de <https://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Lenton, D. y Sosa, J. (2009). La expatriación de los pampas y su incorporación forzada en la sociedad tucumana de finales del siglo XIX. En *Jornadas de Estudios Indígenas y Coloniales*. CEIC-UNJU, Jujuy, 26-28 de noviembre de 2009.
- Luna, F. (2005). *Soy Roca*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Malvestitti, M. (2012). Mongeluchi zungu. *Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Alemania, Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut/ Gebr. Mann Verlag.
- Mapelman, V. y Musante, M. (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En O. Bayer (coord.). *Historia de la残酷za argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, pp 105-130. Buenos Aires: El Tugurio.
- Mases, E. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo libros/ Entrepasados.
- Mases, E. (1987). Sistema de distribución de indígenas. Ubicación en la sociedad global. *III Jornadas de capacitación y perfeccionamiento docente: «La cuestión indígena en la historia argentina»*, Instituto de Investigaciones Históricas del Museo Roca, Buenos Aires, septiembre de 1987.
- Masotta, C. (2005). Representación e iconografía de dos tipos nacionales. El caso de las posibles etnográficas en Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX. En *Arte y Antropología en la Argentina*. Buenos Aires: Espigas.

- Millán de Palavecino, D. (1963). Área de expansión del tejido araucano. En *Primer Congreso del Área Araucana Argentina*, San Martín de los Andes, 19-24 de febrero de 1961, Tomo II, pp. 411-448. Buenos Aires.
- Nagy, M. (2015). La política estadounidense con los indígenas y su influencia en la Argentina: Una mirada a partir de la lectura del intercambio epistolar entre Roca y Marlarin. *Revista Anuario del Programa de Estudios Históricos y Antropológicos Americanos (PROHEAA)*, UNLU, año 1, N° 1, pp. 163-184.
- Nagy, M. y Papazian, A. (2010). La isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX. En O. Bayer (coord.), *Historia de la残酷za argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, pp. 77-96. Buenos Aires: El Tugurio.
- Ocantos, C. M. (1984 [1891]). *Quilito*. Madrid: Hyspamérica.
- Pérez, P. (2014). *Estado, indígenas y violencia. La producción del espacio social en los márgenes del estado argentino. Patagonia central 1880-1940*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pérez, P. (2007). Represión y resistencia: una aproximación a los campos de concentración en el territorio patagónico a fines del siglo XIX. En *II Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.
- Pérez Zavala, G. (2012). Reparto de indígenas en Río Cuarto (1870-1890): consideraciones preliminares. *Revista TEFROS*, 10(1-2), Río Cuarto.
- Prado, M. (1960 [1907]). *La guerra al malón*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Pucci, R. (1989). *La élite azucarera y la formación del sector cañero en Tucumán (1880-1920)*. Buenos Aires: CEAL.
- Pucci, R. (1986). Tucumán, 1880-1917: su estructura económico-social. Pautas para una interpretación del «despegue azucarero». *Cuadernos de Historia Regional*, 5(2), Universidad Nacional de Luján.
- Racedo, E. (1965 [1881]). *La conquista del desierto. Diario de la III División*. Buenos Aires, Comisión Nacional Pro-monumento al teniente Julio A. Roca.
- Rato de Sambuccetti, S. y Garrido, M. F. (2010). *La Campaña del Desierto según sus protagonistas*. Museo Roca, Buenos Aires.
- Rofman, A. (1999). *Las economías regionales a fines del siglo XX. Los circuitos del petróleo, del carbón y del azúcar*. Buenos Aires: Ariel.
- Rosenzvaig, E. (1991). *El sexo del azúcar*. Buenos Aires: Letra Buena.
- Rosenzvaig, E. (1986). *Historia Social de Tucumán y del azúcar. Tomo 2: El Ingenio*. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Sábato, H. y Romero, L. A. (1992). *Los trabajadores de Buenos Aires. La experiencia del mercado. 1850-1880*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Schoo Lastra, D. (1928). *El indio del desierto, 1535-1879*. Agencia General de Librería y Publicaciones. Buenos Aires: Casa Jacobo Peuser Ltda.
- Sosa, N. (2001). *Mujeres indígenas en la Pampa y la Patagonia*. Buenos Aires: Emecé.
- Tamagnini, M. y Pérez Zavala, G. (2010). *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la Frontera Sur*. Serie Lo fundamental N°1. Río Cuarto: Editorial de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

- Ten Kate, H. (1905). Matériaux pour servir à l'anthropologie des Indiens de la République Argentine. *Revista del Museo de La Plata*, T. XII, 3-57.
- Teruel de Lagos, A. (1991). Regulación legal del trabajo en las haciendas, ingenios y plantaciones de azúcar en la Provincia de Jujuy, siglo XIX a mediados del siglo XX. En *Estudios sobre la historia azucarera argentina*, 1. UNT, San Miguel de Tucumán.
- Trinchero, H. (2000). «Los dominios del demonio». *Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Villegas, C. (1977) [1881]). *Expedición al gran lago Nahuel Huapi en el año 1881*. Buenos Aires: Eudeba.
- Zorzi, F. (2015). Las ruinas del ingenio San Juan y otras evidencias del pasado reciente en la Reserva Natural Campo San Juan: propuestas y perspectivas en vistas a su patrimonialización. En V. Bauni, M. Homberg y V. Capmourteres, *El patrimonio natural y cultural, en el área de influencia del embalse de Yacyretá, Argentina*, pp. 169-168. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara.

Parte 2

Espacios y asimetría estructural

La segunda parte del libro enfoca en la estructura profunda de la sociedad constituida, también, a partir de un genocidio. Se abordan específicamente tanto la institucionalización de la violencia fundante de las relaciones sociales en parajes rurales de la Norpatagonia como los espacios destinados a la organización de la explotación y al disciplinamiento indígena que constituyeron la misión anglicana y las reducciones estatales en el Chaco.

La transición entre el momento de sometimiento, concentración y distribución de las personas y la conformación de sistemas de explotación y estructuras sociales asimétricas es sin dudas difícil de ser periodizada. En efecto, cada trayectoria posible sobre la que procuremos enfocar nos conduce por espacios y temporalidades que difieren. La experiencia del sometimiento involucra una serie compleja de matices. Por un lado, quienes fueron considerados o etiquetados como parte de un mismo colectivo indígena pudieron atravesar distintos trayectos hacia la incorporación subalterna. Por el otro lado, tanto aquellos que se presentaron como aquellos que fueron sometidos durante las campañas militares compartieron destinos similares.

En este sentido, los siguientes capítulos se enfocan en distintos espacios, en parajes de la línea sur del territorio de Río Negro y en la región chaqueña, y se analiza cómo en la primera mitad del siglo xx se despliegan relaciones de explotación y disciplinamiento de la población, que devinieron en la construcción y la consolidación del particular estatus subalterno indígena. En el primer caso, se trata de un contexto regional y temporal en el que, desde los discursos de muchas agencias gubernamentales, se sostuvo la desaparición de los pueblos indígenas en tanto unidades sociopolíticas. En el segundo caso, se considera una región en la que no solo se visualiza como problema presente la necesidad de someter e incorporar a los pueblos indígenas sino que se establecen mecanismos específicos, *adhoc*, para disciplinarlos y someterlos a la explotación laboral en los centros agroindustriales (azúcar, algodón y obrajes) que posibilitaron el despegue económico de esta región entre fines del siglo xix y las primeras décadas del siglo xx.

En el período aquí recortado se manifiesta la dimensión de lo que autores como Moses (2004) y Wolfe (2006) denominan estructura profunda de una sociedad de colonos, en la que la violencia genocida se manifiesta en su devenir en las agencias privadas y de la sociedad civil. En una sociedad constituida en los márgenes del Estado, en los territorios nacionales del sur y del Chaco, es donde el carácter performativo de la violencia se manifiesta como fundante y legitimadora del mismo. Por un lado, se enfoca

en la relación entre el adentro y el afuera, de la misión, la colonia estatal y la comunidad deseada de pobladores de parajes patagónicos, que construye y mantiene estereotipos de la indigenidad tolerada y la exceptuada. Por otro lado, se describe una relación entre el Estado y sus márgenes. Así observamos las dimensiones específicas de la enajenación de territorio y la explotación laboral en el proceso de construcción de la excepción indígena.

Se enfoca, particularmente para la Patagonia, en la violencia policial, ordenadora destacada del espacio social en los parajes de la línea sur rionegrina. Tras medio siglo de supuesta extinción y/o integración de los indígenas y de los esfuerzos de los mismos sobrevivientes y sus familias por encontrar un lugar donde cumplir con el nuevo orden político económico, el ataque policial se hace sentir de forma significativa, al mismo tiempo que se vuelve una forma de experimentar el Estado. Se trata de una coyuntura que claramente no se asemeja ni a una guerra ni se expone mediáticamente como amenaza en el espacio público, pero que sin embargo activa los estigmas sobre lo indígena para territorializar el poder soberano. El caso que aquí se analiza tuvo como resultado una configuración espacial de la propiedad privada, arrinconando a los pequeños productores indígenas, cuando no desterrándolos de la zona en cuestión. Además, configura un hecho conocido y compartido por los actuales pobladores pero que pocas veces hicieron público, y mucho menos para denunciar la violencia policial. Por otra parte, se busca examinar las formas del terror estatal en espacios consolidados de la excepcionalidad indígena, a partir del análisis del secreto como forma de transmisión. Los diferentes niveles de análisis del secreto permiten dimensionar tanto la construcción del Estado en los márgenes –de los márgenes– así como las formas de comunalización en parajes atravesados por la violencia policial.

En el caso de las reducciones estatales para indígenas que funcionaron en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa durante la primera mitad del siglo xx se dará cuenta de los diferentes modos que adquirió el sistema disciplinario que se ejerció sobre los sujetos indígenas reducidos. Estos dispositivos, en algunos años, llegaron a contar con más de 7000 personas y con un complejo entramado burocrático de control social. Las reducciones fueron un modo de concentración de la población indígena sobreviviente de las campañas militares que tuvieron como principal objetivo su incorporación al modo de producción capitalista. A través de la documentación relevada en archivos oficiales y del testimonio oral de sujetos que vivieron durante la época del funcionamiento de las colonias, se analizarán las formas de terror estatal que se aplicaron mediante el trabajo forzado, los internados infantiles –donde separaban a los hijos de sus familias–, el accionar policial, la necesidad de utilizar salvoconductos para transitar, los listados de control y las masacres allí ocurridas.

Finalmente, se abordarán los casos en los que se pusieron en marcha procesos de conversión sociorreligiosa y civilización partiendo de lógicas de poder pastoral y desde esquemas racistas y evolucionistas, como ocurrió en la red de misiones anglicanas que se establecieron en el Chaco centro-occidental (este de Salta y oeste de Formosa) a partir de 1910.

Lista de referencias bibliográficas

- Moses, D. (2004). *Genocide and Settler Society: Frontier Violence and Stolen Indigenous Children in Australian History*. New York - Oxford: Berghahn Books.
- Wolfe, P. (2006). Settler Colonialism and the Elimination of the Native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.

Capítulo 5

El secreto del Estado, el estado de los secretos

La policía «fronteriza» del 30 en el Territorio Nacional de Río Negro

Pilar Pérez
Lorena Cañuqueo

Introducción

Tal y como venimos analizando y documentando a lo largo de los capítulos de este libro, entendemos la Conquista del Desierto como un proceso genocida. En este capítulo, a partir del análisis de un caso de violencia policial en 1930 en los parajes circundantes a Mencué, Río Negro, se muestra cómo el genocidio conforma un evento estructurante sobre el devenir de la sociedad patagónica y, en particular, sobre los indígenas sobrevivientes que permanecen en el territorio sin organización sociopolítica aparente a la interpretación estatal –sin cacique ni tribu, pero aun así marcados como *indios*. En estrecha relación con el planteo de Malvestitti y Delrio (en esta compilación), pero en un contexto histórico muy diferente, buscamos dimensionar cómo las narrativas oficiales del proceso impidieron que muchos relatos disonantes encontraran un lugar dentro de la historia hegemónica que cristalizó bajo la épica de la guerra a lo largo del siglo xx.

El silenciamiento posterior a la Conquista del devenir indígena involucró también la desconexión de relatos de violencia. Paralelamente, naturalizó supuestos estigmatizantes de los indígenas sobrevivientes en discursos sobre su gradual extinción/asimilación/integración. Si bien conocer y jerarquizar esas narrativas disonantes no garantizan de por sí la revisión, en términos de reparación, de procesos de violencia, las mismas permiten alertar (Traverso, 2008) respecto a cómo se producen, enuncian y callan estos procesos que, además, se reiteran y reproducen en diferentes magnitudes a lo largo del siglo xx.¹

A partir de estas premisas indagaremos la acción represiva de un cuerpo de policía creado especialmente en octubre de 1930 para llevar adelante en la zona precordillerana de Río Negro una «campaña purificadora», según fue denominada por la policía, y a la que la gente de los parajes

1 Ver, por ejemplo, las masacres perpetradas bajo gobiernos democráticos analizadas por Musante en esta compilación.

comprometidos llamó la *Fronteriza*, en referencia a otros cuerpos especiales de policía que habían operado en la zona cordillerana con anterioridad. Poco tiempo después del golpe de Estado que llevó a José Félix Uriburu a la presidencia de la Nación (el primero de los que luego se sucederían en la Argentina), la zona de Mencué –una región marginal incluso dentro de los territorios nacionales– fue sistemáticamente atacada por una incursión policial enviada por la gobernación en respuesta a las demandas de seguridad de los *vecinos*² de la zona.

Este primer acto de gobierno del flamante gobernador del territorio de Río Negro, Federico J. Uriburu –sobrino del por entonces presidente– produjo un estado de excepción (Agamben, 1998) en los parajes, cuyo blanco de represión fueron los pequeños productores indígenas. Justificados en el estado de sitio y la ley marcial vigente tras el golpe, un cuerpo especial de policía formado específicamente a los fines del operativo ejecutó un ataque brutal cuyos efectos perduran en la memoria social de los pobladores hasta el presente y se materializan en la distribución territorial actual.

El proceso genocida de la Conquista incorporó por la fuerza un colectivo que permaneció a lo largo del siglo XX –y a pesar de los discursos invisibilizadores, de paulatina pérdida, o justamente por ellos– en un estado de excepción que venimos desarrollando en términos que denominamos excepcionalidad normalizante³. Brevemente, mencionaremos que las prácticas identificadas como indígenas son plausibles de persecución y represión por parte del Estado (o incluso por agencias particulares). Al mismo tiempo que son relativamente toleradas y naturalizadas por la sociedad en general (indígena y no indígena).

El caso que se considera a continuación, por sus efectos sociales, permite establecer múltiples niveles de análisis. Para empezar, resulta significativo que el cuerpo policial reunido especialmente para efectivizar la razia es reconocido hoy en la zona –pero también lo fue en 1930– como la *Fronteriza*, a pesar de no ser formalmente una policía fronteriza. Las prácticas instaladas por las policías fronterizas (1911-1914 y 1918-1924)⁴ tuvieron

2 *Vecinos* suele ser la forma de nombrar a los sectores sociales reconocidos como progresistas tanto en documentos oficiales como en la prensa. En general son inmigrantes (europeos), que llegaron tras la Conquista o incluso en las primeras décadas del siglo XX, que logran reunir cierto capital como comerciantes o pequeños productores. Estos *vecinos* se organizan muchas veces para establecer reclamos, denuncias o pedidos al Estado tanto territorial como nacional, en general, denunciando inseguridad y solicitando una mayor intervención del Estado.

3 Ver «Introducción».

4 Las policías fronterizas fueron creadas a solicitud de los vecinos para su seguridad y la de sus bienes y en contraposición al bandolerismo y cuatrerismo, supuestos

unos efectos aterrorizantes que trascendieron su tiempo y espacio de acción, y que nos proponemos caracterizar aquí. Tal como lo expresa en 1940 el comisario retirado Álvarez:

al solo anuncio de la llegada de una comisión de «Policía Fronteriza» (como allí se nos denominaba), con órdenes de proceder con toda energía, se produjo el revuelo y el consiguiente desbande de los elementos que vivían de lo ajeno, muchos de los cuales desaparecieron antes de que pudieran ser aprehendidos por las patrullas. (Álvarez, 1940, p. 67)

Las policías fronterizas desde sus mismos proyectos de creación fueron planificadas para ejercer acciones represivas de impacto tal que el terror a la Fronteriza se difundiera más allá de su existencia, incluso superando su ejido territorial específico y su tiempo de acción (Pérez, 2014). En los términos del ministro del Interior, Indalecio Gómez, durante la primera conferencia de gobernadores de Territorios Nacionales:

La existencia misma de policías fronterizas es un *modus vivendi*; es tendencia del Ministerio hacer desaparecer el bandolerismo, para que esta policía desaparezca y quede la vigilancia encomendada a destacamentos de policía montada, como las que existen en los Territorios de Misiones y Neuquén. Entonces el Gobernador podrá ejercer su policía dentro del Territorio de su mando, porque desaparecerán los malones de bandoleros de un Territorio á otro. La cuestión es inspirarles miedo para que desaparecida la policía fronteriza, no recrudezca la delincuencia. (Ministerio del Interior, Dirección General de Territorios Nacionales, 1913, p. 84)

Retomamos así lopectral del poder policial observado por Benjamin (1999), como parte del proceso que caracterizaremos como violencia estatal⁵. Efectivamente, la Fronteriza se instala como una hiperpresencia en relatos de los parajes de la región:

flagelos de los territorios nacionales. Estas policías fueron organizadas en períodos acotados dado que el Ministerio del Interior esperaba que su contundencia dejara una marca sobre la sociedad. Las policías fronterizas contaban con una amplia libertad de acción en sus misiones y son conocidas hasta el presente por su corrupción, mecanismos de tortura, abusos y todo tipo de violencia particularmente sobre los sectores marginales –indígenas, fiscaleros, gitanos, trabajadores–. Para un análisis de estas ver Suárez (2005 y 2008) y Pérez (2016).

- 5 La policía, en términos del autor, es la única agencia estatal capaz de crear y reproducir derecho y, en este sentido, es una agencia excepcional dentro del Estado que en su acción pone en riesgo la misma lógica del poder soberano.

Saben andar disparando de la policía. La Fronteriza arreaba cualquiera, muchacha, señora, hacían perjuicio con la gente. No se sabía dónde lo largaban, lo llevaban por ahí. Alguno dejaban maneado por ahí, moría la gente. Le sacaban todo lo que tenía, las prendas, lo dejaban sin nada. Arreaban los animales. No perdonaban nada. En todos lados andaba la Fronteriza. (Zunuigual, D., entrevista, 1991)

Cabe destacar que la indagación sobre la acción de las diferentes policías fronterizas partió de habituales referencias que recibimos acerca de ellas durante el trabajo de campo realizado en la zona precordillerana y cordillerana de Río Negro y Chubut y, específicamente, en los parajes alejados al arroyo Comallo.⁶ No obstante, las menciones estaban atravesadas por sucesivos silencios, secretos y vacíos, con los que nos topamos en las entrevistas y conversaciones casuales. Esto nos motivó a buscar información de estas operaciones policiales que tenían un escaso desarrollo en la historiografía (Maggiori, 2004; Suárez, 2005 y 2008; Rafart, 2008).

Incluso, en el comienzo de nuestra investigación no podíamos determinar ni a qué momento histórico pertenecían las policías, ni de qué fuerzas de seguridad hablábamos (gendarmería, policías, militares), ni tampoco los alcances espaciales de su acción. Aun así, aparecían entramadas en diferentes vivencias de las trayectorias personales, sea de los entrevistados o de sus mayores. Por otra parte, tras los primeros intentos por sistematizar un conocimiento vinculado con estas fuerzas –en particular, la de 1930– en base a las entrevistas, enfrentamos un escenario donde a pesar de la enunciación de lo «bravas» o «terribles» que habrían sido las policías, los relatos de lo que significaba y los alcances de la razia del año 30 permanecían ocultos, como un secreto. Es decir, percibíamos un saber compartido pero más difícilmente enunciado. Por último, si bien nosotras habíamos escuchado las referencias a la Fronteriza sobre todo en contextos políticos como parlamentos o encuentros, desconocíamos que la zona específica de nuestro trabajo de campo había sido atravesada por un operativo organizado y sistemático de violencia policial⁷.

⁶ Desde el año 2008 realizamos trabajo de campo conjuntamente entre Laura Kropff, Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez –anclado tanto en proyectos colectivos como individuales– en los parajes de Canteras Comallo, Cañadón Chileno, Aguada del Zorro, Fita Huau, Tres Cerros, Las Mellizas, Laguna Blanca, Anecón Chico, Cerro Mesa y Mencué, en la provincia de Río Negro (ver figura 1).

⁷ Nuestra percepción de los lugares habituales de nuestras recorridas cambió una vez que fueron entramados en las contadas del paso de la Fronteriza. Taperas y viejas construcciones contenían una historicidad que nos era ajena hasta ese momento y

En este recorrido encontrábamos que la mayoría de nuestros entrevistados conocían *contadas* (relatos orales) desde niños, las que escucharon de sus padres y/o en conversaciones entre adultos (de las cuales la mayoría de las veces eran expulsados). Hasta hoy, las referencias a la Fronteriza aparecen y se reproducen en relatos que habilitan exponer solo ciertos fragmentos de ese terror. Además, a medida que preguntamos sobre la Fronteriza, nos sorprendía que muchas de las familias directamente afectadas por la violencia –tal y como nos advertían otros– dijeron desconocer *contadas* de esa razia y, algunas veces, nos redireccionaban hacia personas que «seguramente sabrían». Por otra parte, en tanto algunos relatos de «aquellos que sabían» nos fueron negados, otros –algunas veces mediados por otros interlocutores– nos permitieron reconstruir el ejercicio de la violencia policial.

Por esto se propone una doble dimensión para este análisis. Por un lado, la consideración del operativo policial –como una práctica de terror de Estado– y, por otro, la de la forma en que se comparte el conocimiento sobre la Fronteriza. Cada dimensión del evento es constituyente y necesaria del ejercicio de violencia soberano. Partiremos del *secreto* como eje vertebrador del análisis.

El secreto ha sido tematizado desde diversas disciplinas como la filosofía, la historia, la literatura y la antropología. El acuerdo general entre diversos autores pasa por entender al secreto como una forma de creación de consenso social, necesario y habilitante de cualquier forma de contrato social (Simmel, 2002 [1906]). Por su parte, Derrida y Ferraris (2009) proponen concebirlo no solo como un concepto oculto, sino como una relación asimétrica del otro que implica tanto una dependencia como una mutua responsabilidad. Es decir, una forma particular de verdad que involucra al conenedor del secreto en el objeto mismo del conocimiento. Así, tal como ha observado Beidelman (1993), siguiendo a Bellman (1981), el secreto incluye la paradoja de desconocer aquello que se comparte, pero saber que existe algo compartido entre algunos. El secreto, en este sentido, demuestra formas de establecer relaciones de poder que cobran una especial relevancia en la constitución del poder soberano. Dentro de este análisis amplio, nos interesa proponer algunos niveles para pensar el secreto.

En primer lugar, nos interesa indagar la transmisión y performatividad del secreto. El secreto desde este punto de partida constituye un fenómeno interactivo que involucra el conocimiento a partir de la administración del silencio. Lo que en términos de Berliner (2005) constituiría una «epistemología del secreto», partiendo de quiénes, cómo y qué se transmite de

que nos motivó a redimensionarlas en su significancia para los pobladores de los parajes.

generación en generación. Para esto el estudio performático de la transmisión –aquel que sucede en el mismo acto– se vuelve central.⁸

En segundo lugar, nos interesa detenernos en las narrativas del secreto. Entendiendo las formas en que el secreto ha sido expuesto, sean a través de historias regionales o por la prensa o también aquellas vinculadas a la construcción de relatos compartidos en ámbitos específicos –familiares, políticos, regionales-. Es decir, lo que algunos autores han caracterizado tanto como «un secreto a voces», aquello de lo que todos sabemos algo pero no lo compartimos abiertamente (Tiscornia, 2004), o un «secreto público» (Tausig, 1999) lo que generalmente se conoce pero no puede ser enunciado⁹.

En tercer lugar, nos detendremos en el rol del secreto en los procesos de agencia y communalización. En particular, en sociedades que han sido atravesadas por prácticas violentas que la involucran produciendo zonas de indeterminación entre víctimas y victimarios, el silencio compartido opera entramando formas de vinculación de esa sociedad para mantener un orden negociado (Dwyer, 2009). Tal como ha destacado Pitt Rivers (1971), el secreto evita el conflicto ya sea entre la sociedad y/o, especialmente, entre la sociedad y el Estado.

Por esto, nuestro último nivel de análisis apuntará a comprender las construcciones locales de estatalidad a partir de desentrañar estos secretos, en el sentido que Abrams (1988 [1977]) propone para concebir la materialización de la idea de Estado. Abrams entiende los secretos como la forma de enmascaramiento estatal que evidencia cómo aquello que debería ser público se encuentra las más de las veces oculto, especialmente, al relacionarse con las fuerzas de seguridad.

Si bien en trabajos previos (Pérez, 2009 y 2014) hemos reconstruido ya el proceso histórico de esta campaña policial y los efectos económicos y sociales en la zona –a partir de nuestro trabajo de campo en triangulación con documentos de archivos nacionales, provinciales y locales–, en este trabajo nos gustaría detenernos en dos fuentes que nos permiten dimensionar la relación entre violencia y secreto para la construcción del poder soberano y sus márgenes. Las fuentes de las que partimos son dos entrevistas realizadas en 1989 a Felisa Torres, pobladora y militante indígena criada en la zona de Mencué, y el relato «La campaña depuradora de Mencué», inserto

8 La *performance*, como se ha abordado también en el capítulo de Malvestitti y Delrio sobre las narrativas sobre el *awkan*, es un elemento tan importante como el contenido, lo que se dice o se calla, para analizar los efectos de las políticas estatales en los diferentes grupos sociales.

9 El impedimento de enunciar radica tanto en formas manifiestas de amenaza como en las capilaridades del disciplinamiento en contextos de violencia.

dentro del libro *Policía desamparada*, escrito por el responsable directo de esa fuerza: el comisario retirado Juan S. Álvarez, publicado en 1940.

A través del análisis de esta Fronteriza de 1930 nuestro énfasis está puesto en pensar al Estado (como sistema y como idea) como propiciador de la violencia, las desigualdades sociales y las diferencias de clase y étnicas en el marco de un proceso de terrorismo estatal que legitima un orden que perdura en el territorio –tanto como las anteriores fronterizas–, aun desapareciendo por completo la institución perpetradora (el cuerpo especial de policía). Paralelamente reparamos en la producción histórica de los márgenes estatales, en tanto supuestos necesarios del mismo, sopesando su capacidad de agencia por medio de procesos de comunalización (Brow, 1990).

Así, este trabajo propone en primer lugar reponer los contextos de producción de las dos fuentes principales que hemos seleccionado para abordar el caso. En segundo lugar, nos situaremos en la coyuntura histórica de la crisis de 1930. En tercer lugar, ese mismo periodo será recorrido desde la memoria social y a partir del recorte espacio-temporal del Mencué previo a la Fronteriza. Por último, y reuniendo ambas fuentes desarrollaremos el ataque policial exponiendo tanto la práctica como la vivencia de su paso.

Contextos históricos: secretos revelados

Policía desamparada en tiempos de balances institucionales en Río Negro (1940)

La policía rionegrina provincial, así como la del territorio, carecen de una historia oficial producida en el marco institucional. Reconstruirla resulta un trabajo difícil dada la dispersión o inexistencia de muchos de sus fondos documentales, a pesar de que archivar información es una de las primeras y principales tareas de esta institución altamente burocratizada, como se describe desde los primeros intentos de ordenamiento de las policías territoriales. En este contexto, *Policía desamparada*, publicado por el excomisario Juan S. Álvarez diez años después de los sucesos que aquí analizaremos, constituye un intento autorreflexivo inusual. La obra coincide con medio siglo de existencia de la policía del territorio y puede ser interpretada como un balance de la institución por parte de uno de sus próceres¹⁰. Es un material valioso para ser estudiado en diferentes niveles; plantea preguntas sorprendentemente actuales respecto del rol de la policía en sociedades modernas. Sin ser esa nuestra intención principal,

10 La escuela de cadetes de la capital rionegrina lleva su nombre.

brevemente mencionaremos que el relato victimiza, con cierta razón, a la policía. Se escuda en los mandatos propios de los usos y costumbres de la policía territorial, así como también en la obediencia debida –como una pieza más de un engranaje jerárquico¹¹. Sin embargo, la obra es producto de un intelectual de la policía que se detiene en analizar los límites y alcances de la institución tanto en su función social como en su relación con otras instituciones del Estado, como las de justicia. Fundamentalmente discute con aquellos que afirman que la policía no debe ser reglamentada por ser considerada una «institución de costumbres», al mismo tiempo que la compara y contrasta con otras fuerzas de seguridad.

Dentro de esta obra se incluye un apartado, que es el que aquí retomamos, en donde se narra lo que se llamó «La campaña depuradora de Mencué». El estudio de Álvarez tiene como objetivo principal exponer la situación por la cual él mismo, en tanto oficial a cargo, quedó sumariado y luego apartado de la fuerza, producto del desamparo de la institución policial. La experiencia de haber sido el único procesado muchos años después de la campaña de Mencué –y siendo que respondía a las órdenes de sus superiores y a las demandas de la población progresista de la zona– movilizan al comisario a exponer ciertos secretos de ese operativo policial y de prácticas habituales de la institución.

Dentro del análisis de la realidad policial territorial –producto de su larga experiencia en funciones en la zona– el comisario retirado incluye en su libro el informe oficial que elevara al finalizar la campaña, rompiendo el secreto institucional y corporativo, ya que no solo revela las cadenas de mandos sino el involucramiento de la sociedad y los capitalistas de la zona. Por otra parte, la descripción casi etnográfica –siendo que este no era el objetivo de Álvarez– de la realidad socioeconómica de la zona aporta una fotografía que por momentos atenta contra el propio argumento defensivo de Álvarez (quizás en un intento de compartir responsabilidades también)¹².

11 Álvarez señala que la campaña depuradora no habría podido ser instrumentada de no haber estado en vigencia el estado de sitio y la ley marcial en el territorio nacional. Al mismo tiempo, argumenta que él estaba obligado a seguir las órdenes impartidas por el gobernador Uribe, como máxima autoridad del territorio, y del jefe de Policía Carlos Montaña, su superior inmediato.

12 Álvarez no duda en exponer a todos los vecinos que participaron y colaboraron con la policía, publica sus nombres así como los de sus superiores, no así los de los policías que estaban a sus órdenes. Por otra parte, si bien en sus notas critica despectivamente a la población sobre la que recae la represión policial también aclara que son víctimas de los manejos de endeudamiento de los vecinos.

La versión indígena de la Fronteriza en tiempos de lucha (los 80)

La década de 1980 es un momento de inflexión para los indígenas en la provincia de Río Negro. El proceso de rearticulación supracomunitaria producto de la crisis social y económica que dejará al descubierto la gran nevada de 1984 daría origen a la demanda por el reconocimiento de derechos indígenas. Esta tendría su expresión culminante en la sanción de la Ley Integral del Indígena N° 2287 (1988) que, entre otras cosas, reconocería el derecho a la propiedad de la tierra de las comunidades y pobladores indígenas de la provincia (Mombello, 1991). Junto con ese logro obtenido tras movilizaciones y negociaciones con el Estado provincial, también se fortaleció una instancia organizativa sin precedentes en Río Negro. Se trató del Consejo Asesor Indígena (CAI), organización que nucleó a numerosos pobladores indígenas y no indígenas –en su mayoría, productores ganaderos– y logró posicionar públicamente demandas de reconocimiento hacia los habitantes de las zonas rurales de la provincia, especialmente hacia los indígenas (Fuentes, 1999; Gutiérrez, 2001; Menni, 1996; Valverde, 2003).

Este proceso estuvo inserto en un contexto nacional en el que distintos organismos de derechos humanos exigieron la aplicación de políticas de reparación ante la violencia estatal cometida en el marco de la dictadura militar iniciada en 1976. En ese contexto de retorno democrático, la situación de pobreza y marginalidad en la que vivían cientos de familias en las zonas rurales, agravada por la mortandad de animales y la pérdida de viviendas, fue públicamente denunciada. Inicialmente se creó una red de asistencia para paliar la emergencia en la que se encontraban los pobladores rurales, dirigida por el obispo de la diócesis, monseñor Miguel Hesayne. Sin embargo, el impulso fue mucho más allá y derivó en la exigencia para que el Estado revirtiera la política de exclusión que sometía a la pobreza estructural a los pequeños productores rurales de la Línea Sur en la que confluyeron distintos sectores rurales y urbanos: pobladores, comunidades mapuche y los incipientes centros mapuche, espacios eclesiásticos, partidarios y gremiales, organizaciones sociales y no gubernamentales, cooperativas de productores y equipos de técnicos. Las demandas giraron, principalmente, en torno a la tenencia de la tierra, aunque también se vincularon con las formas de producción y comercialización de los productos de la ganadería, a la salud, la vivienda y la educación.

Posibilitado por este escenario, la marginación en la que se encontraban indígenas y campesinos formó parte del proceso reflexivo que encontró su espacio de enunciación dentro de este marco organizativo. El despojo territorial, la desarticulación de la sociedad mapuche y la violencia sufrida comenzaron a ser narrados en términos colectivos. De esta manera, las condiciones presentes eran entendidas como producto histórico y consecuencia

directa del *awkan*, como nombran los pobladores indígenas a la Conquista del Desierto. Las historias solapadas por el registro único de la incorporación indígena al Estado comenzaron a irrumpir públicamente a través de publicaciones escritas y programas radiales de la organización y en las asambleas que periódicamente convocaron a cientos de personas en la localidad de Ingeniero Jacobacci. Así comenzaron a enunciarse los secretos compartidos.

Es en este período en el que la lingüista Marisa Malvestitti realiza una serie de entrevistas a pobladores mapuche focalizadas en torno al uso del *mapuzungun* –idioma mapuche– en distintos contextos de sus vidas individuales y colectivas (Malvestitti, 2005). Varios de los registros se basan en la construcción, por medio de entrevistas, de relatos de vida con pobladores de distintos parajes rurales y localidades de la Línea Sur rionegrina.¹³ Entre ellos, se encuentran las realizadas con Felisa Torres, procedente de la zona de Mencué e integrante del Consejo Asesor Indígena, que analizaremos aquí.¹⁴ La selección que realizamos es producto de «narraciones conversacionales» (Chirico, 1992, p. 17) que acontecen en el marco de un espacio de militancia social que ambas mujeres comparten. Felisa Torres configura por medio de su narración un tiempo heterogéneo vivido por

13 Se denomina *Línea Sur* a la región comprendida por el trazado del ferrocarril que une las localidades de Viedma (capital de la provincia de Río Negro) con Bariloche, vinculando la costa atlántica con la cordillera. Si bien la denominación toma como referencia la línea ferroviaria, la región excede ampliamente su perímetro y comprende numerosas localidades y parajes rurales, así como construcciones particulares de subjetividad, territorialidad y agencia en torno a los indígenas (Cañuqueo y otros, 2005).

A diferencia de los que analiza Musante (ver capítulo en este libro), los parajes son zonas conocidas como de presencia indígena pero no exclusivamente como lo fueran las reducciones de los Territorios Nacionales del norte del país, que tenían un reconocimiento y ordenamiento oficial. Esta construcción diferente de lugar tendrá un correlato en las formas de violencia estatal como veremos más adelante.

14 Felisa Torres nació en 1922 en el paraje Quili Malal, y tenía 8 años al momento de los hechos. En su juventud debió migrar a General Roca donde se desempeñó como operaria agroindustrial durante veinte años. Luego regresó a Ingeniero Jacobacci, donde integró la cooperativa artesanal mapuche, a la vez que se desempeñaba como empleada doméstica. Doña Felisa era una *kimche* que contaba con un extenso conocimiento no solo del *mapuzungun* –lengua en la que fue criada y que debió dejar de hablar en los años en que vivió fuera de la región– sino también de muy diversos aspectos de la espiritualidad y la cultura mapuche. Además de su participación política, mantuvo una presencia permanente en *kamaruko* (rogativas) de la zona. Falleció en el invierno de 2004.

ella, su familia y sus vecinos que retomamos para organizar en un evento la experiencia de la violencia sufrida por el paso de la denominada Fronteriza.

En tanto evento comunicativo, la entrevista se construye como una interpretación producida en conjunto entre investigadores y entrevistados en torno de un proceso ocurrido en un tiempo y lugar (Briggs, 1986). De esa totalidad, seleccionamos para transcribir solo algunos fragmentos donde reconocemos como tópico del discurso situaciones referidas directamente al proceso de la campaña depuradora de Mencué, encuadradas en el tropo de la Fronteriza. En esos recortes encontramos, en primer lugar, un relato acerca del tiempo anterior a que se hiciera efectiva la campaña de 1930. En segundo lugar, podemos conocer diversos aspectos del modo de operar de las fuerzas policiales. Finalmente, el testimonio de una mujer cuya familia sufrió los vejámenes y abusos de los miembros de la fuerza policial nos traslada a la situación de vulnerabilidad a la que estaban expuestos los pobladores por su condición de indígenas. Pese a esos recortes, estudiamos las entrevistas como un todo a fin de establecer qué es lo que se dice, pero también cuáles son los rasgos metadiscursivos¹⁵ y los marcos interpretativos construidos por las participantes (Briggs, 1986).

La (in)seguridad como lenguaje de la crisis (los 30)

La década de 1930 se inicia a nivel nacional con una grave crisis política que acompaña la crisis económica mundial. La experiencia democrática marcada por los gobiernos radicales de Yrigoyen y Alvear se encuentra jaqueada por el primero de una sucesión de golpes de Estado liderados por militares. Los casi dos años del gobierno de facto de Uriburu estarán marcados, a diferencia del gobierno de su sucesor Justo, en principio por una política ejecutiva y un Congreso cerrado que maximizó la impunidad y discrecionalidad del poder centralizado. Por otra parte, este gobierno atravesaría la profundización de la crisis económica y su consecuente conflicto social que se traduciría en nuevas prácticas de persecución y de abierta represión a los sectores obreros dispuesta por los aparatos de Estado.

En los territorios nacionales del sur la crisis repercute sobre una estructura agraria de desigual distribución (Bandieri y Blanco, 2009) y afecta tanto a los productores ganaderos, que enfrentan la merma de la

¹⁵ Especialmente, nos centramos en los rasgos de organización textual, tales como conectores, y los marcadores de actitud y modalizadores que ayudan a interpretar el contenido del texto.

comercialización de sus productos, como a los propios comerciantes *boliceros*¹⁶ de menor escala que carecen de productos y clientes para mantener activo el circuito comercial (Minieri, 2006; Méndez, 2010). La crisis se recuerda en la memoria social como un momento de carestías de todo tipo, de mala alimentación y de falta de trabajo.¹⁷ Fundamentalmente, para los indígenas de la Norpatagonia la crisis marcará claramente el inicio de los desalojos y los cercamientos de tierras, constituyendo al mismo tiempo el paso de los boliceros a terratenientes (Mases y Galucci, 2007; Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2015).

Para las primeras décadas del siglo XX, algunos autores destacan que tanto la estructura económica como la debilidad o ausencia del Estado en zonas marginales como los territorios nacionales, constituyen el ambiente propicio para una región violenta, insegura, que sería utilizada como escenario de operaciones de bandoleros, cuatreros y criminales (Debattista, Debener y Suárez, 2004; Rafart, 2008). En este sentido, los sectores empobrecidos, entre ellos los indígenas, serían denunciados y perseguidos por hurto y por atentar contra la propiedad en una situación de desigualdad estructural que los ponía en el foco de la represión policial. Por otra parte, esta misma fragilidad del Estado permitiría relaciones de poder entre sectores locales pujantes que se beneficiarían, en principio, de las faltas de control estatal y, en segundo lugar, instrumentarían el vínculo con policías y jueces de paz para su propio beneficio, una suerte de privatización de la institucionalidad estatal (Fernández Marrón, 2010; Argeri, 2005).

En particular, los estudios dedicados a la policía en los territorios nacionales suelen destacar –algo repetitivo y usual en las fuentes– las enormes falencias con que los diferentes cuerpos policiales debían operar a la par de las numerosas tareas que se les asignaban (Dumrauf, 1994; Suárez, 2005; Carrizo, 2010). Asimismo, se reiteran las menciones sobre la escasez de agentes, las dificultades de movilidad, la dependencia con los vecinos

16 Los *boliceros* era los dueños de los comercios de ramos generales, espacios de compra y venta de productos de distinta índole. Basaron su poder económico en la comercialización de los productos derivados de la ganadería y en un sistema de endeudamiento que afectó a los productores ganaderos indígenas y no indígenas que, al no contar con vías alternativas de venta y abastecimiento, dependían exclusivamente de estos circuitos. Tanto las estancias como las casas comerciales operaron respaldadas por las administraciones locales en el marco de la estructuración estatal, la imposición de una economía capitalista y la construcción de diferencias sociales en la región (Pérez, 2012).

17 Así lo narra por ejemplo una familia de Laguna Blanca «en el año 30, la harina salía negra, azúcar no se conseguía, eran años malos, siempre decía mi papá» (Inalaf, S., entrevista, 2012).

que prestan favores (como por ejemplo el local para el destacamento o el campo de pastura de la caballada), la carencia de profesionalismo, los altos precios de los alquileres de locales, los retardos en los sueldos y la situación de pobreza en la que vivían, por nombrar algunos de los problemas que afectaban a la policía como institución estatal de múltiple representación y distribución en los extensos territorios.

Trabajos como los de Argeri (2005) para Río Negro interpretan que este contexto está marcado por una escisión entre el Estado y la sociedad civil. Este conflicto entre ambas partes se traducirá en la resistencia de la sociedad al avance del orden estatal –en particular de la justicia-. Por un lado, esto implicará la dispersión de la violencia en manos privadas en detrimento del monopolio legítimo de la fuerza. Los sectores de poder patagónicos, en su afán por terminar con el temor al bandolerismo, defenderán la propiedad y la tierra bajo su propia influencia, incluso utilizando a la policía del territorio como su brazo armado. Nos preguntamos, entonces, ¿qué estamos evaluando cuando referimos a un Estado débil? ¿Es la desigual distribución de la tierra la que genera delincuentes de los damnificados? ¿Son las incompetencias de las instituciones estatales la excepción o lo habitual en los territorios? ¿Es la connivencia entre policías y vecinos una forma de privatización de la violencia o una forma de crear Estado?

Nos resulta vital incorporar una mirada más amplia en cuanto a lo que entendemos por Estado –no limitada al desarrollo de las instituciones en su deber ser ideal– y los efectos que sus prácticas imprimen en una sociedad que mantiene un recuerdo vívido y presente de la Fronteriza a pesar de todas las necesidades de la policía territorial. A través del análisis pormenorizado de la Fronteriza del 30, nuestro énfasis pasa por revertir la premisa y pensar el Estado (y no la ausencia o debilidad del mismo) como protagonista en procesos de la violencia que configuran desigualdades sociales –ya sean de clase y/o étnicas– en el marco de un proceso de terrorismo con efectos hasta el presente. Por otra parte, podemos destacar en cuanto a la organización económica y social de la región que, según la Inspección General de Tierras (1918-1922) entre otras inspecciones de la década, la zona etnografiada por nosotras contaba con una variada población que se asentó y consolidó en las primeras décadas del siglo XX. Si bien la población era predominantemente indígena, también había una nutrida migración –sobre todo de la península ibérica y de Italia– que partía de condiciones económicas similares. Esta última se especializaba en el comercio, aunque tenía cierta capacidad productiva en la cría de ganado ovino y caprino.¹⁸ Por

18 En el libro histórico de la Escuela N° 244 de Mencué existe una entrada del 22 de julio de 1967 que recoge los dichos de un antiguo poblador de la zona, quien afirma: «Luego en el año 1906 aproximadamente llega el señor García Crespo a quien le cabe

su parte, también entre los indígenas existían algunos con una destacada capacidad de producir riquezas y excedente, en tanto otros lograban organizar su subsistencia dignamente, aunque en condiciones más precarias y, finalmente, había también algunos, en general hombres solos, que vivían temporariamente en los momentos de trabajo pidiendo permiso dentro de campos de otros.¹⁹

No obstante, la década de 1930 funcionará en la zona como una bisagra de construcción de desigualdad social –y de alienación indígena (Pérez, 2015)–. En particular, en esta zona las políticas estatales perseguirán la proletarización indígena en detrimento de la figura del pequeño productor que se constituirá en una forma de resistencia. Así, la policía será la principal agencia constructora de (in)seguridad en el contexto de la crisis.

Los tiempos previos a la Fronteriza (los 20) en la memoria social indígena

En enero de 1989 Marisa Malvestitti visita por primera vez a Felisa Torres en su casa del barrio Ceferino de la ciudad de Ingeniero Jacobacci. Entre otros tópicos, se aborda el origen de la entrevistada. En el contexto de una conversación entre tres mujeres –la entrevistada, la entrevistadora y una tercera mujer–, Felisa refiere aspectos de su historia familiar y crea el marco para referirse después a la Fronteriza. La pregunta sobre Mencué, el pueblo en cuyas cercanías originalmente la entrevistada y su familia estaban radicadas, lleva a actualizar memorias sobre la vida en ese lugar, su infancia y las relaciones con los vecinos, incluidos los comerciantes de la zona.

En relación con las normas comunicativas que entran en juego en esta entrevista, podemos identificar recursos estilísticos y estrategias

el honor de haber plantado el primer alambrado... transformándose con el paso del tiempo en gran terrateniente del lugar». Agradecemos a Marisa Malvestitti (comunicación personal, 5 de mayo de 2016) este dato.

19 Esta información aparece en las inspecciones de tierra de la zona y también en los relatos del presente de los pobladores. La Inspección General de Tierras fue una de las primeras recorridas sistemáticas de todo el territorio patagónico realizada bajo el primer mandato de Yrigoyen por la armada argentina. Después de esta existen inspecciones puntuales a la zona que se daban como respuesta a demandas de los pobladores, para trazar deslindes y resolver conflictos. Además, la información respecto a la organización del espacio consta en los diferentes expedientes personales de los pobladores que fueron en su mayoría abiertos después de la IGT con el fin de regularizar las formas de tenencia y evitar los desalojos que –a pesar de la negativa de la ley– se hicieron frecuentes durante el periodo de la IGT y después.

discursivas mapuche (Briones y Golluscio, 1997) que remiten a la experiencia subordinante, pero encuadradas en un momento de agenciamiento particular. De esta manera, y al modo en que lo actualizan y ponen en acto otros géneros discursivos mapuche –tales como el *ngutram* o «conversaciones sobre tiempos antiguos» (Ramos, 1999, p.2)– los términos de la ejecución lo convierten en un relato que no solo construye y actualiza hechos, sino que se torna en muchos sentidos identificatorio y genera procesos comunalizadores entre el narrador y su audiencia (Cañuqueo, 2005). Recordemos que este evento comunicativo acontece en el marco de un proceso organizativo donde la entrevistada actualiza momentos vividos por ella y su familia –y de alguna manera, los denuncia– a partir de entramarlos en el relato mayor del devenir de un pueblo. Tomado desde el presente, ese evento es construido como testimonio que nos posibilita preguntarnos por el tiempo del paso de la campaña depuradora en la región de Mencué. Es, asimismo, un intento de dar contenido a eventos que no pudieron ser integrables (Jelin, 2002) al relato de los procesos de constitución del Estado en los márgenes de la nación.

El momento de la anticipación de la llegada de la policía es ubicado dentro de un tiempo no lineal en el que distintos eventos tienen lugar (Ricoeur, 1981). Ese tiempo condensa la infancia de la entrevistada y el crecimiento de los comercios que pasaron de ser *boliche*s que proveían de alimentos e insumos y comercializaban los productos ganaderos de los pobladores rurales –lana, pelo de chiva y cueros– a grandes comercios, de mayor cobertura económica y poder en la región, que ampliarían la brecha entre productores ganaderos y comerciantes.

Antes de la llegada de la campaña depuradora de Mencué, los boliche s eran pequeños centros de acopio y comercialización de productos ganaderos, alimentos y enseres. En el tiempo de la narrativa, esos boliche s no solo operaban como espacios de comercialización, sino que en ellos también se recreaban relaciones de vecindad e incluso de afecto entre comerciantes y pobladores. El momento de construcción de aspectos de la vida social de la zona de Mencué entre indígenas y comerciantes no indígenas, identificados como *gallegos*, incluye recuerdos jocosos de infancia de la entrevistada. Con el correr del diálogo en la entrevista, ese tiempo ubicado en un espacio concreto se entrama con el momento de expansión económica de sus vecinos comerciantes que en el relato está estrechamente ligado al despojo de las tierras de su familia:

Entonces, conforme que iban agrandando la casa,²⁰ entonces ya amenazaron que tenía que salir toooda la indígena. Tienen que salir de ahí...

20 Se refiere a la casa de ramos generales propiedad de la familia Criado.

mmm. Y así hicieron. El que no se retiraba [silencio breve] le quitaban todo lo animalito. Se iba a salir sin nada, eh. ¡Sin nada! Así amenazaban. Así que convenía mejor, sacar, arriar lo animalito, si tenía, llevarlo. Dejar todo ahí, desocupado la casa. ¡Mirá qué linda orden era! [...] Eso un aviso así. Empezaron a pasar con lo papele. Un aviso que pusieron que tienen que salir. Miren es mejor que se retiren, desocupar el campo porque aquí se va a alambrar. (Torres, F., entrevista, 1989)

Ese despojo tienen como consecuencia el quiebre de los lazos sociales ante el desarraigo forzado de su familia:

El vecino que nosotros teníamos, que éramos tan unidos con ellos, [Sra.: sí] cualquiera fiesta que había ellos, para allá... uno tal, Antonio Neculpán [Sra.: Ah, ¿sí?]. El otro era un tal Paillaqueo [Sra.: Aaah] el viejo. Tenía uno cuento hijo, hija. Viudo creo era el viejo ese. Ahora ese Neculpán tenía la señora. Era muy amiga con la finadita mamá. Chilena la viejita. Doña María Llanquihué. (Torres, F., entrevista, 1989)

El quiebre de esas relaciones se construye en la misma narración de manera dramática expresada en la referencia de la llegada de «la orden», unida a la expansión económica de esos comerciantes que avanzan sobre las tierras ocupadas por sus vecinos indígenas. El silencio se introduce ante la amenaza de perderlo todo, es decir, ser descapitalizados y vueltos a la indigencia. La indignación de la entrevistada se plasma en el uso sarcástico de la frase «linda orden». En la narrativa, ese despojo se agrava por la consecuente pérdida de relaciones comunales con aquellos otros vecinos indígenas con los que eran «tan unidos». Lo traumático de la imposición de la propiedad privada es que es aplicada por los propios vecinos que, en tanto «gallegos», obtienen las garantías para avanzar sobre los bienes de sus vecinos indígenas, amenazando, incluso, su integridad física y la de su familia.

El abandono forzado de los hogares y de la tierra ocupada por las familias indígenas es propiciado por las amenazas de un poder que avanza con «papeles» adjudicados selectivamente. El referente ubica en el contexto conversacional el mecanismo legal que operó en la región para instituir la propiedad privada, endeudando, descapitalizando y despojando a los indígenas de sus tierras. El uso de «papeles» fue numerosas veces denunciado en las asambleas del CAI como mecanismo de despojo territorial. Incluso logró colocarse como parte de los delitos que debían ser investigados por la

Ley Integral del Indígena.²¹ En ese sentido es un referente compartido por las interlocutoras.

Otro aspecto importante es el que se advierte al inicio de la grabación. Los descendientes de esos comerciantes que dieron la orden de desocupar los campos, permanecieron en el lugar, son conocidos y siguieron manteniendo relaciones con los descendientes de las víctimas de la campaña depuradora. Incluso en nuestros recientes años de trabajo de campo, aún encontramos a muchas de estas familias viviendo en la zona. Esta descripción en la narración da cuenta de cómo se estructura complejamente el tejido social, proyectando relaciones comunales previas con las posteriores a la violencia del avance de la propiedad privada.

En otra entrevista realizada en 1990 entre las mismas dos interlocutoras nuevamente se reitera la pregunta por el origen del grupo familiar, dando pie a que la entrevistada articule distintas instancias de la vida personal y familiar. El evento comunicativo se puede dividir en dos momentos. En el primero, Felisa narra el tiempo de infancia. Aún están radicados en la zona de Mencué y la escuela más cercana estaba emplazada en Ingeniero Jacobacci, distante a más de cien kilómetros en línea recta (ver figura 1), razón por la que ella y sus hermanos solo pudieron asistir por períodos breves. Así, solo sus hermanos varones aprendieron a leer y escribir porque fueron instruidos en el servicio militar obligatorio durante su juventud. En relación con sus padres, doña Felisa ubica el lugar de origen de ambos en Chile, desde donde llegan casados. Cuenta la travesía que enfrentaron al cruzar a caballo el río Limay. El relato deriva en la pérdida de uno de sus hermanos, es ahí donde la conversación ingresa en otro momento. La

21 La Ley provincial N° 2287 (1988) establece que el Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI) –órgano de aplicación de la ley–, junto con la Dirección de Tierras de Río Negro, «efectuarán las investigaciones en relación al cumplimiento de lo dispuesto por la Ley de Tierras, las leyes vigentes de creación de Reservas, y los derechos vinculados a la tradicional posesión previos a la provincialización». En caso de que se detecten anomalías, estos dos organismos deben arbitrar los medios para realizar las gestiones judiciales correspondientes (artículo 12). Si se encontraran «situaciones de lesión enorme o subjetiva, usurpación u otros vicios de la posesión y/o adquisición del dominio en perjuicio de las comunidades indígenas y/o sus pobladores», se debe dar intervención a la Fiscalía de Estado para que se den curso a las acciones administrativas y judiciales que correspondan. Incluso se menciona que «se solicitará al Poder Legislativo el uso del mecanismo de la expropiación» cuando fuera necesario (artículo 13). Pese a lo avanzado de esta legislación en materia de reparación, el CODECI no ha podido avanzar en ninguna investigación, sea por falta de recursos o por presiones políticas.

entrevistada recuerda a uno de sus hermanos a quien no volvió a ver «por culpa de la Fronteriza».

Ese segundo momento configura un tiempo diferente y está denotado por una marca de apertura identificable en el discurso: un prolongado silencio. La intensidad del silencio es un recurso prosódico recurrente en la cultura mapuche (Golluscio, 2006, p. 165) que señala la entrada en ejecución o *performance* (Bauman, 1975) que antecede un relato. Esa entrada en performance es la que marca otro contexto de la interacción verbal entre las dos mujeres, en este caso, sobre el modo de operar de las fuerzas policiales. Luego de narrar ese modo de operar y la violencia vivida por personas cercanas a Felisa. Posteriormente, la narración prosigue tomando como tópico enfermedades y la muerte de sus hermanos con un tono muy bajo de voz para seguir con relatos sobre su historia familiar, posteriores al paso de la Fronteriza.

El terror de la Fronteriza (Mencué, 1930 y más allá)

Es, por lo tanto, un libro destinado a quebrar el silencio, el indiferentismo, la inercia y la incuria con que hasta hoy han contemplado los poderes públicos el importante problema policial que aflige a los territorios nacionales.

Prólogo de *Policía desamparada*

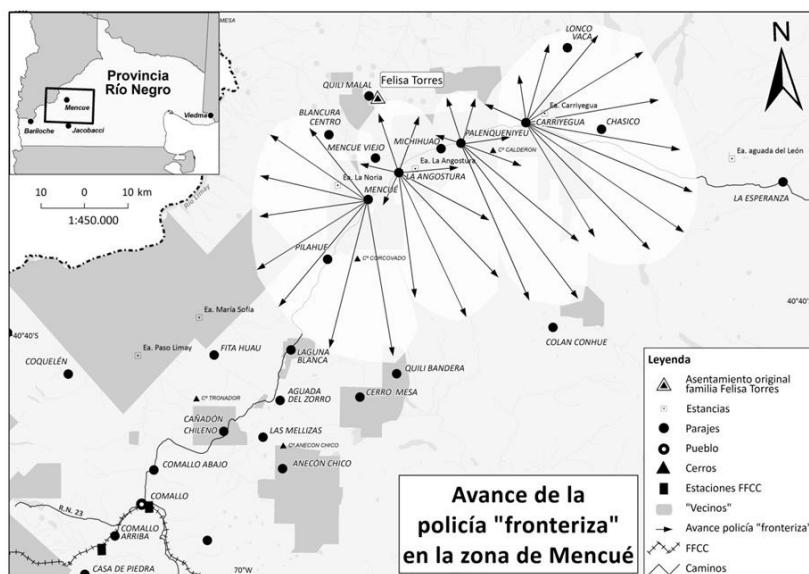
En octubre de 1930, como respuesta a una carta enviada por vecinos de la zona de Mencué, todos ellos comerciantes o hacendados,²² que solicitaban respuesta ante los supuestos²³ crecientes robos en la zona, la

22 Ellos son: Francisco García, Pedro Etchemaite, Francisco Rúa, Felipe Criado, Aurelia G. de Pérez, Francisco J. García, Concepción G. de García, Aurelia García, Ramón Blas, Daniel Martínez, Leonardo Pérez, Delia Zuñiga, Margarita Etchemaite, Alfredo E. Krausse, Ana Fernández, J. Erricoundo, Pedro Nuin, Valentín Blasco, E. Garro y Cia, E. Garro (hijo), José de Barrenechen, Inocencio González, Antonio González Collazo, Marcos Sánz, Carode, González Fresco, J. B. Olaguerategú, María E. Altamirano, E. González, Pedro Brusar, Volt Allusa, Macedonia Dublets, Pedro C. Casamajou, Miguel Pardo, Francisco Alonso, Pascuala Andreis, Leonor Maldonado, Eusebio Equiza, Andrés Garraya, Sergio Hermanos, Fermín Stuart, Fernando Cardoso, E. A. Fernández, Toribio González y Ramón Vidal (Álvarez, 1940, p. 51). Muchos de estos nombres son identificados en nuestros registros de campo como los responsables de enviar la Fronteriza.

23 Existía una denuncia preventiva en períodos de crisis, en ocasiones anteriores incluso el mismo gobernador del territorio, que remarcaba la inexistencia de un aumento de la cantidad de crímenes. En este caso, chequeamos los libros de la

gobernación de Federico J. Uriburu (designado gobernador tras el golpe de Estado y quien duraría en funciones hasta el cambio de presidencia) envía una comisión especial de policía al mando del entonces subteniente Juan S. Álvarez para dar solución al conflicto en la zona. El proceso que intentamos historizar es el de una razia policial que duró aproximadamente un mes. Para ello, partimos de las dos fuentes principales con las que analizaremos la doble dimensión que nos propusimos en este trabajo: la voz del subteniente Álvarez, a cargo del operativo, puesta en relación con la de Felisa Torres, quien refiere los hechos sesenta años más tarde.

Figura 1. Recorrido de la Fronteriza



Fuente: Elaboración propia.

Según la descripción de Álvarez, la acción «purificadora» destinada a barrer con el «foco infeccioso» de la zona, formado en su casi totalidad por indígenas, tuvo lugar en el mes de octubre de 1930. La campaña fue solicitada por las «víctimas de continuos robos de haciendas» (Álvarez, 1940, p. 50), quienes no son otros que los también considerados «sectores progresistas». Según manifiesta el jefe del operativo, los solicitantes resaltan el temor preventivo que sienten frente a una posible organización de los

comisaría de Mencué para denuncias y presos, y no se advierte una crecida especial tampoco.

pequeños productores indígenas que los obligaría a tener que abandonar su obra «honesta y progresista» en la zona. El temor a esa supuesta voluntad de organizarse en bandos es reproducido por la jefatura de Policía en nota del 5 de noviembre de 1930 (en Suárez, 2005) dirigida a la Gobernación del Territorio Nacional de Río Negro una vez consumada la campaña. Los firmantes de la carta son también quienes aparecen en la placa fundacional de la comisaría (hoy subcomisaría) de Mencué, con fecha 25 de mayo de 1936. Las familias de muchos de ellos son en la actualidad propietarios de las estancias de mayor envergadura de la zona, tales como La Noria o La Angostura, entre otras.

Según la información que brinda Álvarez en *Policía desamparada*, el cuerpo de policía se constituye en un breve lapso; se nombra a un jefe, Álvarez, que selecciona oficiales, suboficiales y agentes de las diferentes dependencias policiales de la Línea Sur. En principio, se designan 16 agentes, pero con el paso del tiempo se suman más, en un número impreciso. Los primeros caballos con los que disponen para su movilidad son facilitados por la *Argentine Southern Land Co.* (34 animales) y los recibe en Comallo esa primera partida de hombres. El resto de los animales (136) fueron «suministrados» por los pobladores de la región, aunque no se aclara por quiénes, ni en qué términos. De acuerdo con el informe oficial, «todos [los caballos] fueron devueltos».

Sin embargo, en las narraciones recogidas en campo, se describe que los animales eran arrebatados y la gente los escondía para evitar que les quitaran quizás los únicos caballos con los que contaba. En los relatos se menciona el modo en que los jefes operaban: ante la ausencia de «papeles» que justificaran la propiedad de los animales, se arrebataban para uso de las patrullas o eran arreados hasta el pueblo de Comallo. En su relato, Felisa identifica el mismo procedimiento:

[discurso referido: parafrasea al jefe de la partida] «Quiero que junte lo animale, yeguarizo, si tiene lo certificado, me lo presenta todo». Y boleto de señal. Todo hay que darle, boleto señal de las ovejas, la chivas. Certificado de lo yeguarizo.²⁴ Si no tiene lo certificado, una pena. Por ejemplo, vo lo podé tener extraviado por ahí o hacer una compra con algún chico

24 El boleto de marcas y señales es el documento donde se grafican marcas hechas sobre una majada (ovejas y/o chivas) y/o sobre los animales mayores (yeguarizos y vacunos). Es extendido por un organismo a nombre de una persona para diferenciar la propiedad de los animales. Hacia la década de 1930, el acceso a estos certificados estaba condicionado por la posibilidad de llegar hasta los destacamentos y la relación que se tuviera con las autoridades de los juzgados de paz y las policiales, encargados de entregarlos.

que no te lo haiga entregao todavía [sic], eso lo arrean nomás, lo arrean.
(Torres, F., entrevista, 1989)

Por otra parte, la tropa fue alojada –en un principio– en las instalaciones de Francisco García (Álvarez, 1940, p.54), conocido comerciante de la zona y, con posterioridad, terrateniente. Estos lugares, hoy una vieja construcción en desuso, por los que habitualmente pasábamos en nuestro trabajo de campo, comenzaron a ser visibles para nosotras con nuevos sentidos. Por otra parte, el mismo Francisco García era quien abastecía la tropa y los presos.²⁵ Con el apoyo del juez de paz Gibelli se realizó una colecta para sostener las necesidades de la policía en sus operaciones con la colaboración de los «vecinos honestos».

Además de la logística inicial de la policía, el plan desarrollado contemplaba las barridas de zonas en partidas de dos hombres y un baqueano, siempre alguien del lugar que conociera las recorridas y «guardias» de los perseguidos. De la misma forma que en la Conquista del Desierto, los baqueanos eran muchas veces indígenas y/o gente de la zona.²⁶ Este punto es central para entender la dinámica de un Estado que busca la participación de la sociedad en el proceso y constituyó un factor explícito en los proyectos de creación de policías fronterizas debatidos durante la conferencia de gobernadores de 1913. Además de los hombres (de diferentes edades) que fueron baqueanos, el relato de Felisa Torres menciona la presencia de «empleados» y de mujeres que estaban al servicio de los agentes policiales:

Por ejemplo, llega a cualquiera hora, cerca de la 8 o a las 10 de la mañana, entonces pedían. Tiene que darle leña porque traía a todos los peones. ¡Hasta empleadas traían los señores! Iban agarrando chicas. Traían chicas cualquiera... que no tienen el marido, que no eran casado por la ley, esa muchacha la traían de prepo [pausa larga]. Y después lo hacían,

25 Entre los firmantes de la solicitud también se encuentra Leonardo Pérez quien habría sido nombrado por la policía como «perito» en 1923 para identificar ladrones de hacienda por ser considerado el «hombre capacitado» de la zona (Copiador de notas y telegramas, 1 de noviembre de 1915 a 9 de febrero de 1924, p. 266R).

26 Según relatos de pobladores recogidos en nuestro trabajo de campo, muchos pobladores –indígenas y no indígenas– fueron sumados como baqueanos «por conocedor, porque ellos con gente de por acá se movían, lo movían conociendo, porque la gente de acá conocían todas las cortadas» (Inalaf, M., entrevista, 2011); incluso uno de nuestros entrevistados fue él mismo baqueano cuando era un niño de unos diez años aproximadamente. Mientras que algunos de esos baqueanos fueron reclutados por la fuerza, otros se habrían presentado voluntariamente.

mandaba a hacer la comida. Que le ceben mate. Lo entretenía mientras hacían la cosas, sin vergüenza. (Torres, E., entrevista, 1989)

Las partidas o patrullas contaban con instrucciones escritas y llevaban listas de aquellos a quienes tenían que apresar. Las listas habían sido confeccionadas por los solicitantes.²⁷ Según cuenta Álvarez:

Tanto unos como otros me suministraron amplísimos y exactos informes referentes a las causas originarias del profundo malestar que imperaba desde mucho tiempo atrás en aquellos parajes; me proporcionaron una lista de numerosos sujetos que se hallaban al margen de la ley o de las buenas costumbres; me dieron datos detallados y precisos sobre la red de caminos y senderos, sobre los ríos y arroyos, sobre las sierras, quebradas y cañadones y con especialidad, sobre la ubicación de los ranchos o guardias en que se alojaban los vagos y delincuentes que constituían el azote de los hacendados y pobladores honestos y laboriosos de la región. (Álvarez, 1940, p.54)

A medida que las patrullas avanzaban hacia el sur la base de operaciones se iría moviendo hacia el norte, ampliando el abanico de la zona barriada. Dado el terror generado por la marcha de la Fronteriza y la consecuente huida y ocultamiento de muchas familias que temían ser atacadas por ella, el plan de operaciones incluyó también las partidas nocturnas. De esta forma, podrían sorprender a los «rebeldes a la obra moralizadora» (p. 54) mientras dormían junto a sus familias. Según la descripción de Álvarez la razia es orientada hacia los hombres. Sin embargo, las mujeres y los niños también son fruto de abusos y vejaciones, tal como se desprende de testimonios recogidos en la zona.²⁸ Violaciones, secuestros, golpizas, torturas, robo de animales y todo tipo de alimentos y bienes son, en cambio, omitidos por Álvarez.

27 Algunas de las personas que entrevistamos también incluyeron a pobladores que habrían realizado delaciones ante las autoridades para saldar, por medio de la intervención de la Fronteriza, rencillas anteriores con otros pobladores de la zona. Esas delaciones que colocaron a pobladores actuando en contra de sus vecinos –que vivían en condiciones similares– son interpretadas como ligadas a una sobrevaloración racista de los no indígenas: «porque aquél es blanco, el blanco lo domina tan bien a uno que, que le hace... le mete cosas en el cerebro» (Inalaf, M., entrevista, 2011).

28 Rosario Cañupal (2009) nos narró en Fita Huau cómo escondían los niños en los techos de las casas para evitar que fueran vistos o secuestrados por la Fronteriza. De la misma manera, en la zona de Colan Conhue las familias se escondían en cuevas junto a sus animales (Benjamín Ancan, comunicación personal, 04/02/12).

Por otra parte, la policía actuaba, según narra Felisa, en base a averiguaciones de antecedentes relevantes a la persecución de hombres «sin trabajo» (no asalariados) y no en base a delitos. Esta técnica buscaba producir sospechas y anticipos sobre crímenes no cometidos, alojados en faltas inexistentes. Felisa narra cómo se vivencia el ejercicio del poder policial una vez comenzada su acción:

Porque no podía ver un muchacho, así como estamos usted... [aun] que esté trabajando, tenía que salir afuera, *lejos* de la casa [énfasis]. No permitían. [Aun] *que sea casado* [énfasis]... averiguaban todo, todo, todo. Si eran casado, o no, si eran así arrimado nomás, que se fueran a trabajar lejos... con tal que deje la mujer sola. No tiene que estar ahí. Era *horrible* [énfasis]. Así se fue mi hermano. Hacía poco tiempo, pocos días que había venido del... del servicio. Entonces preguntó. Le dice... [Discurso referido: parafrasea al hermano] «hace poco días vine», le dice. [Discurso referido: parafrasea al policía] «¡Ah no, no, no! No puede estar. Ni un muchacho en la casa puede estar. Tiene que trabajar *lejos*». Bueno. Se fueron lo... a mi hermano y un cuñado. Y ese cuñado tenía la familia... un bebé tenía mi hermana, la mayorcita. Ella vive en Maquinchao. María Cayuqueo. Ella sabe decir... se llevaron... le dijeron al marido de ella que se fuera también, a trabajar por ahí lejos. Se fueron. A mi hermano y a mi cuñado. Se fueron los dos juntos [pausa]. Y mi papá estaban que *lo agarraban, que lo agarraban y que lo agarraban* [énfasis]. Entonces mi papá ¡no se dejó! [Discurso referido: parafrasea al padre] «Yo no tengo ni un delito para que usted me meta preso. Si lo he hecho algo, quiero que me lo aclare. Yo voy a justificar por qué me va a meter preso». ²⁹(Torres, F., entrevista, 1989)

Las patrullas debían traer en calidad de presos a los acantonamientos a «los extraviados» para su «reconstitución moral». Nada más relata Álvarez del proceso de selección de quienes serían apresados. El número total de secuestrados (ya que no todos estuvieron en calidad de presos) es difuso en su relato. Menciona 162 detenciones en total, sin embargo, solo enumera 74 hombres que habrían sido enviados a la cárcel de Viedma. No obstante, este número no se condice con los que figuran en las notas de la jefatura de policía (así como tampoco se describe el destino ni las prácticas de reconstitución moral que sí describe Álvarez diez años después). El número exacto de

29 La transmisión familiar de este relato fue referida en una narrativa que en marzo de 1990 María Cona, nieta de Torres, expuso en una reunión de hablantes de la lengua en la que participó la misma investigadora. El relato destaca que cuando pasó la Fronteriza por la casa del abuelo de María y quiso llevar a algunos familiares, «el padre se puso firme y no lo llevaron».

personas afectadas no figura expresado en ningún informe. En contraste, aparecen algunos números con una precisión total, como por ejemplo la cantidad de perros muertos, que suman 373.

El maltrato a los animales de las víctimas, sean perros o caballos u otros animales de cría o domésticos, forma parte del ejercicio de aterrorizar a la población. Ese ataque atenta triplemente: contra las formas de vida y organización familiar –en una muestra de desprecio hacia los seres con los que se convive–, contra el capital –y los modos de administrarlo– y, finalmente, es utilizado como medio para escenificar la violencia y la amenaza policial.

Por otra parte, el testimonio del jefe del operativo describe que, en principio, los hombres que debían ser apresados eran aquellos que figuraban en los listados. Sin embargo, el desconocimiento sobre quiénes figuraban o no en las listas así como la continuidad de la permanencia de la policía en la zona se traducen en la arbitrariedad con que se percibe la acción policial, ya que por un lado, responden a los márgenes de procedimiento habitual y, por otro, a la ambigüedad de su operación. ¿Quiénes podían caer víctimas de la violencia policial?

Felisa parte de los parámetros habituales de persecución que se conocían hasta el momento: los que no cumplían con las obligaciones civiles y morales hegemónicas –como el servicio militar o el casamiento legal-. Por ejemplo, haber realizado el servicio militar era un criterio de pertenencia a las normas civilizatorias que la policía contradictoriamente no respeta en el caso del hermano de Felisa. También el registro de aquellos que estuvieran o no formalmente casados era razón para indicar desde las instituciones estatales una falencia de las constituciones familiares, pero a la inversa –cuando estos sí estaban formalmente casados– no constituía razón suficiente para respetar la familia en cuestión. Igualmente, se evidencia con las prácticas económicas de trabajar la tierra, realizar mejoras y tener capital, todas prácticas esperables de los habitantes de la Patagonia. Estas prácticas que muchos cumplían no impedía la violencia estatal. De esta forma el Estado se vuelve no solo contradictorio sino desconcertante para las víctimas.

Así, es de destacar la reversión de responsabilidades que hace el padre de Felisa sobre la policía, ya que él no tenía ningún delito comprobado y tampoco los policías tenían una orden escrita –que mostraran– que los legitimara. Su cuestionamiento hacia la policía lo significa por fuera de la lógica del terror que impone la policía en esta práctica en la que crea derecho. La discrecionalidad forma parte de la técnica de terror y establece un modo de entender y experimentar la relación con la policía.

En *Policía desamparada*, Álvarez relata el proceso instrumentado para «regenerar» a los secuestrados. Cabe aclarar que no existe ningún tipo de proceso judicial contra los detenidos y que la acción de juzgamiento y

«reconstitución» recae en la comisión especial de la policía.³⁰ De esta forma describe el proceso su jefe:

Los sujetos así arrestados eran luego sometidos a un amplio interrogatorio y si se comprobaba que realmente carecían de recursos para satisfacer las necesidades más apremiantes de su propia subsistencia y que se trataba de ociosos y vagos inveterados, se les concentraba en el acantonamiento de la comisión... y se les ocupaba en la reparación de los numerosos caminos públicos de la región de Mencué. Pasados varios días de práctica caminera y de vida higiénica y disciplinada, el detenido era nuevamente interrogado; pero esta vez con el objeto de que manifestara si estaba dispuesto a convertirse en un hombre útil para la colectividad, dedicándose a trabajar y a cumplir con las reglas y principios elementales de la convivencia en la sociedad. (Álvarez, 1940, p.55)

Según describe Álvarez a lo largo del acápite, los arrestados tenían cuatro destinos diferentes: 74 fueron «procesados» y enviados a la cárcel de Viedma, otros fueron obligados a irse sin que se defina ningún lugar concreto, otros fueron utilizados para realizar obras de caminos y otros fueron liberados siempre que acreditaran trabajo comprobable. Como se describe en la cita, tras la detención se interrogaba a los presos concentrados para comprobar si estaban dedicados al ocio. En caso de comprobarse su entrega a la vagancia se los ocupaba en trabajos camineros con el fin de instruirlos en el uso de herramientas y de inculcarles «a los holgazanes detenidos el hábito del trabajo honesto y racional, y [...] el manejo y la utilidad de las herramientas más comunes» (Álvarez, 1940, p.73). Es un *ethos* civilizador, al modo del descrito para Martín García por Nagy y Papazian en este libro. Sin un crimen por el cual acusarlos, los hombres eran apresados para transformarlos de su condición inhumana a trabajadores por medio del

30 Si bien esto puede resultar alarmante, aunque no impensado en un proceso como el que se describe, hay dos posibles lecturas que explican este proceder y el hecho que su jefe lo confiese. En primer lugar, las propias razones que esgrime Álvarez, estando el país bajo estado de sitio y dadas las suspensiones de los derechos de los ciudadanos, este tipo de procesos se pueden concretar bajo la orden del Ejecutivo. En segundo lugar, debemos tener presente el rol de la policía en los territorios nacionales que tenían a cargo numerosas prerrogativas de la justicia, produciendo casi siempre la información para los procesos, por lo cual en base a las prácticas y costumbres de la institución esto no sería del todo extraño a las actuaciones regulares de la misma (Suárez, 2005 y 2008). Por último, los estereotipos de la excepcionalidad normalizante habilitan este tipo de prácticas sobre sujetos considerados como ciudadanos de inferior categoría o, como ya se mencionó, focos infecciosos.

disciplinamiento laboral. Por supuesto, esto era («esperablemente») difícil de asimilar para los hombres que perseguían:

Todo esto, como es lógico suponerlo, se explicaba a cada sujeto de acuerdo con su capacidad intelectual o mejor dicho, con su mayor o menor grado de discernimiento, pues debe tenerse en cuenta que la casi totalidad de los detenidos eran analfabetos indígenas o descendientes de aborígenes chilenos y argentinos, de costumbres montaraces; que habían tenido muy poco contacto con la civilización y que por tal motivo desconocían en absoluto las normas que rigen habitualmente la vida de los seres organizados en las colectividades humanas. (Álvarez, 1940, p.56)

Esta cita magnifica la construcción del indio malonero que cristaliza desde la Conquista en adelante, y es referida por Malvestitti y Delrio en este volumen. Exagera las estigmatizaciones, negándoles incluso la organización. Entonces, una de las formas de regeneración –en contraposición a la degeneración inherente del salvaje que se teme– son las prácticas de trabajo que se describen; además del trabajo forzado en caminos, también, según se desprende del relato de Felisa Torres, la confección de los mismos lugares de su detención que realizaban los detenidos. «Los muchacho que quedaron... este Mencué, jahí hicieron un calabozo! Para toda esa gente hay que llevarla, llevarla, allá lo encerraban, dicen» (Torres, F., entrevista, 1989).

Lo paradójico del relato del informe del subteniente Álvarez aparece en lo que mencionáramos como una descripción casi etnográfica de aquellos que él, por un lado, designa como «rémoras de la civilización» pero a los que, al mismo tiempo, les reconoce aptitudes. Buena parte del informe elevado tras la campaña por Álvarez al jefe de Policía del territorio, Carlos Montaña, pasa por describir las condiciones de vida de la zona. Su lectura general está atravesada por la crisis o «los años malos» ya que mientras esta población tuvo trabajo y podía cazar guanacos vivió en cierta armonía (tal y como lo describe Felisa Torres también para el periodo previo a la Fronteiriza). Raramente el mismo jefe describe prácticas que llevaron a la pérdida de desarrollo de los indígenas:

Algunos de estos sujetos [los perseguidos] han sido dueños, en épocas anteriores, de importantes majadas de ovejas que han perdido totalmente a causas de las últimas epidemias, pero muy especialmente por no haber tenido con los animales el cuidado que estos requerían. Otros, en cambio, han visto desaparecer paulatinamente sus rebaños, por haber pasado estos a poder de algunos comerciantes poco escrupulosos que se instalaron en aquellas regiones y que en la actualidad están todos enriquecidos. Estos comerciantes, según he oído decir, dejándose llevar

por su sed insaciable de dinero, abultaban en cantidades apreciables las cuentas de sus clientes, aprovechándose de la ignorancia de estos, hasta que en los pocos años la majada quedaba en poder del comerciante y el poblador pasaba a ocupar un puesto de peón o encargado, con un mísero sueldo que casi siempre quedaba en el negocio en pago de las mercaderías compradas al patrón. (Álvarez, 1940, p.61)

De más está aclarar que los comerciantes «poco escrupulosos» que menciona no son otros que los firmantes de la solicitud que justifica su actuación. Por otra parte, describe cómo vivían los indígenas con un notorio desprecio pero que, sin embargo, al quitarle los adjetivos descalificativos indican un poblador trabajador, familiar, capaz y hasta deseable como habitante del territorio. Relata por ejemplo que vivía una familia por rancho, que eran agricultores y hacendados. No obstante tiñe de sospecha su propia descripción como si los pequeños productores estuvieran simulando su progreso. Las mujeres, por ejemplo, destacadas como explotadas por sus maridos por tener a cargo la administración de la unidad doméstica, también son fuente de crítica por tener una numerosa cantidad de niños. El paisaje social está sumergido en adjetivaciones de desprecio y disgusto. No obstante, de los datos que da se evidencian unidades familiares de trabajo con animales y cultivos para la subsistencia y, quizás también, con producción de excedente. La «enfermiza existencia» a la que remite Álvarez está exagerada, por ejemplo porque las casas –sorprendidas por la noche– eran habitadas por la familia junto con sus perros y otros animales; por la delgadez, la pobreza y el analfabetismo:

La culpabilidad de la degeneración que se observa en estas familias, debe recaer íntegramente sobre los hombres, puesto que ellos en su mayoría son individuos depravados, que hacen vida común con una o varias de estas mujeres, las llenan de hijos y luego las abandonan a su propia suerte o viven del trabajo de ellas y del producto de sus raterías [...] Contra estos parásitos humanos, fue dirigida principalmente la acción depuradora de la comisión. (Álvarez, 1940, p.63)

El capítulo sobre la campaña depuradora de Mencué es en parte la respuesta que Álvarez da a las denuncias que replicaron en la prensa regional, de circulación en el valle rionegrino, años después (Rafart, 2008), «los infaltables reptiles humanos que se disfrazan de idealistas para defender el desorden y la inmoralidad». Así como también al propio sumario que tuvo que enfrentar por culpa de «leguleyos con gafas negras» (Álvarez, 1941, p.74) que intentan utilizarlo como chivo expiatorio. Al mismo tiempo, el fin de su obra es demostrar cómo la carencia de normativa, una ley orgánica de

la policía, y la propia reglamentación interna de esta fuerza de seguridad abre un margen para la arbitrariedad de la que es tanto responsable como presa. Por un lado, su procesamiento casi diez años después se cobra el único responsable de esta práctica policial que involucra muchos más actores y beneficiarios. Por otro lado, el apartamiento de Álvarez de la fuerza tampoco implica ninguna instancia de justicia sobre los damnificados.

Por último, y en un claro intento por limpiar la policía como responsable último de los sucesos, Álvarez deja fuera de su detallada descripción una serie de abusos y brutalidades que sin embargo son recordadas hasta el presente en la zona. Además de todas las «comodidades» que la policía demandaba a cada hogar al que ingresaba, como por ejemplo que les dieran carne o material para hacer fuego o el ganado que se llevaban (sean caballos o animales para faenar), también hay descripciones de violencia explícita contra mujeres, y también forzando las agresiones entre los presos por diversión de la tropa –tal y como se hiciera durante la Conquista también–:

Pero agarraron personas de edad, por ejemplo, un viejito, así como andan por ahí los vecinos mío, lo llevaban al calabozo. Y le obligaban entre amigos, a lo mejor entre vecinos, dice que le decían que [discurso referido: parafrasea a un integrante de la tropa] «¡súballo a caballo!, con espuelas»... ¿usted sabe lo que es espuela?, ¿vio espuela acá? ¡Qué lástima! [énfasis]. Bueno...se subían a caballo lo mismo que subir un animal, un caballo... y castigarlo. ¡Todo porque lo obligaban *ello*! [énfasis] Esa persona de edad, a lo mejor ya no puede, no puede resistir ese tipo... se revientan. Lastimados se... empiezan a escupir sangre y mueren. ¡Que van a aguantar! Así murieron varios. Por eso hay personas que cuando se acuerdan se le caen la lágrimas. Porque se le han muerto mucho parente de eso.³¹ (Torres, F., entrevista, 1989)

Reflexiones y palabras finales. Sobre los niveles del secreto en contextos de terror

En nuestro trabajo de campo, incorporamos un relevamiento de la subcomisaría de Mencué para constatar si existían registros sobre la razia policial. Mientras nos encontrábamos revisando la documentación con la que cuenta la misma, presenciamos un breve pasaje de la sedimentación de los vínculos que perduran en el paraje hasta el presente.

31 Esta forma de tortura en particular la registramos reiteradas veces en nuestro trabajo de campo, con diferentes personas involucradas pero siempre como diversión de los policías.

Estacionada frente al edificio policial se encontraba una camioneta 4 x 4, cargada de carneros, justo cuando decidimos ingresar a solicitar información. Tras horas de estar ya trabajando dentro de la institución, el dueño de la camioneta se dirigió al agente, preguntándole por el flamante subcomisario que se encontraba en comisión en el campo del mismo. Reclamaba por los perjuicios que podría recibir por parte de unos perros que eran de propiedad de un vecino, pequeño propietario indígena de la zona. Al retirarse, la conversación entre los agentes identificó al denunciante –que no dejó ninguna denuncia registrada formalmente– como «el dueño del pueblo». Al ubicar el campo nos dimos cuenta de que se trataba de un descendiente de quienes habían enviado la Fronteriza, estanciero y antiguo propietario de la casa comercial que albergó la tropa de la policía –que se encuentra a pocos kilómetros de distancia–.

Un par de horas más tarde se apersonó un joven, el propietario de los perros en cuestión, que venía a exponer un acto de agresión contra uno de sus perros, y de amedrentamiento hacia su familia, por parte del estanciero. El agente tomó registro de todo lo expuesto y los datos precisos del denunciante, y el joven se retiró. Los protagonistas de la historia que intentamos reconstruir se encontraban aun allí, mediados por las mismas desigualdades de poder que pueden rastrearse ochenta años atrás.

La experiencia de la Fronteriza forma parte de aquello que se relata en la zona aunque quizás los sucesos que se narran son solo partes de la situación más completa que reconstruimos aquí. Esta transmisión parcial del conocimiento lo fragmenta y silencia al mismo tiempo que habilita que, en cierta medida, se naturalice la violencia tanto de las prácticas policiales –dudosamente legales– como de la dirección de la misma sobre la población indígena y pobre. De la misma forma que Lenton y Sosa (en esta compilación) describen la naturalización de la violencia en los repartos de niños indígenas dentro de la población civil, también en este proceso se identifica la violencia hacia el indígena, «paisano» o «gente nuestra».

En gran medida, las omisiones en la transmisión responden a que la acción de la Fronteriza implica humillaciones y tristezas que son dolorosas de rememorar. Así, los niños fueron muchas veces expulsados de las contadas de esos hechos por parte de los mayores. Los relatos que rompen el secreto, primero suceden en contextos donde la enunciación y denuncia son posibles³² o en ámbitos familiares más reducidos. En segundo lugar,

32 En este sentido, cabe destacar –como observa Malvestitti en comunicación personal– en el ámbito público de las primeras asambleas del CAI, la visibilización de la denuncia de las acciones de «la Fronteriza» por parte de don Antonio Huechucura, subdelegado de la comunidad de Blancura Centro. El mismo dio a conocer también la existencia del libro de Álvarez, resignificándolo como apoyo a la denuncia

suelen incluir algún episodio de resistencia o dignidad de las personas involucradas. Como contracara se callan, o mantienen en secreto, aquellas historias de abuso directamente vinculadas a la familia. Por otra parte, los comerciantes/hacendados, entendidos como responsables intelectuales del ataque policial no son interpelados como tales directamente, aunque el apoyo a la policía tanto como la forma en que acapararon tierra y capital son parte del sentido común en la zona afectada.

Esa violencia subyacente es, en efecto, el mayor éxito del terror impuesto que incluso perdura en el paisaje actual, en la distribución de tierras, en los galpones que fueron lugares de detención y en las taperas de aquellos que fueron corridos, revelando a los ojos de un foráneo una tensión entre lo visible y lo implícito. Los parajes como lugares de sociabilidad (a diferencia de las reducciones sobre las que reflexiona Musante, en este libro) revelan una estigmatización de lo indígena diferente a las descriptas para los territorios del norte. A diferencia de la masacre de Napalpí, con su preparación previa y cobertura mediática posterior, la Fronteriza avanza de forma clandestina y sin buscar la consagración de una victoria a nivel público allende los parajes. Este uso de la fuerza presentado como necesario es posible, en gran medida, como consecuencia tanto de las construcciones de integración como de extinción de los indígenas del sur en el relato del progreso de los territorios.

Además de la brutalidad del proceso que materializa las asimetrías de poder social, es la arbitrariedad de la operatoria policial la que impide la acusación directa. La arbitrariedad confunde víctimas y victimarios –recordemos que no todos los indígenas fueron blanco de la violencia y que algunos de estos fueron baqueanos o serviles a la policía–, locales y foráneos, culpables y responsables –actores directos y comerciantes colaboradores–, para finalmente quitar precisión a lo ocurrido. El manejo de la información es central en los procesos de terror. Por ejemplo, si bien durante el proceso policial se sabía de la averiguación de antecedentes, se desconocía que existía un listado por el cual la acción de la Fronteriza incidía entre unos u otros, generando el temor en cualquiera indistintamente dado que, aun cumpliendo con las normas vigentes, el poder policial podía recaer sobre cualquier familia. El conocimiento de la existencia de listados producidos por los vecinos, que especifica Álvarez, desambigua esta incertidumbre porque identifica claramente víctimas y perpetradores.

En relación con las narrativas del secreto, diremos que son aún hoy de aparición esporádica y en contextos que los permiten. Los secretos a voces

realizada desde la comunidad indígena, en tanto constituía un reconocimiento explícito de las acciones ejecutadas desde la fuerza, y en ese sentido reforzaba el relato de la memoria oral. Cabe aclarar también que el libro de Álvarez es una edición del autor y es de muy difícil acceso.

que se comparten al preguntar o mencionar la Fronteriza están ligados al uso de la violencia y los abusos sobre hombres y mujeres de todas las edades. Aunque, como decíamos, estos muchas veces están implícitos u ocultos, las veces que se hace una mención manifiesta a los atropellos es en referencia al maltrato animal, la apropiación del capital de los afectados y, en algunos casos, los abusos físicos y de autoridad por sobre los perseguidos. Analizar estas narrativas diferenciadas nos habilita a reflexionar sobre los dos puntos siguientes: la agencia y comunalización de la zona, y, finalmente, los secretos del Estado.

La técnica del terror policial produce aquello que en términos de Levi (2005) se define como «zona gris», es decir, ese margen borroso de no reconocimiento de las partes en conflicto sino la confusión de las mismas. Así, el uso de mujeres, las solicitudes de caballadas, o el trabajo forzado de los presos o los baqueanos forman parte de un lugar de indeterminación en el que incluso puede situarse a esos comerciantes que antes eran parte de la vida cotidiana de las personas de Mencué y luego también fueron quienes «mandaron la Fronteriza». Es decir que existe una duplicidad entre solidaridad y poder que opera sobre la reproducción de la excepción y sobre la alienación indígena. Este proceso tiene una segunda instancia que trasciende el tiempo de operaciones de la Fronteriza, que es la administración de los secretos dentro del grupo social atravesado por procesos de violencia.

La administración del secreto vuelve posible un orden negociado de coexistencia entre los pobladores de los parajes (pobladores, indígenas o no y comerciantes). Es un modo de comunalización, al contar con un saber compartido, pero que genera al mismo tiempo reacciones complejas de denuncia social hacia los responsables, de solidaridad con quienes padecieron la peor violencia y de reproches sobre aquellos que, estando en iguales condiciones que sus víctimas («paisanos»), participaron colaborando con la razia. De todas maneras, en la ambigüedad del terror queda obturada la identificación social. En este sentido, el secreto puede ser entendido como funcional al terror, pero también es eficaz para evitar el olvido y propiciar los contextos en que el secreto emerja. En suma, podemos entender el secreto simplemente como una imposición del poder terrorista o también, como proponemos aquí, una forma de administrar el silencio que permite recordar –y compartir el recuerdo– en contextos de asimetría pero también en coyunturas favorables para su denuncia en la que una nueva distribución del poder se vuelve pensable.

El Estado, por su parte, se conforma también en esos secretos que le permiten dirimir, en tanto poder soberano, la pertenencia/exclusión de su población así como su jerarquización, en este caso, por medio del terror. Esto implica retomar prácticas y cristalizaciones previas de lo indígena y su relación con el Estado. En ese presente de 1930, opera para constituir

una sociedad proyectada sobre la Patagonia en la que se define –con no muchos cambios, hasta la actualidad– la organización socioeconómica de la zona. Al mismo tiempo, se define la institución policial –incluso más allá de su propia existencia en el caso de la Fronteriza– y se le concede una autoridad indiscutible sobre, especialmente, el interior de los territorios nacionales. La forma de experimentar el Estado en estas zonas imprime sus premisas y el cumplimiento de sus normas por la fuerza. Dado que no es este un contexto que pueda confundirse con una guerra, a diferencia de la Conquista y sus narrativas oficiales, se activan ya solamente los supuestos cristalizados de lo indígena –incluso prescindiendo del malón en sí mismo– para legitimar la violencia estatal. Los supuestos entran en conflicto incluso para los propios indígenas, como lo demuestra la resistencia del padre de Felisa.

Por último, existe una vinculación entre la violencia y el secreto que atraviesa los niveles de análisis antes expuestos. Configura las dinámicas sociales y su relación con el Estado. La violencia también genera comunilización porque deja huellas sobre el territorio; vincula personas que en términos de clase o étnicos estarían en lugares opuestos bajo un mismo proceso; define lo contable y lo silenciable; reconfigura las diferencias sociales en torno a nuevos nosotros/ellos (los ricos y «la gente nuestra»; las víctimas y los abusadores; los hombres y las mujeres); y porque estructura marcos de posibilidad para pensar futuros. De esta forma la violencia es fuertemente disciplinante, no solo de los sujetos, sino de las formas de abstracción y conciencia de los mismos. Así se desprenden los silencios, secretos y olvidos que irrumpen o son desarticulados en coyunturas políticas particulares como la nuestra.

Listas de referencias

Lista de referencias documentales

- Cañupal, Rosario (2009). Entrevista realizada por Laura Kropff y Pilar Pérez, en Fita Huau, Río Negro.
- Copiador de notas y telegramas, 01 de noviembre de 1915 al 09 de febrero de 1924, 266R, Archivo Histórico Provincial de Río Negro.
- Inalaf, Manuel (2011). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, en Laguna Blanca, Río Negro.
- Inalaf, Sofía (2012). Entrevista realizada por Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez, en Laguna Blanca, Río Negro.
- Ley Integral del Indígena de la provincia de Río Negro N° 2287 (1988).

- Ministerio del Interior, Dirección General de Territorios Nacionales (1913). Primera Conferencia de Gobernadores de Territorios Nacionales, marzo y abril de 1913. Buenos Aires: Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional.
- Torres, Felisa (1989). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti, en Zunigual, Delfina (1991). Entrevista realizada por Marisa Malvestitti, en Ingeniero Jacobacci, Río Negro.

Lista de referencias bibliográficas

- Abrams, P. (1988 [1977]). Notes on the Difficulty of Studying the State. *The Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-59.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Álvarez, J. S. (1940). *Policía desamparada*. Viedma: del autor.
- Argeri, M. E. (2005). *De guerreros a delincuentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bandieri, S. y Blanco, G. (2009). Política de tierras en los Territorios Nacionales: entre la norma y la práctica. En G. Blanco y G. Banzato (coords.), *La cuestión de la tierra pública en Argentina. A 90 años de la obra de Miguel Ángel Cárcano*, pp. 163-199. Rosario: Prohistoria.
- Bauman, R. (2002) [1975]. El arte verbal como ejecución. En L. Golluscio (comp.), *Etnografía del habla. Textos fundacionales*, pp. 117-149. Buenos Aires: Eudeba.
- Beidelman, T.O. (1993). Secrecy and Society: the Paradox of Knowing and the Knowing of Paradox. En M. H. Nooter (ed.), *Secrecy: African Art That Conceals and Reveals*, pp. 41-52. New York: Museum for African Art.
- Bellman, B.L. (1981). The Paradox of Secrecy. *Human Studies*, 4,1-24.
- Benjamin, W. (1999). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: El Aleph.
- Berliner, D. (2005). An «Impossible» Transmission: Youth Religious Memories in Guinea-Conakry. *American Ethnologist*, 32(4), 576-592.
- Briggs, C. (1986). *Learning How to Ask: a Sociolinguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, C. y Golluscio, L. (1997). Pragmática de los sentidos de pertenencia y devendir. En *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística*. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2 al 4 de octubre. Etnolingüística, Tomo I, 114-124.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarter*, 63(1), 1-6. Traducción de la cátedra de Etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Cañuqueo, L., Kropff, L. y Pérez, P. (2015). A la sombra del Estado: communalización indígena en parajes de la precordillera de Río Negro, Argentina. *Revista del Museo de*

- Córdoba. FFYH, UNC. 8(2). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/10688>
- Canuqueo, L., Kropff, L., Rodríguez, M. y Vivaldi, A. (2005). Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro. En C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, pp. 119-149. Buenos Aires: Antropofagia.
- Cañuqueo, L. (2005). Los ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche. En *Actas VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre.
- Carrizo, G. (2010). Pobres, peligrosos e incapaces. La policía del Territorio Nacional del Chubut entre fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. En G. Rafart (comp.), *Historia social y política del delito en la Patagonia*, pp. 295-310. Neuquén: EDUCA.
- Chirico, M. (comp.) (1992). *Los relatos de vida. Retorno a lo biográfico*. Buenos Aires: CEAL.
- Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52, Buenos Aires.
- Debattista, S., Debener, M. y Suárez, F. (comps.) (2004). *Historias secretas, del delito y la ley. Peligrosos y desamparados en la norpatagonia. 1900-1960*. Neuquén: Editorial de la Universidad Nacional del Comahue.
- Derrida, J. y Ferraris, M. (2009). *El gusto del secreto*. Buenos Aires: Amortorru.
- Dumrauf, C. (1994). *Historia de la Policía del Chubut*. Comodoro Rivadavia: Editorial Universitaria Patagónica.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory and Treacherous Speech in post-1965 Bali. En A. L. Hinton y K. Lewis O'Neill (comps.), *Genocide. Truth, memory and representations*, pp. 113-146. Durham and London: Duke University Press.
- Fernández Marrón, M. (2010). De malandrines y cuatreros influyentes. Policía y redes de poder en el mundo rural pampeano. En G. Rafart (comp.), *Historia social y política del delito en la Patagonia*, pp. 327-350. Neuquén: EDUCA.
- Fuentes, R. D. (1999). «De a poco estamos siendo». La construcción de la identidad de los mapuche urbanos, *Voces Recobradas*, 8, 20-3.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Gutiérrez, P. (2001). La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena (Río Negro). En N. Giarracca (comp.). *La protesta social en la Argentina: Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*, pp. 213-289. Buenos Aires: Alianza.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Levi, P. (2005). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- Maggiori, E. (2004). La cruzada patagónica de la fronteriza. *Cuadernos de historia*, N° 2, El Bolsón: Edición del Grupo de Amigos del Libro.
- Malvestitti, M. (2005). *Kiñe Rakizuaam. Textos mapuche de la Línea Sur*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Mases, E. y Galucci, L. (2007). La travesía de los sometidos. Los indígenas en el territorio de Río Negro, 1884-1955. En M. Ruffini y R. Masera (comps.), *Horizontes en perspectiva. Contribuciones para la historia de Río Negro 1884-1955*. Vol. 1. Viedma: Fundación Ameghino.

- Méndez, L. (2010). *Estado, frontera y turismo. Historia de San Carlos de Bariloche*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Menni, A.M. (1996). La provincia de Río Negro. El Consejo Asesor Indígena de Río Negro. La supervivencia condicional en la Línea Sur rionegrina. Características predominantes en la provincia de Río Negro. En *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas, Proyecto Especial de Investigación y Extensión Do15 FDCCS*, 58-66; 87-91; 187-198; 208-219. Neuquén: UNC-APDH.
- Mombello, L. (1991). *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la Ley Integral del Indígena de la provincia de Río Negro*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Ciencias Antropológicas
- Minieri, R. (2006). *Ese ajeno Sur*. Viedma: Fondo Editorial Rionegrino.
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia central, 1878-1941*. Buenos Aires: Prometeo Editores.
- Pérez, P. (2015). Alienación indígena: las formas discriminadas de constitución de la propiedad en el Territorio Nacional de Río Negro (1880-1941). En *xv Jornadas Interescuelas de Historia*. Comodoro Rivadavia. Septiembre.
- Pérez, P. (2014). *Estado, indígenas y violencia. La producción del espacio social en los márgenes del estado argentino. Patagonia Central 1880-1940*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Pérez, P. (2012). Estado, indios y casas comerciales: el espacio social en el Territorio Nacional de Río Negro a principios del siglo XX. *Travesía, Revista de Historia económica y social*, 14, 137-158.
- Pérez, P. (2009). Las policías fronterizas: mecanismos de control y espacialización en los territorios nacionales del sur a principios del siglo XX. *xii Jornadas Interescuelas de Historia*, Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 29 al 31 de octubre, 2009. Exposición oral. CD ROM. ISBN 978-987-604-153-9.
- Pitt-Rivers, J. (1971). *Un pueblo de la Sierra: Grazalema*. Madrid: Alianza.
- Rafart, G. (2008). *Tiempo de violencia en la Patagonia. Bandidos, policías y jueces 1890-1940*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ramos, A. (1999). *Discurso, pertenencia y devenir. El caso mapuche de Colonia Cushamen*. Tesis de Licenciatura, Ciencias Antropológicas. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Ricoeur, P. (1981). Narrative Time. En J. Michels (ed.), *On narrative*, pp. 260-288. Oxford: Oxford University Press.
- Simmel, G. (2002 [1906]). The Sociology of Secrecy and of Secret Societies. *American Journal of Sociology*, 11(4), 441-498.
- Suárez, G. (2008). El bandolerismo y la policía fronteriza en la región andina rionegrina. 1911-1912. *Estudios Trasandinos*, 14(2): 59-75.
- Suárez, G. (2005). La seguridad y el orden: el accionar policial en la región. En H. D. Rey (comp.), *La cordillera rionegrina: economía, estado y sociedad en la primera mitad del siglo XX*, pp. 67-112. Viedma: 2010 Bicentenario.

- Taussig, M. (1999). *Defacement: Public Secrecy and the Labour of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Tiscornia, S. (ed.) (2004). *Burocracias y violencia. Estudios de antropología jurídica*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Traverso, E. (2008). *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing of Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Valverde, S. (2003). Etnicidad y lucha política: Las organizaciones indígenas de Río Negro. En *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social. Actas en CD*. Buenos Aires, Sección de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Capítulo 6

Reducir y controlar

**Masacres, disciplinamiento y trabajo forzado
en las reducciones estatales para indígenas
de Chaco y Formosa durante el siglo xx**

Marcelo Musante

Introducción

Formosa. Al transitar la Ruta Nacional 81, a unos pocos kilómetros de la localidad de Comandante Fontana, un cartel avisa: «Colonia Aborigen Bartolomé de Las Casas». Al doblar por el camino de tierra y hacer unos dos mil metros aparecen, fantasmales, el edificio de la vieja administración de la reducción, el internado infantil José de San Martín –donde los niños y niñas indígenas eran encerrados tras ser quitados a sus familias– y el ase-rradero Juan Domingo Perón, en el que los qom y pilagá eran obligados a formas de trabajo forzado.

Cien kilómetros hacia el oeste, casi llegando a Las Lomitas, al costado de la ruta se encuentra colgada una cubierta de camión con la leyenda «Co-munidad Indígena Muñiz». Es la única referencia a la antigua reducción. Por otro lado, en su territorio aún viven familias wichí que formaron parte de ella y que recuerdan el sistema de explotación y disciplinamiento al que fueron sometidas.

Chaco. Sobre la Ruta Nacional 16, entre las localidades de Quilitipi y Machagay, hay otro cartel que apenas dice: «Acceso a Colonia Aborigen». Tras hacer siete kilómetros, también de tierra, se llega a lo que fue la reducción de Napalpí. Allí también están los edificios desde donde se ejerció el control sobre los sujetos indígenas. Allí también están las fosas comunes que guardan los huesos de una las mayores masacres ocurridas en la Argentina en el siglo xx.

Entre 1911 y 1955 se desarrolló en nuestro país un sistema de reduccio-nes civiles estatales para indígenas que funcionaron en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, bajo el control del Estado nacional. Las reduc-ciones indígenas estatales fueron cuatro. La primera fue Napalpí, creada en Chaco en 1911; luego se implementó Bartolomé de las Casas, en Formosa,

en 1914; y finalmente se establecieron las colonias Francisco Javier Muñiz y Florentino Ameghino, en 1936, en el actual suelo formoseño.¹

Las reducciones fueron un sistema moderno de control social, un sistema disciplinario sobre los sujetos, sus actividades, sus espacios y el uso de su tiempo (Foucault, 2007). Una institución estatal implementada únicamente en estas dos provincias. Si bien cada una tuvo sus particularidades y diferencias, su objetivo central fue la concentración de la población indígena para su control, dominación e incorporación forzada al modo de producción capitalista. En cada reducción fueron sometidos sujetos de diversos pueblos originarios. En Napalpí: qom, moqoit y vilela; en Bartolomé de las Casas y Ameghino: pilagá y qom; en Muñiz: wichí. La reducción Florentino Ameghino funcionó solo unos meses y quedaron apenas unos pocos registros documentales.

En ellas se practicaron diversos mecanismos de disciplinamiento sobre un grupo social determinado. Y el grupo social determinado que formó parte de esas reducciones se definió por una característica particular: su componente étnico. Los campos diseñados para las reducciones civiles estatales y todas las políticas aplicadas en su interior tuvieron como rasgo específico el hecho de estar destinadas para sujetos indígenas. Por lo tanto, fueron espacios en los que se reforzó la relación de dominación y subordinación entre la agencia estatal y la agencia indígena.² Los «blancos»³ aparecerán ejerciendo tareas de control en diversas áreas como la producción de maderas, las tareas agrícolas, la escuela, la iglesia, los internados, el acarreo de lo producido, la venta de mercadería, la administración contable, la seguridad interna, etcétera.

Como se verá a lo largo de este artículo, el sistema de reducciones civiles estatales no puede ser analizado sin considerar su contemporaneidad con las campañas militares en la zona, con la privatización de los territorios a

1 Es importante remarcar que las reducciones civiles estatales para indígenas funcionaron bajo la tutela del Estado nacional. Hasta 1946, el organismo de control era la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, dependiente a su vez del Ministerio del Interior de la Nación (entre 1912 y 1916 se llamó Comisión Financiera de Reducciones de Indios). Después de 1946 y hasta su provincialización, pasaron a estar a cargo de la Dirección de Protección al Aborigen, que dependía de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, amparada directamente bajo la Presidencia de la Nación. Al mismo tiempo, las actuales provincias de Chaco y Formosa eran Territorios Nacionales. Chaco fue declarada provincia en 1951 por medio de la Ley Nacional N° 14 037 y Formosa en 1955 por la Ley Nacional N° 14 408.

2 En otro trabajo realizado en conjunto con Papazian Alexis y Pérez Pilar (2014) se compara y pone en relación este sistema de reducciones con los casos de Valcheta (Chubut) y la isla Martín García (Buenos Aires).

3 No indígenas.

través de la entrega de tierras a colonos y grandes terratenientes, y con el auge económico de ingenios y obrajes y la consiguiente necesidad de mano de obra barata.

En términos de Moses (2008), las reducciones pueden ser planteadas como una institución que se da dentro de un proceso y estructura genocida. Una estructura que se conforma de tal manera que va a generar no solo posibilidades, sino «lamentables necesidades» de acciones represivas sobre los sujetos subalternos.

Este entrecruzamiento de diversas formas de control económico, social, cultural y militar sobre las comunidades indígenas de Chaco y Formosa explicará también la relación entre las reducciones y las matanzas masivas de grupos qom, moqoit y pilagá que se dieron durante el siglo XX en ambas provincias. El modo de articulación del trabajo se hará a través de la puesta en tensión entre la manera en que las reducciones indígenas son representadas por los distintos archivos oficiales frente a la historia oral de las comunidades que hoy viven en esos lugares para, de esa forma, intentar comprender la complejidad que tuvo el sistema de reducciones implementado.

El pecado original. Coincidencias militares y civiles

Un decreto de un organismo civil y un informe militar coinciden con apenas unos días de diferencia en un mismo diagnóstico: la necesidad de crear una reducción para indígenas en el Territorio Nacional de Chaco y que ese espacio no se encuentre bajo el amparo de una institución religiosa sino que sea de control estatal. El Decreto 3626 del 27 de octubre de 1911, firmado por el Presidente de la Nación Argentina, Roque Sáenz Peña, refiere al «deber constitucional del gobierno de la Nación en la reducción pacífica de las tribus indígenas y que su incorporación a la civilización debe darse por medios puramente pacíficos».

Casi al mismo tiempo, el coronel Enrique Rostagno, al hacer su informe sobre los resultados de la campaña militar de 1911 comandada por él mismo al territorio chaqueño, le sugería al ministro de Guerra de la Nación Argentina, Gregorio Vélez, la necesidad del «sometimiento pacífico» de las comunidades indígenas del Chaco. Sin embargo, en el mismo informe se sosténía que se debía fortalecer la línea de fortines y realizar patrullajes periódicos hacia los territorios indígenas aún no sometidos (Rostagno, 1912).

Ambas estrategias fueron implementadas en conjunto a pesar de su aparente contradicción: por un lado se produjo el documento oficial que crea la reducción de Napalpí con un espíritu que apeló a que la «civilización debe darse por medios puramente pacíficos», mientras que por el otro, el Estado nacional continuó financiando un frente militar para perseguir,

acorralar y reprimir a las comunidades indígenas aún libres del control estatal. Esta estrategia dual (civil y militar) propuesta por el Estado es crucial para entender por qué muchos grupos familiares indígenas acudieron al espacio territorial de las reducciones.

El decreto de creación de la reducción de Napalpí evidenciaba sus objetivos en algunos artículos:

3º. Una prolongada experiencia ha puesto de relieve las aptitudes del indio del Chaco y Formosa, para el trabajo en los ingenios de azúcar, los obrajes de madera y las cosechas de algodón, construyendo así un importante factor económico que es indispensable conservar.

35º. [...] es urgente atender provisionalmente a las necesidades de las tribus cuyo sometimiento se vaya obteniendo. (Decreto N° 3626, 1911)

Por lo tanto, el paso previo y necesario para que las comunidades indígenas puedan formar parte de las reducciones era su sometimiento a las estrategias estatales. Sometimiento militar que no se dio por concluido sino que se continuó llevando a cabo.

Como afirma el decreto mencionado, las reducciones estatales civiles adquirieron un rol fundamental «para conservar [al indígena] como factor económico». Fueron un espacio de concentración y control de la población originaria sobreviviente que permitía tenerla a disposición como fuerza de trabajo forzada para satisfacer las necesidades de ingenios, algodonales y obrajes de la región promovidos por un modelo económico capitalista basado en la producción y exportación de materias primas.

La incorporación como mano de obra, en situación de fragilidad y subalternidad, se relacionó íntimamente con el disciplinamiento militar. Los sujetos que fueron compelidos a trabajar en esas condiciones son los derrotados por las armas. Son sujetos con obligaciones y sin derechos. No había forma de elegir.

Rostagno, en ese mismo informe, criticaba los sistemas de las misiones religiosas instaladas en la región y afirmaba que al indígena

no es posible someterlo a un trabajo regular, metódico, a horas fijas que marque el silbato del capataz, ni creer que el indígena trabaje luchando contra las tentaciones que la naturaleza le ofrece en épocas determinadas... No se rompen hábitos de un día para otro y sobre todo, cuando no se crean antes necesidades que impongan trabajos para ganar los medios que los sustenten. (Rostagno, 1912, p.16)

Hay un proceso de intento de borramiento del pasado y de la instalación de una nueva realidad que se da en el mismo momento que se anuncia el

control efectivo del territorio. La tierra ya no es de los indígenas, hay una apropiación discursiva. Las campañas militares legitiman el traspaso de la propiedad de los territorios:

los fortines que se abandonen serán entregados a los colonos que presenten garantías de que son hombres de trabajo y responsabilidad, a los propietarios o encargados de campos donde están establecidos. (Rostagno, 1912, p.30)

El traspaso de los territorios tiene íntima relación con la estrategia capitalista (expropiación originaria) de crear esas necesidades que marca Rostagno y el modo en que se da esa relación entre colonialismo interno y capitalismo no solo tiene que ver con obtener tierra, brazos y materia prima (fuerzas de producción) sino también para convertir a esos mismos braceros en consumidores y necesitados del sistema.

El Estado nación que se construye sobre la imagen racista de la superioridad de un grupo social sobre otros encuentra su resolución y la historia naturalizará al indígena sin tierra, del mismo modo en que se naturalizó en su momento la imagen del indígena malonero, o de la sociedad indígena extinta o en permanente estado de extinción, según el análisis de Delrio y Malvestitti en este mismo libro. Y estos imaginarios perduraron a lo largo de todo el proceso de funcionamiento de las reducciones. En 1946 (a más de treinta años de su creación), Carlos Montag, médico de Bartolomé de las Casas, elaboró un informe en el que proponía

la concentración del mayor número de indígenas en una sola colonia con la obligación de todos los indígenas de habitar en ellas y de la que no podrán salir hasta que sean aptos para la sociedad, vale decir, hasta que haya cumplido su ciclo de asimilación. (Montag, 1946)

Y en la cuarta recomendación sugería una «rigurosa selección del personal destinado a vigilar y enseñar a los indígenas». ¿Cuáles fueron entonces las condiciones en las que fueron reducidos los indígenas de Chaco y Formosa?

El adentro y el afuera. La reducción como marcadora de sujetos

Guillermo Flores, qom de Bartolomé de las Casas, recientemente fallecido, recuerda eso sobre su niñez en la reducción. Se refiere a la década de 1930. Esos militares que rondaban las afueras de la reducción «metiendo pluma» a los

aborígenes eran los mismos que formaban parte de las operaciones punitivas que mencionan Néstor Golpe y Alberto Scunio⁴ en sus memorias militares.

La convivencia entre el sistema de reducciones y la actuación de tropas militares como parte de la consigna de conquista del Chaco fue hasta 1938 cuando recién se dio por sometido definitivamente el territorio⁵. Es decir, que la estrategia «pacífica» de las reducciones compartió un período de tiempo de casi treinta años con el accionar militar en la región.

La nominal finalización de las campañas militares al Chaco en el año 1917 no resultó de ese modo en el territorio. Ese año se creó el Regimiento de Gendarmería de Línea que dependía del Estado Mayor del Ejército. Según afirmó Scunio en sus memorias, «en la práctica lo único que se modificó fue la denominación de la unidad aprovechando la experiencia del personal en el territorio» (1972, p. 330). Y continúa: «su accionar permitiría, al cabo de 21 años de penosa labor, concretar la pacificación definitiva de los indios del Chaco, es decir, la ejecución de la fase final de la conquista de la región» (p. 331). Si bien la región delimitada como zona militar estaba en territorio formoseño, también tenía a cargo la operación militar en el Territorio Nacional de Chaco, si el Ejército o el Poder Ejecutivo la consideraban necesaria. Y esos requerimientos al Regimiento de Gendarmería de Línea se ejercieron en distintos momentos y zonas de Formosa y Chaco. El citado Scunio detalla algunos:

en 1930 los belicosos pilagás motivaron que el Teniente D. Juan Giordano al mando de 40 soldados deba internarse en los montes en dirección a Ibazeta, la cual se encontraba amenazada por los salvajes. Un largo tiroteo hizo desistir a estos de su actitud quedando en el campo numerosos muertos. (1972, p.339)

La descripción de ese parte militar coincide con el testimonio mencionado de Guillermo Flores cuando refiere cierto amparo que les otorgaba

-
- 4 Alberto Scunio (1972) y Nestor Golpe (1970) participaron en las campañas militares al Chaco y escribieron sendas memorias para demostrar que entre 1917 y 1936 las tropas continuaron con la conquista del territorio chaqueño y formoseño, con «enfrentamiento armados» contra grupos indígenas, y que los que participaron de esos ejércitos también debían ser considerados como «expedicionarios al desierto».
- 5 Para profundizar en este tema, se sugiere ver Spota (2010) y Figallo (2001) que explican que los territorios nacionales de Chaco y Formosa, tras quedar en 1914 bajo la vigilancia exclusiva del Regimiento 9 de caballería, en 1917 pasan a depender del primer Regimiento de Gendarmería de Línea del país. El 31 de diciembre de 1938, el Ejército argentino disolvió el Regimiento de Gendarmería de Línea, poniendo fin a las operaciones bélicas y de «limpieza» de un territorio «militarmente pacificado».

a los indígenas el hecho de formar parte de la reducción de Bartolomé de las Casas, ya que afuera de ellas «es peligro, porque los milicos cuando ven a los aborígenes le meten pluma». Incluso el lugar en el que se llevó a cabo esa matanza relatada por Scunio se encuentra apenas a 30 kilómetros de la reducción de Bartolomé de las Casas. No ir a la reducción, por lo tanto, podía implicar transformarse en uno de esos «belicosos pilagás». Transitar los territorios en libertad, para los indígenas, implicaba el riesgo de ser sometidos por las fuerzas militares.

En 1933 el militar Scunio vuelve a mencionar un «enfrentamiento» en las cercanías del Fortín El Descanso, al norte de Las Lomitas, con 250 indios pilagás del cacique Ne-Lagadik, que terminó con «la muerte de numerosos indígenas en lo que se llamó el combate de Mora Marcada».

Dos años antes, en Pampa del Indio, Chaco, entre abril y mayo de 1931, «la zona se estremeció con las correrías de la tribu del cacique Paulito. El cabo Epifanio González al frente de un pelotón de soldados fue esta vez el encargado de pacificar la región luego de devolver los ganados y castigar a los culpables» (Scunio, 1972, p. 339). Es importante remarcar que Pampa del Indio se encontraba fuera de la zona militar definida por el ejército para que opere el Regimiento de Gendarmería de Línea.

Marina Matarrese (2013) describe otro caso de 1932 en que «los Pilagá fueron atacados por la armada argentina. Algunos fueron muertos, y muchos fueron conducidos desde sus viviendas a un punto alrededor de 50 millas al oeste de los sitios originales de sus aldeas». Esto se da en el marco de un territorio militarizado además por la guerra entre Bolivia y Paraguay⁶.

Para los militares que operaban punitivamente en la zona los indígenas no eran conceptualizados como esos sujetos a civilizar, tal como se pretendía definir en los escritorios paternalistas de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, sino que eran vistos como enemigos para las tropas aún en esos años de la década de 1930. El capitán Néstor Golpe así lo explica en sus memorias:

la vida en los fortines era dura por donde se la mirase. El indio salvaje es constante peligro para las tropas y para los muy escasos pobladores existentes en la zona, verdaderos pioneros de la civilización, ellos se afincaban en las cercanías de las Grandes Guardias y los Fortines. En los años 1930 y 1931, cerca de 30 000 indios viven en la zona, son tobas, pilagás y matacos. Los caciques más nombrados son Garcete, Chamuco,

6 Conflicto entre ambos países que se denominó «La guerra del Chaco» y que duró entre los años 1932 y 1935. Si bien Argentina no participó del enfrentamiento bélico, para los indígenas de la zona fue un proceso que los incluyó de modo forzado como mano de obra para las operaciones militares de control preventivo en la frontera norte.

Chacoso, Chimagozogoiki, Lagadik, NeLagadik, Hilario, Benítez y Pedro El Grande.⁷ (1970, p. 17)

Varios de ellos, como Garcete e Hilario fueron incorporados a la reducción de Bartolomé de las Casas justamente en los primeros años de la década del 30 mientras que el wichí Pedro *El Grande* y su comunidad fueron de los primeros en ser incorporados en la reducción Francisco Muñiz en 1936.

Francisco Pinto⁸, en su «Informe sobre el estado de los indios de Formosa» para la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (CHRI) del año 1936, describió: «Visité a los caciques Pedro Grande, Próspero Peralta y Lechiguana que viven en los alrededores (de Las Lomitas). Los indios en Las Lomitas viven en un estado miserable. Estos indígenas hoy están concentrados en la nueva Colonia Francisco Javier Muñiz» (CHRI, 1936).

Y Juan Domínguez, presidente de la CHRI, informaba sobre Muñiz que

De los 575 indios hay un 40 % de incapaces, los ancianos y niños, y el 60 % restante trabajan en pequeñas industrias tales como mango de hachas, palas y martillos, canastos... todos estos artículos se venden por administración en Comandante Fontana. Se ha vestido a todos los indios con ropas usadas que donó la Policía de esta capital. (CHRI, 1936)

Esta práctica de entregar uniformes policiales a los sujetos reducidos se repitió a lo largo de los años. Se pueden ver fotos de indígenas vestidos como policías o gendarmes en Napalpí, Bartolomé de las Casas y Muñiz sin que eso tenga ninguna implicancia jerárquica. Vale aclarar también que la escasez y necesidad de ropa en las reducciones es algo que aparece repetidamente en los testimonios indígenas.

Tras su inauguración, en 1936, la administración de la reducción Francisco Muñiz quedó a cargo de Margarita González Alonso de Da Rocha. Margarita era la esposa del capitán Alberto Da Rocha, quien desde 1935 fuera ascendido a segundo jefe del Regimiento de Gendarmería de Línea de toda la zona militar de la región.

En el informe N°5 del año siguiente, la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios describe el control militar de las nuevas reducciones:

7 El escultor y novelista criollo Crisanto Domínguez en su libro «Rebelión en la selva» (1948) relata una crónica sobre su estadía con los «indios pilagá» en la década del 30 y menciona como los dueños del lugar a los caciques Garcete, Lagadik, Chimagozogoik y a varios de los que son mencionados en los partes militares.

8 Delegado de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios en Fortín Lugones, Formosa.

nos es grato expresar aquí a S.E. el Señor Ministro de Guerra que, en agradecimiento de la valiosa y patriótica colaboración que nos presta el ejército, por intermedio del Regimiento de Gendarmería de Línea destacado en Las Lomitas, al tener bajo su amparo las nuevas colonias Muñiz y Ameghino, recientemente establecidas allí y a las que con digna y encomiástica decisión prestan su ayuda, tanto su jefe el Señor Teniente Coronel Orlando C. Ferreyra, como su Segundo Jefe Señor Mayor Da Rocha, cuya esposa administra *ad honorem* la colonia Muñiz. (CHRI, 1937)

La relación entre las tropas militares de ocupación del territorio nacional formoseño y las reducciones era constante y no puede ser soslayada al momento de analizar las posibilidades de decisión que tenían los sujetos indígenas reducidos en esa situación de asimetría. Los propios fortines de las anteriores campañas militares fueron reutilizados por el Regimiento de Gendarmería de Línea y eran colindantes con la ubicación de las reducciones.

Para transitar por los territorios, los indígenas debían mostrar un salvoconducto entregado por el administrador de la reducción o una certificación de antecedente, de modo que el control interno de las reducciones también se ejercía sobre quienes era pasibles de ser autorizados a circular fuera de los espacios controlados, por ejemplo, para ir a trabajar a ingenios de la zona en épocas de escaso trabajo en las colonias.

De tiempo en tiempo se alejan (los indígenas) a algunas tolderías con el objeto de dedicarse a la caza en los esteros de los campos baldío. Por regla general manifiestan antes su intención al administrador, diciendo que «van a descansar» y solicitan un salvoconducto para evitar conflictos con las tropas de ocupación o la policía. Documento que nunca les fue negado. (Arribálzaga, 1915)

Esos salvoconductos también eran utilizados por los ingenios que se los entregaban a los indígenas para poder transitar libremente por la zona, y de ese modo poder demostrar su condición de «pacificados» y «trabajadores» (Wright, 2003).

De modo similar, en el interior de Napalpí se utilizaban brazaletes, fundamentalmente con posterioridad a la masacre de 1924 ocurrida en ese lugar, «que diferenciaban a los indígenas buenos de los que iban a terminar como en la matanza», con el agregado de que como la gran mayoría de los indígenas reducidos «no hablaban en castilla, todos tenían miedo de que los maten por no tener un brazalete» (Paz, 2015).

Figura 1. Grupo de indígenas de Napalpí con sus brazaletes.



Fuente: Instituto Ibero Americano de Berlín (1924), Fondo Lehmann-Nitsche, Carpeta de Fotografías. Berlín, Alemania.

El control interno. Los listados

En los informes estatales las reducciones aparecían como un lugar en el que los indígenas podían entrar y salir libremente, sin embargo en los relatos de quienes fueron reducidos no emerge como un espacio tan flexible. Como menciona la abuela pilagá Qadeite, aunque en Bartolomé de las Casas no había alambrados a lo largo de todo el perímetro de la reducción, sí había patrullajes y salir del lugar suele ser recordado como «escapar»:

Había gendarmes en la zona. En la reducción no estábamos encerrados pero sí había controles... Estuve un año ahí, pero mi familia después decidió escaparse. Se fueron escapando de a poquito muchas familias. Pero también muchos pilagás se quedaron en Bartolomé de las Casas. (Qadeite, 2012)

En Bartolomé de las Casas y Napalpí hubo, por lo menos durante algunos períodos, destacamentos de comisarías dentro del campo de la reducción. Así lo mencionan los testimonios y también la documentación encontrada.

En los momentos más laxos el control policial era ejercido por las comisarías lindantes: Machagay y Quitilipi en los casos de Napalpí, Fontana en

el caso de Bartolomé de las Casas y Las Lomitas en Muñiz. En un documento del 18 de abril de 1925 el presidente de la CHRI, José María de Achával, le solicita al gobernador Fernando Centeno la actuación del destacamento policial que se encuentra en la reducción debido a intrusos blancos que utilizan los terrenos para sus animales (Achával, 1925).

Figura 2. Un oficial vigila desde lo alto, en Napalpí.



Fuente: Instituto Ibero Americano de Berlín (1924),
Fondo Lehmann-Nitsche. Carpeta de Fotografías. Berlín, Alemania.

En la figura 2 tomada en Napalpí por Lehmann-Nitsche⁹ también se puede observar la existencia de un oficial que desde lo alto de una estructura vigila el ámbito cercano a los edificios de la administración, almacén y lugares de guardado de lo producido por los trabajadores indígenas.

9 Antropólogo alemán que realizó diversos trabajos de campo de Napalpí y que estuvo en la zona durante el momento de la masacre, en 1924, sin mencionarla posteriormente en ningún trabajo. Para profundizar sobre esa relación se recomienda el texto de Lena Dávila (2015). Con respecto a estas fotos que forman parte de una colección más amplia, existe un importante trabajo que viene realizando Mariana Giordano (2012 a, b) con una muestra itinerante sobre la masacre de Napalpí. La misma se ha realizado en la propia Colonia Aborigen Chaco (ex Napalpí) en un trabajo conjunto con Juan Chico, el equipo de la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual del Instituto de Cultura del Chaco y la Asociación Civil Colonia Aborigen. Diana Lenton, en su tesis doctoral (2005), también menciona el conocimiento (y silencio) de Lehmann-Nitsche sobre la masacre.

Bernardino Paz recuerda que en Napalpí «en las zonas cercanas a la administración y a los almacenes eran cerradas con varillas de hierro» y que «los blancos hacían rondas de control con fusiles Remington» (2015). En los momentos en los que no había comisaría, el administrador de la reducción era el que funcionaba como comisario policial. En un decreto del 23 de agosto de 1917, el gobernador del Territorio Nacional del Chaco, Enrique Cáceres, nombraba al propio administrador de la reducción de Napalpí, Pablo Taroni, como comisario de policía y le brindaba autoridad para que «adopte las medidas que considere necesarias para el buen desempeño de su cometido»¹⁰.

Este poder arbitrario se ejerció en diversos momentos y es remarcado en muchos testimonios. El poder en las reducciones era aplicado por el propio administrador y no desde Buenos Aires donde estaba la oficina de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios. El administrador era el que acumulaba y vendía la mercadería, el que pagaba lo que quería y el que decidía los trabajos, premios y castigos. Era el juez y el comisario a la vez.

Bernardino Paz recuerda y marca el lugar donde funcionaba el destacamento policial y donde los indígenas «eran estaqueados toda la noche como castigo». Abel Cáceres, que fue administrador durante muchos años, e intercaladamente, de Napalpí y Bartolomé de las Casas, es recordado como «el experto»: «él sabía todo de las reducciones. Cuando algún indio se portaba mal lo llevaba directamente a la comisaría de Quitilipi y lo iba a buscar cuando quería» (Florentín, entrevista, 2015).

Las administraciones de las reducciones también ejercían una forma de control a través de los listados de personas y sus categorizaciones subjetivas. Considerando los riesgos que implicaba transitar por los territorios sin salvoconducto o con la marcación negativa de ser expulsado de la reducción, estos listados reforzaban el poder sobre los indígenas reducidos.

En un documento del 3 de agosto de 1930, un inspector de la CHRI, Carlos Baudrix, expulsaba a 35 aborígenes de la reducción de Napalpí. Este documento de manejo interno entre las diferentes reparticiones estatales detallaba con nombre y apellido a cada una de las personas denunciadas y explicaba los motivos de su expulsión. «Poca laboriosidad», «inaptitud para el trabajo que generará que sólo genere deuda sin esperanzas de pago», «propaganda insidiosa contra la administración», «curandero», y «expulsado por vender su cosecha de algodón a comerciantes cercanos», y mujeres cuyos maridos son «paraguayos», son algunas de las observaciones/justificaciones (figura 3).

¹⁰ El documento que se encuentra en el Archivo Histórico Provincial del Chaco es una copia manuscrita del gobernador del Territorio, Enrique Cáceres, del decreto que declara la intervención de la Reducción de Napalpí.

Figura 3. Listado de indígenas expulsados de Napalpí, página 1 (1930)

LISTADOS DE LA REDUCCIÓN NAPALPÍ QUE HAN QUEDADO CESANTES POR ORDEN DE LA COMISIÓN HONORARIA DE REDUCCIONES DE INDIOS		Deuda al 3/8/30	Observaciones
Nombre	Causa y Concepto		
Acosta Paulino.....	Desdicio de su chacra y poca laboriosidad.....	\$ 459.40.....	Formó parte de la sublebación del año 1924/25
Aranda Cantero.....	Contrabandista, Jugador y desdicio de su chacra.....	\$ 587.72.....	Idem idem idem
Benito Antonio.....	Abandono de su chacra, concepto malo en general.....	\$ 442.07.....	Idem idem idem
Benito Pedro.....	Inadaptable para el trabajo.....	\$ 716.60.....	Entrada policialquitilipi
Cantero Lorenzo.....	Contrabandista, Jugador y pendenciero.....	\$ 514.59.....	Propaganda insidiosa
Catorí Francisco.....	Abandono de su chacra y acusado de robo.....	\$ 663.88.....	Formó parte de la sublebación del año 1924/25
Catorí Juncito.....	Contrabandista y poca laboriosidad.....	\$ 65.84.....	Idem idem idem
Cesar Domingo.....	Abandono de su chacra.....	\$ 500.45.....	En el Manicomio en Ba. As.
Chará Isabel.....	Exclusión por parte del marido (paraguayo).....	\$ 405.30.....	Entrega su cosecha a comerciantes de quitilipi.
Chará Manuel.....	Contrabandista.....	\$ 870.61.....	
Chará Nieves.....	Solo acrecentará su deuda sin esperanzas de pago; mala conducta.....	\$ 698.47.....	
Chará Ramón.....	Contrabandista, abandono de su chacra y realizar propaganda insidiosa contra la Administración.....	\$ 706.39.....	Formó parte de la sublebación del año 1924/25
Delgado José.....	Dada su ineptitud para el trabajo, acrecentará su deuda.....	\$ 739.16.....	Idem idem idem
Domingo Juan.....	Curanderismo y abandono de su chacra.....	\$ 675.09.....	
Galarza Juan.....	Abandono de su chacra, negra gente.....	\$ 718.92.....	Formó parte de la sublebación del año 1924/25
Gómez Comendio.....	Abandono de su chacra, que no responde por el trigo el algodón a la Administración; elemento falso y de propaganda insidiosa contra la Administración.....	\$ 478.64.....	Idem idem idem
Gómez Julio.....	Por desacato a la Administración.....	\$ 478.64.....	
González Pedro.....	Abandono deliberado en concretar el producto de su chacra.....	\$ 421.05.....	Investigado por Francisco Vallejos
Largo Juan Emilio.....	Abandono de su chacra y entrega voluntaria de elementos.....	\$ 365.83.....	
Masman Vicente.....	Abandono de su chacra y entrega voluntaria de elementos.....	\$ 345.80.....	
Masman Faustino.....	Idem idem idem idem.....		
Continúa en la hoja n°2			

Fuente: Fotografía del autor.

Figura 4. Listado de indígenas expulsados de Napalpí, página 2 (1930)

-50 - 2 - 60-			
Nombre	Causa y concepto	Deuda al 3/8/30	Observaciones
Masman Segundo B.....	Con fecha 1º de Febrero fue expulsado y tomado por \$.....		Intocables en comunidades quitilipi, Alemania y Oficial Nacional
	robo, deseo a mano armada al Administrador Sr. Carlos Baudrix, interviéndole la Policía al Arresto; que se le impuso una pena de 10 años de prisión en la persona de Constantino Gómez, cuyos antecedentes se registran en la comisaría de quitilipi. Constante participador de protestas y sublevaciones dentro de la colonia, que se le consideró como tal, siendo él como comprador de municiones para Winchester en el pueblo de Napalpí en 1924/25, como consta en el archivo de la Policía de Morelos. Avento directo del Dr. Juan M. Leyva, quien además tiene los indígenas apuntados anualmente a este socio.....		
Medrano José.....	Incompetente para el trabajo, acrecentará su cuenta.....	\$ 631.43.....	Tuberculoso.
Medrano Roberto.....	" " "	\$ 594.75.....	
Medrano José.....	" " "	\$ 556.61.....	
Morales Sixto.....	" " "	\$ 451.06.....	Tomó parte en la sublebación del año 1924/25.
Niagasit Juan.....	Negligencia absoluta en sus chacras y presunción de vender sus productos a Francisco Vallejos.....	\$ 571.68.....	
Niagasit Juan Gregorio.....	" " "	\$ 444.00.....	
Palote Antonio.....	Negligente, acrecentará su cuenta.....	\$ 504.15.....	
Pizarro Pasquín.....	" " "	\$ 626.06.....	
Francesc Mariano.....	Completamente inútil como colono.....	\$ 795.51.....	
Romero Carlos.....	" " "	\$ 526.76.....	
Serviña Juan Isidro.....	Elemento vago e indisciplinado.....	\$ 705.65.....	Tomó parte en la sublebación del año 1924/25.
Asencio Manuel.....	Rebelde, excluido del registro de chacras por negarse a entregar el algodón a la Administración y realizar propaganda insidiosa contra la misma.....		Fue eximido del elemento revolucionario durante la sublebación del año 1924/25, viviendo en la Administración.
Vallejos Francisco.....	Excluido del registro de chacras por negarse a entregar su provisión y mantener relaciones con la Administración; conspira contra la Intendencia de la Comisión Honoraria adquiriendo el producto de los colones endeudados.....		
Ríos Andrés.....	Contrabandista, entrega de productos a Francisco Vallejos. Sus entregas no amitan ni deuda.....	\$ 715.99.....	

Hay una firma del señor Inspector de la Comisión Honoraria Don Carlos Baudrix con su sello correspondiente

Fuente: Fotografía del autor.

En otros casos, la denuncia se relacionó con quienes fueron participantes de la sublevación de 1924 que terminó con la cruel masacre de Napalpí y que será trabajada más adelante. Es decir, que quienes eran expulsados de la reducción eran marcados como sujetos peligrosos o indeseables y por lo tanto en los informes de control esta caracterización era crucial para su trayectoria de vida en el afuera de las reducciones. Ser «bueno», «malo» o «regular» es una categoría que se repite en diversos listados que se elaboran con las personas indígenas que eran incorporadas a las reducciones. La reducción aparecía como el espacio que delimita quiénes eran elementos dignos de civilización y quiénes no, y la caracterización de indígena libre va a estar asociada a la de salvaje.

Las formas de disciplinamiento: el trabajo, la deuda, los internados y las iglesias

Para el Estado nacional, Guillermo Flores nació el año que entró en la reducción. Su ingreso en Bartolomé de las Casas es también su primer registro como ciudadano argentino. Es un antes y un después en la vida del sujeto indígena.

Las reducciones civiles estatales indígenas junto a los ingenios, obrajes y misiones religiosas de la zona¹¹, y en contemporaneidad con el accionar del ejército, jugaron un rol central en la conformación de una acumulación originaria del capital en la región chaqueña al ser creadoras de sujetos que solo tuvieran para ofrecer su fuerza de trabajo y que fueron compelidos a incorporarse al modo de producción capitalista como sujetos asalariados (Marx, 1973). En el caso de los sujetos indígenas, en un doble proceso de subordinación étnica y clasista que se asentó en la conquista militar y en el disciplinamiento en condiciones de trabajo de explotación.

La privatización de la tierra y los sujetos se dio por medio de la violencia y la sangre, pero también por medio de prácticas de trabajo forzado y control disciplinario de los grupos sociales indígenas. En este sentido, como afirma Iñigo Carrera (2010), en esos años se dio en Chaco una fuerte expansión de la frontera agropecuaria, en particular de la producción algodonera que en 1911 era de 1300 hectáreas en toda la provincia, en 1930 supera las 100 000 y en 1938 llega a las 300 000 hectáreas cultivadas. Como afirma Giordano (2005), en las dos primeras décadas del siglo XX el 25 % del total del territorio chaqueño será entregado a manos privadas y repartido entre

¹¹ Para un análisis de las misiones anglicanas que funcionaron en el oeste de la región chaqueña, ver el capítulo de Gómez en este libro.

pequeños colonos, terratenientes, y obrajes e ingenios como Las Palmas en Chaco y La Formosa o La Teutonia en tierra formoseña.

La mano de obra indígena, entonces, fue necesaria para acompañar este crecimiento y fue utilizada en los trabajos de carpida y cosecha que requerían de trabajo estacional. Lo importante será que los colonos vecinos y los ingenios de la zona tuvieran mano de obra disponible en las cercanías de los campos productivos del interior chaqueño.

Esta situación no se dará sin conflictos entre los privados y las reducciones estatales. Se van a repetir las denuncias de los colonos blancos de la zona requiriendo mano de obra indígena.

En esta situación las reducciones van a cumplir un importante rol, ya que van a otorgar tierras (sin título de propiedad) para el cultivo o la explotación maderera con un sentido de subsistencia. Subsistencia no solo de las familias indígenas asentadas, sino también para el propio sostén de las reducciones como institución.

En muchos de los testimonios de Colonia Aborigen (ex Napalpí) se recuerda que los indígenas eran llevados en numerosos grupos a trabajar al ingenio Las Palmas y a la construcción de las vías del ferrocarril hacia Barranqueras. Los durmientes eran hechos por los propios indígenas que trabajaban en el obraje de Napalpí. Irineo Verdán (2015) recuerda cómo se hacían los durmientes «solo a hacha». Es decir, que se desmontaban los troncos en el interior de los montes de la reducción y los hacheros los transformaban en durmientes sin otra maquinaria que su hacha. En este mismo sentido, Juan Ballesteró, un anciano pilagá que vive en Bartolomé de las Casas desde fines de la década del 20 y de quien hay registro de su trabajo como hachero de la reducción en 1947 describe, «Siempre palo, palo, palo. Nosotros sufrimos mucho. Yo estaba en el obraje pero solo con el hacha. No había algodón, solo obraje. Era hacha, hacha, hacha. No teníamos ropa. Solo cuero de guazuncho» (Ballesteró, 2013).

Enrique Lynch Arribálzaga¹², primer director de la reducción de Napalpí, mencionaba en sus memorias:

12 Enrique Lynch Arribálzaga fue uno de los promotores de la creación de la Reducción de Napalpí. Con una mirada paternalista sobre los indígenas, al implementarse la reducción fue nombrado como Delegado del Ministerio del Interior en el Chaco. Tenía a su cargo el control de Napalpí y posteriormente de Bartolomé de las Casas. En 1881 participó como naturalista de la campaña militar al Chaco comandada por Luis Jorge Fontana. En 1907 presidió la Sociedad Protectora de los Indios del Chaco y en 1924 elaboró un informe que se presentó en el Congreso de la Nación Argentina, en el que denunció la残酷 de la masacre ocurrida en la reducción de Napalpí. Además de ser autor de diversos textos relacionados con su profesión de naturalista,

Los ferrocarriles chaqueños, y las obras de canalización del Río Bermejo, han sido construidos mediante el esfuerzo indígena. Tobas y matacos han manejado la pala, construyendo desmontes y terraplenes, a menudo entre el barro de las cañadas y bajo un sol abrasador que ciertamente no hubieran soportado los peones europeos. En los años de invasión de langosta, la Defensa Agrícola ha formado excelentes cuadrillas de indios que han prestado servicios de suma importancia, yo los he visto trabajar en un bañado de altos juncales, desde la salida hasta la puesta del sol, en pleno Diciembre sin otro descanso que el del almuerzo y una breve siesta y sin más alimento que una galleta, un poco de charque y harina y azúcar diluidos en el agua del estero. (Lynch Arribálzaga, 1914)

El disciplinamiento adquirió diversas maneras y una de ellas es el círculo vicioso de deuda al que son compelidos los indígenas reducidos ya que solo pueden comprar víveres e insumos en la despensa de las reducciones, por lo tanto, adquieren una obligación económica con la institución que recién será descontada al momento de entregar lo producido por su trabajo.

El informe de la CHRI del año 1936 también describía la deuda originaria que se generaba al ingresar a la reducción de Napalpí:

Al ingresar a la colonia, el administrador les impone de sus deberes (a los indígenas) [...] y son alojados en vivienda de paja y adobe [...] Para sus necesidades inmediatas se les da un crédito y al final de la cosecha, verificada la venta, se les descuenta del total lo adelantado en víveres, útiles o ropa. (CHRI, 1936)

Como afirma Arengo (1996), el poder de la deuda es una de las formas que adquiere la dominación y produce una relación social de dependencia frente a una situación anterior de autonomía y libertad. Las deudas generaban repetidas denuncias sobre los colonos o cosecheros indígenas que no cumplían con sus obligaciones.

En muchos recibos de pago de la reducción de Bartolomé de las Casas los indígenas firmaban con sus dedos pulgares y en el texto de los documentos se dejaba constancia efectiva del perverso sistema de vales con que se pagaba el trabajo. Allí, por ejemplo, se expresaba que la administración de la reducción se quedaba con el 70 por ciento del total del maíz producido por el trabajador. El sistema de deudas que proponía la reducción tenía como uno de sus objetivos mantener bajo amenaza de expulsión a los sujetos indígenas.

realizó dos informes sobre las reducciones, en 1914 y 1915. Fue también dos años director del diario chaqueño *El Colono* (Viyerio, 1999).

En uno de los testimonios orales recogidos en Colonia Aborigen (ex Napalpí) un trabajador de la reducción recuerda que en cualquier momento podía pasar personal de la administración a reclamar la deuda y que en caso de no poder ser cancelada (esto era imposible ya que prácticamente no había manejo de dinero) eran obligados a trabajar gratis para el administrador.

Estas rondas de capataces eran diarias y se realizaban en las distintas zonas dentro de las veinte mil hectáreas de Napalpí. Los testimonios mencionan que en una planilla se anotaba el nombre del trabajador, la tarea realizada y si el trabajo era aprobado se les entregaban más semillas o se autorizaba a comprar en el almacén. La entrega de mercaderías solo se hacía a quien cumpliera con aquella aprobación. Negarse implicaba la posibilidad de ser expulsado de la reducción y quedar con una marcación negativa.

Las planillas de control nunca eran vistas por los trabajadores que no podían acceder a ese registro y que por lo tanto tampoco podían comprobar al momento del pago final. A esto se debe agregar la problemática de que la gran mayoría de los sujetos reducidos no manejaban la escritura ni la lengua castellana.

En estos recibos también pueden observarse que el trabajo de la cosecha de algodón fue dado en gran medida a mujeres y niños. El pago a las mujeres siempre fue menor al de los hombres por efectuar las mismas tareas. Incluso hay precios unitarios (por kilo de algodón entregado) que varían entre las propias mujeres, lo que permite analizar la arbitrariedad del sistema de pago en las reducciones.¹³ Además en los nombres de las mujeres se puede ver el modo en que eran nominadas las indígenas de forma despectiva. Se las menciona como «la gorda», «la flaca», «la cabezona». La discriminación por género al interior de las reducciones fue otra de las formas que adquirió el disciplinamiento sobre las mujeres indígenas.

Las condiciones de trabajo en las reducciones fueron una forma cruel de explotación. Pedro Palavecino (Salkoe es su nombre original), sobreviviente de la masacre de Rincón Bomba en 1947 y que después de esos hechos estuvo recluido en las reducciones de Muñiz y Bartolomé de las Casas, afirma sobre esta última:

No había tractor, motosierras, nada. Sólo bueyes. Lo que producíamos se lo dábamos a Cáceres (el administrador) que lo vendía. Lindos montes

13 Sobre lo complejo del sistema de trabajo y explotación en las reducciones se está realizando actualmente una investigación, en conjunto con la documentalista Valeria Mapelman, que profundiza la cuestión. De ese proceso de investigación, del material encontrado y de las discusiones y análisis que fueron surgiendo abrevian varios de los ejes que se mencionan en este artículo.

había ahí. Se producían muebles. Había dos carpinteros oficiales (blancos) que enseñaban. La madera se sacaba a hacha, a pulso nomás. Nada de máquinas. Había mucha gente indígena.

Los sujetos no solo son obligados a dar todo lo producido por su trabajo al administrador sino que son constantemente evaluados en su conducta de acuerdo a lo reglamentado. Y ese reglamento, puesto en vigencia en el año 1925, es muy estricto en cuanto a las obligaciones de los sujetos indígenas, pero ninguno de los entrevistados recuerda haberlo visto ni conocía su existencia.

Existieron tres tipos de reglamentos. Uno para los empleados en la administración contratados por el Ministerio del Interior de la Nación, y otros dos con las obligaciones de los indígenas reducidos en condiciones de acceder a una chacra. Existió un reglamento para Napalpí y otro para Bartolomé de las Casas. Debajo se mencionan algunos de los artículos comunes a la reglamentación para los indígenas de ambas reducciones:

Art. 1. Es requisito indispensable para solicitar y obtener chacra en la Reducción ser indígena, ser hombre fuerte y sano y haber acreditado en el Registro de Indios y ante la Administración su capacidad para el trabajo demostrada con seis meses de labor en el obraje, anteriores a la obtención del lote de tierra solicitado [...]. Siempre se dará especial preferencia a los indígenas que tengan mujer e hijos.

Art. 2. No se concederá chacra bajo ningún pretexto al indígena que se niegue a trabajar en el monte; que niegue datos al Registro de indios, de él o de su familia y que no acepte o no cumpla las medidas de higiene que ordenare la H. Comisión.

Art. 3. El indígena que haya obtenido una chacra de acuerdo al presente reglamento, estará obligado a trabajar como hachero en el monte [...].

Art. 4. El indígena que una vez obtenida la chacra faltare a algunas de las disposiciones de los artículos 2 y 3, será objeto de la anotación correspondiente en su ficha personal del Registro de Indios, y una vez levantada la cosecha será desalojado de la chacra como castigo de su falta y entregado ese campo inmediatamente a otro solicitante.

En estos primeros cuatro artículos se expresaba claramente que para obtener una chacra en la reducción el indígena debía ser «fuerte» y «sano» y que estaba a prueba durante los primeros seis meses. Al mismo tiempo se dejaba constancia explícita de que los indígenas reducidos estaban obligados a trabajar como hacheros en el monte y que si se negaban a cumplir ese trabajo a destajo eran expulsados de la reducción. Aquí vale la repetición de lo ya mencionado, pero que no es menor para tener en cuenta y es en todos

los actuales testimonios de quienes trabajaron en las reducciones de Napalpí, Bartolomé de las Casas y Muñiz, nadie recuerda estos reglamentos. Es decir que estaban sujetos a normas, con la consecuente posibilidad de castigo, que desconocían. Esto los dejaba librados a la arbitrariedad de las decisiones de los administradores:

Art. 10. Desde la fecha queda prohibido a todo colono de la Reducción, la venta directa al intermediario o al comerciante de cualquier producto de su chacra. El Administrador de cada Reducción intervendrá en toda operación de compra-venta que el indígena necesite efectuar y no permitirá la entrada de comerciantes o intermediarios a hacer negocios con los colonos.

Art. 11. Cada colono de la Reducción estará obligado a pagar un 15% del producido de su cosecha de algodón y de maíz a la Administración, importe que la H. Comisión destina para sufragar los siguientes gastos: compostura de carros que se prestarán a los colonos para el transporte de su cosecha hasta la estación del ferrocarril, bolsas para cosechar algodón y maíz, hilo para cocer las mismas, composturas de caminos y creación y sostenimiento de nuevas escuelas dentro de la Reducción.

En estos dos artículos puede observarse como eran obligados a pagar un 15 por ciento de sus cosechas para sostener la propia reducción. Como se verá más adelante, este descuento fue uno de los motivos de la sublevación y posterior represión ocurrida en Napalpí apenas un año antes.

También de aquí se explican los negocios que se realizaban con las empresas que rodeaban a las reducciones. El administrador de cada reducción, en representación del Estado, era el intermediario entre lo producido por los trabajadores indígenas y los actores económicos del afuera. No había nexos entre los indígenas y los proveedores de mercaderías o comerciantes que compraban el algodón o la madera producida. Y en el caso de hacerlo eran denunciados por «contrabando», como se puede ver en la planilla de indígenas expulsados de Napalpí que se incluyó en este mismo artículo.

De aquí surgen dos problemas. Por un lado, el control absoluto que tenía el administrador sobre los sujetos indígenas reducidos: «Nosotros le llevábamos todo al administrador y no sabíamos qué hacía él con eso» (Flores, 2013). Por el otro, el problema de la relación económica personal que asumían los administradores con las empresas privadas de la zona.

En este sistema basado en el trabajo indígena, no solo eran beneficiados los que trabajan en la administración de las reducciones sino también quienes forman parte del complejo entramado montado alrededor, por ejemplo, empresas como Bunge & Born que provee semillas, o el propio Estado que adquiere maderas para las vías del ferrocarril. Un sistema montado sobre

otro sistema. Un sistema que necesita retroalimentarse. De este modo, el Estado no solo destinaba recursos económicos a la «civilización del indígena» sino que monta una estrategia compleja que incluso le permitía proveerse de productos.

Las relaciones entre las reducciones con las empresas privadas no tuvieron solo que ver con los beneficios económicos que las últimas sacaban del comercio y la producción de mercaderías sino también con la utilización de mano de obra y el traslado de personas bajo la órbita del propio Estado. Desiderio Sánchez (2013), wichí, explica cómo llegaron las primeras familias a la reducción de Muñiz:

En 1936 la gente estaba trabajando en la estancia de Bunge Born y en las vías del tren que va de Formosa a Embarcación. Eran dos grupos. Como Las Lomitas se iba a convertir en un pueblo, a la gente la trasladan para acá. Los gendarmes los trajeron para este lugar, Colonia Muñiz. Los trajeron en carros desde Bunge Born.

En septiembre de 1946, Carlos Montag, médico de Bartolomé de las Casas, denunciaba este sistema de autosostenimiento del sistema de reducciones: «es el Estado quien deba sufragar los gastos que demande la enseñanza y no debe ser la colonia la que deba vivir por sus propios medios». Lo que hace Montag, y que es repetido por otras personas en diversos informes a lo largo del tiempo de funcionamiento de estas colonias, es denunciar que las reducciones son un sistema de explotación económica y laboral de los indígenas, en el que la institución creada para la «civilización del indio» se transformó en un fin en sí mismo del que dependen comerciantes, grandes empresas, trabajadores blancos y distintas instituciones públicas (como la Iglesia) y estatales. Con la inversión de la lógica inicial planteada en los decretos de creación, es ahora el indígena quien deba trabajar a destajo para sostener a la reducción.

Pero si bien el trabajo fue uno de los ejes centrales del disciplinamiento tanto lo fueron los internados infantiles, dependientes de la iglesia católica¹⁴, que tuvieron como objetivo el apartamiento de los niños y la fragmentación familiar. Los internados infantiles funcionaban como un espacio de reclusión de niños y son rememorados como el lugar en el que le quitaban a los hijos por las fuerza:

¹⁴ Pertenecían a la orden de los dominicos mientras que los franciscanos estaban a cargo de las misiones religiosas de Misión Laishi y Tacaaglé en Formosa y Nueva Pompeya en Chaco. La información de que eran dominicos fue provista por la doctora en Historia Gabriela Dalla-Corte Caballero a través de una comunicación personal. Dalla-Corte Caballero realizó diversos trabajos sobre las misiones religiosas franciscanas.

Para los chicos, había un internado. Las monjas los tenían encerrados una semana para estudiar. Algunos no querían dar a los chicos. Mi tío que era chico, tendría 10 años, y mi abuela peleaba para que no le sacuen al chico, ella no quería que el chico esté ahí. A veces los domingos las madres los veían un rato.

A las mujeres se las obligaba a trabajar en la época de la cosecha sin pagarles. Los días domingos, para ir a misa (todos tenían que ir a misa) había un cura, era obligatorio. (Qadeite, entrevista, 2012)

Guillermo Flores, pilagá de Bartolomé de las Casas, también recuerda: «Sí, había iglesia católica. Ahí depositaban a los chicos. Ahora ya no. Los tenían toda la semana».

Las condiciones de subsistencia, en cuanto a alimentación y salud también van a ser recurrentemente denunciadas. En una carta de 1946, el doctor Osvaldo Gamallo, a cargo del consultorio médico de la reducción de Napalpí, escribe al director del Banco Central que

en los niños concurrentes a las escuelas se observa que cierto número de ellos están mal nutridos, los mareos por hambre no son raros, la escasez de vestimenta es a veces lastimosa. En la escuela del Aguará, el asunto es más grave. Sobre 100 alumnos, el 30% no conoce la leche, entre el 70 y 80 % no desayuna ni cena. Es la zona que aporta el mayor número de enfermos. (Gamallo, 1946)

De todos modos este ejercicio del poder no se da sin encontrar resistencia en los sujetos indígenas (Foucault, 2007). En 1943, un grupo de indígenas de la reducción realizó una huelga de hambre y enviaron una carta al gobernador del territorio del Chaco, Coronel Alberto Castro, por la suspensión de créditos en mercadería a setenta indígenas de la reducción de Napalpí. A partir de esto el administrador de Napalpí, Juan Vogt, envió una carta al gobernador justificando tal hecho «ya que dichos colonos no han cumplido sus obligaciones con la administración» (Vogt, 1943).

En referencia a esta situación un diario de la ciudad de Quililipi publicó una crónica donde se describe lo siguiente: «la resolución de los esclavos de la reducción de Napalpí es una huelga de hambre [...] la han resuelto veinte colonos indígenas solidarizándose con ochenta condenados a sufrir más hambre que la que perpetuamente sufren» (*El Territorio*, 6/9/1943).

En una carta al ministro del Interior del 21 de mayo de 1919, el presidente de la CHRI, José María de Achával, denuncia:

a los sujetos Mayordomo y Moreno, titulados caciques, y en realidad perturbadores permanentes de la disciplina en los obrajes de las

reducciones y han llegado hasta Bartolomé de las Casas y arrastrando a todo el personal obrero que ya sumaba buen número. (Achával, 1919)¹⁵

En la carta denuncia también que ya se había solicitado al gobernador de Formosa, teniente coronel Juan Comas, «pidiendo los prestijios de su autoridad para asegurar los respetos de la reducción. Los hechos no se han correspondido a nuestras esperanzas y el personal indígena ha sido retirado». La respuesta del teniente coronel a cargo de la gobernación es que la reducción se encuentra en la zona militar y que la gobernación no puede intervenir en lo que allí sucedía.

Momentos de resistencia se dieron en diversas oportunidades, como se verá en el apartado siguiente. La sublevación de 1924 en la reducción de Napalpí y los modos en que escaparon los sobrevivientes de la masacre de La Bomba de la reducción de Bartolomé de las Casas también pueden ser considerados de ese modo.

Masacres, terror y memoria

Las reducciones de Napalpí y Bartolomé de las Casas también fueron protagonistas de dos de las más grandes masacres llevadas a cabo en nuestro país en el siglo xx. Ambas ocurrieron durante gobiernos democráticos. Y Napalpí también tuvo relación con otra ocurrida en 1933 en El Zapallar, Chaco.

En la propia reducción de Napalpí, en 1924, durante la presidencia de Marcelo Torcuato de Alvear, se produjo una sublevación de qom y moqoit por una serie de restricciones que el gobernador radical del Territorio

15 La carta se encuentra en el Expediente 10356, que contiene varias denuncias e informes descriptivos del estado de situación y funcionamiento de la reducción de Bartolomé de las Casas a seis años de su creación.

Hay reseñas de militares que inspeccionaban la reducción. Hay una denuncia al administrador, Juan Traverso, afirmando que los indígenas concurrían al obraje de la colonia como si fueran a una empresa privada.

Se critica el sistema de la administración ya que no hay reglamento, ni normas explícitas (el reglamento de chacras antes citado fue posterior). Se denuncia que en la escuela, en 1918, los niños debieron abandonarla por no recibir comida, ropa ni lugar para dormir, y «volvieron a los montes». Esta misma información, resaltada como observación, se repite en las planillas del Registro de Escuelas Públicas de Territorios y Colonias de ese mismo año.

Hay notas que denuncian la explotación de los montes de manera incontrolable y que la administración tiene deudas con empresas proveedoras de la zona. Ya en ese momento se sugiere cerrar la reducción por sus pésimos resultados.

Nacional del Chaco, Fernando Centeno, impuso a los sujetos indígenas y que terminó con lo que trágicamente se conoció como la masacre de Napalpí¹⁶.

En ese momento el gobernador Fernando Centeno prohibió la salida de indígenas del espacio jurisdiccional, tras el pedido de los colonos y empresarios de la zona que buscaban impedir que los indígenas «salieran» a trabajar en los ingenios de Salta y Jujuy para tenerlos a disposición como mano de obra para el algodón (Iñigo Carrera, 1984).

En la prensa también se va a reflejar la relación entre la necesidad de «campos libres» para el desarrollo de los cultivos. El 16 de julio de 1924 el diario *La Nación* tituló «Los campos del Chaco son excelentes para el cultivo del algodón». En el cuerpo de la nota aparece el informe de un especialista en ese cultivo, Ernesto Tutt, que viajó a la zona contratado por el Ministerio de Agricultura para hacer un análisis de las tierras; afirmaba:

El suelo es excelente. Un terreno llano. Lo suficientemente inclinado para facilitar el drenaje. Existen todavía cientos de miles de hectáreas de buenas tierras fiscales que pueden obtenerse para trabajar. La Argentina no debería vacilar en recomendar esta región a los buenos inmigrantes agricultores, así como a las gentes trabajadoras o empleados que quieran mejorar sus condiciones actuales, abandonando la ciudades, para trasladarse a esta región.

Cualquier hombre con familia debería poblar cien hectáreas de tierra fiscal. Los bosques contienen inmenso números de troncos de quebracho muy apropiados para la construcción de casas. Se puede producir el algodón para obtener dinero y sacar buenos beneficios. Es dudoso que un agricultor pueda hallar en todo el mundo una oportunidad como esta.

El artículo periodístico es casi una oferta publicitaria para la llegada de colonos, «gentes trabajadoras y empleados», a poblar las tierras fiscales. El rol de la prensa fue fundamental en la creación de las condiciones necesarias para la represión (Iñigo Carrera, 1984; Giordano, 2005; Vidal, 2004).

Las medidas tomadas por el gobernador Centeno agravaron el malesestar que prevalecía debido a las pésimas condiciones de higiene, alimentación, trabajo forzado y la constante persecución a la que eran sometidos

16 Sobre la masacre de Napalpí existe profuso material. Solo por mencionar algunos se pueden ver los textos ya referenciados de Cordeu y Siffredi (1971) e Iñigo Carrera (2010, 1984) y otros como los de Vidal (2004), Aranda (2004), Bergallo (2004), Chico y Fernández (2008), Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena (2008), Salamanca (2008) y Mapelman y Musante (2010). En este caso mencionaremos los ejes más importantes de acuerdo a lo central de este artículo.

los indígenas de la reducción de Napalpí. Unos días antes de la masacre comenzaron una serie de discursos (desde la población blanca lindante y los medios de comunicación) que comenzaron a hablar de sujetos revoltosos, posibles malones, etcétera. La circulación de estos discursos, que mencionaban también a salvajes líderes indígenas dispuestos a la rebelión, fue propicia para justificar en el imaginario social el accionar militar que debía salir en defensa de los chaqueños, encarnados en la figura de los colonos y los dueños de los campos (Vidal, 2004; Salamanca, 2010; Giordano, 2005; Bergallo, 2004; Mapelman y Musante, 2010; Chico y Fernández, 2008).

La ocupación del espacio público por parte de los indígenas rebelados generó discursos xenófobos en la prensa local y de Buenos Aires. Así el 18 de julio, un día antes de la matanza, un grupo de colonos escribía una carta al presidente de la Cámara de Comercio e Industrias:

Por resolución de la asamblea de trescientos vecinos, realizada para considerar situación creada por indígenas revoltosos en que en un número de quinientos perfectamente armados y equipados asaltan, saquean y asesinan indefensos pobladores [...] si no nos quieren mandar policías, que nos remitan armas, que serán esgrimidas por pobladores para defender estos frutos de tantos esfuerzos y sacrificios. (Citado en Iñigo Carrera, 1984)

El 19 de julio el mismo diario *La Nación*, que solo tres días antes había publicado la oportunidad inmobiliaria, laboral y económica que prometía la tierra chaqueña, tituló un nuevo artículo con un carácter totalmente diferente: «En el Chaco y norte de Santa Fe los indios sublevados continúan cometiendo desmanes». Allí explicaba que «los pobladores abandonan las colonias y se refugian con sus familias en los centros urbanos», a la vez que alertaba que si bien

varias comisiones policiales salieron para Machagay. Hoy salieron nuevos refuerzos. La alarma persiste, habiendo abandonado la mayoría de los pobladores sus viviendas y bienes.

Las medidas adoptadas por el gobierno local han producido una impresión de alivio, aunque es evidente que la policía no podrá dominar a los indígenas, cuya actitud es abiertamente agresiva y solo respetan las vidas con la condición de que se les deje robar, carnear y arrear a su albedrío. Asegurase que la tercera división del ejército enviará dos escuadrones de caballería.

Mañana el piloto sargento Esquivel y el alumno piloto Juan Browiz que tiene su estancia en aquella zona, saldrán en un aeroplano para efectuar

el reconocimiento con objeto de establecer la posición de la concentración indígena. (*La Nación*, 19/7//24)

En la misma nota se menciona que se «se enviaron telegramas al Presidente de la República, a la Cámara de Comercio del Chaco y a la Sociedad Rural» y que los «indios de Napalpí se internan en la provincia de Santa Fé y que las policías provincial y fronteriza salen a su encuentro».

La expedición aérea anunciada se concretó pero con otro objetivo; la represión por aire de los grupos indígenas sublevados. Los discursos de la prensa, los colonos y las cámaras empresariales recibieron con agrado los acontecimientos. *La Nación* tituló el 20 de julio de 1924, al día siguiente de la masacre, «Los indios de la reducción de Napalpí fueron batidos por la policía montada». Se indica también que «durante la refriega [...] participaron numerosos colonos». El cuerpo de la nota detalla la crónica de lo sucedido:

Esta mañana, fuerzas de policía –120 oficiales montados– dieron una batida a los indios. La tropa echó cuerpo a tierra haciendo varias descargas. Después de una pequeña retirada estratégica cargaron sobre la toldería, incendiándola.

En la refriega resultaron muertos el cacique Maidana, baleado ocho veces, y numerosos indios. Fue imposible identificar a los demás debido a que los restos se hallan carbonizados. Se lamenta que la falta de energía de la policía, o la inexperiencia táctica militar, haya dejado que la mayoría de los indios se dispersara por la colonia algodonera más rica de Sáenz Peña sembrando la alarma entre los colonos.

Cooperó el aeroplano enviado por el aeroclub de Resistencia.

Finalmente, antes de desaparecer la noticia de los diarios, el 24 de julio, el diario *La Nación* tituló «Los Malones, los colonos del Chaco están en grave situación». Y en la nota señala que

Los colonos denuncian las condiciones de desamparo en que se encuentran. Prueba de esto es la ineeficacia con que actuaron las fuerzas de la Gendarmería en la última batida contra los indios.

Las fuerzas policiales se tuvieron que limitar a incendiar la toldería y dejar unos cuantos muertos en el lugar del suceso.

El tema va a desaparecer para siempre de las páginas del diario *La Nación*. También de todos los periódicos de tirada nacional hasta el presente.¹⁷

17 Darío Aranda lo retoma en 2004 en una nota para el sitio digital Indymedia. Con respecto a los diarios locales, el *Heraldo del Norte*, diario correntino, publicó un ejemplar

En lo que respecta al accionar militar, la persecución y el asesinato de indígenas duró varios días según se refleja en diversos testimonios de sobrevivientes (Chico y Fernández, 2008) y en las discusiones parlamentarias de la época (Lenton, 2005). En este sentido son también relevantes dos documentos que demuestran que la represión desatada no fue un momento en que las fuerzas militares se extralimitaron sino que se venía planificando desde hacía varios días y para eso se había apostado personal de las fuerzas del regimiento de Gendarmería de Línea y de la policía territorial. En uno de estos documentos, una nota, escrita por el comisario de la policía del Territorio Nacional del Chaco, hay un detalle con nombres y apellidos de 24 gendarmes que llegaron, con su correspondiente armamento, el día 12 de julio (siete días antes de la masacre) al mando del sargento Alejandro Verón como refuerzos. En el otro, también en una nota, el administrador de la reducción de Napalpí reclama al jefe de policía del territorio el pago de la mercadería provista para la alimentación del personal de tropa y policía montada a cargo del comisario Sáenz Loza destacada en la reducción desde el día 16 de mayo. Sáenz Loza fue el comisario que comandó la represión del 19 de julio. Esto significa que había en Napalpí fuerzas policiales apostadas desde dos meses antes del momento de la masacre. Esta información es contraria al expediente judicial¹⁸ elaborado por el gobierno provincial de Centeno tras la matanza, y para justificarla, en el que se afirma que la llegada de la policía ocurrió el mismo día de del «enfrentamiento» con los indígenas sublevados.

Los muertos de Napalpí pueden estimarse en varios centenares y entre ellos se encontraban niños, niñas, mujeres, ancianos y ancianas. Muchos cuerpos fueron incinerados en fosas comunes; los de los líderes fueron exhibidos en la plaza de Quilitipi, una ciudad cercana.¹⁹

especial denunciando la masacre al año de llevada a cabo y después el tema también desapareció de la prensa gráfica.

- 18 En Chaco se abrió ese mismo año un expediente policial caratulado «Sublevación indígena en la Reducción de Napalpí». Curiosamente todas las declaraciones tomadas en el expediente son a miembros policiales y funcionarios, no hay testimonios de ningún aborigen (Vidal, 2004). En el expediente se menciona únicamente la muerte de cuatro «caciquejos».
- 19 En la Cámara de Diputados de la Nación esta masacre fue denunciada en septiembre de ese año por el diputado Pérez Leiroz y tratada en cuatro sesiones (Lenton, 2005). Incluso hubo un informe del propio Enrique Lynch Arribálzaga denunciando que la represión duró varios días y pidiendo una comisión especial que investigue el tema. Un mes después a pesar de estas denuncias y pedidos, el parlamento nacional olvidó la masacre y nunca conformó la comisión especial para investigar lo sucedido. En noviembre de 2004 se inició un juicio civil por esta masacre, cuya resolución inicial por parte de la Procuración de la Nación minimizó la matanza a partir del número de afectados y justificó la actuación militar por el accionar de los indígenas.

En El Zapallar, Chaco, en 1933, otra matanza de indígenas vuelve a tener relación con la reducción de Napalpí. El relato de los sucesos es del doctor Ramón Pardal, inspector de la CHRI.

En septiembre de 1933, dos tribus mocovíes, compuestas por varios centenares de indios, hacían vida natural en las proximidades del río Bermejo. Por circunstancias de clima o adversidad, ese año, la pesca, la caza y la recolección de semillas y otros alimentos escasearon y el hambre y la miseria amenazaban acabar la tribu.

Desesperados, decidieron ir a pedir socorro al pueblo de Zapallar, situado a unas leguas.

Divididos en tres grandes grupos, marchaban adelante las mujeres y los niños, a continuación los viejos y a cierta distancia un tercer grupo constituido por adultos, queriendo significar así que iban con carácter de paz y a pedir socorro.

Al tener noticias en el pueblo de Zapallar de la marcha de esta columna, el movimiento fue mal interpretado y reunido un grupo de pobladores armados a las órdenes del comisario, recibieron a tiros a la miserable columna haciendo por incomprendición una estúpida carnicería.

La Comisión Honoraria de Reducciones Indígenas envió inmediatamente al inspector Sr. Baudrix, quien se puso al habla con los indios y pudo saber lo que pasaba. Al ofrecerles amparo los indios aceptaron con alegría su incorporación a la colonia de Napalpí. Sólo pidieron campos para trabajar, de que no se los moviese y alimentos. (CHRI, 1936)

La mención de esta masacre, relatada casi al pasar en el informe, no aparece con un signo de denuncia sino con el objetivo de resaltar las virtudes de la reducción de Napalpí ya que más adelante menciona que todos los indígenas sobrevivientes de la represión fueron trasladados allí. Es decir que, paradójicamente, los sujetos reprimidos por colonos y hambreados por la expropiación de sus territorios a los que se les quita la posibilidad de acceder a los recursos que solían tener aparecen como «salvados» por el inspector estatal Baudrix y son llevados a la reducción como un cierto aval de protección.

También aquí la prensa jugó un rol importante en la prefiguración de una imagen de posible conflicto por indígenas que se acercan a la ciudad. El diario *La Prensa* del día 7/9/33 afirmaba «el día 6 de septiembre llegaron noticias al pueblo de que un grupo de indígenas mocoví querían procurarse alimentos a cualquier costa» (citado en Ubertalli, 1987). Tres días después

En la actualidad la causa ha sido retomada por el fiscal Diego Vigay quien comenzó a trabajar en la idea de realizar un «juicio por la verdad» mediante la aplicación de las normas de imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad.

se llevó adelante la masacre. Pedro Valquinta, en la entrevista realizada por Juan Chico, recuerda:

bien temprano nos fuimos al Zapallar, y dijo el cacique que el que quiere comprar algo o quiere pedir y llevar lo pueden hacer ahora en el poblado. Pero se adelantaron los hombres y avisó que nosotros avanzamos para la guerra [...]. Bajaron los milicos de los camiones algunos de a pie, y comenzaron a disparar sobre la gente y nos desparramamos, ahí nosotros sacamos nuestro gorro como señal de paz que nos rendimos pero ya mataron. (Departamento de Cine y Espacio Audiovisual de la Provincia del Chaco, 2013)

Catorce años después, en octubre de 1947 –durante el gobierno de Juan Domingo Perón– en un paraje llamado La Bomba, cerca de Las Lomitas, provincia de Formosa, otra vez, como en los dos casos anteriores, una reunión numerosa de indígenas en el ámbito de lo público terminaría con una represión. Miles de pilagá se juntaron para celebrar un encuentro religioso y esto llamó la atención de los vecinos y del Regimiento 18 de Gendarmería Nacional apostado en esa misma localidad. Mientras comenzaba a circular información secreta entre los organismos estatales civiles y militares en relación a la reunión de indígenas, Abel Cáceres, el administrador de Bartolomé de las Casas y representante en la zona de la CHRI, fue hasta La Bomba para proponer a los pilagá reunidos que vayan a la reducción, distante a 130 kilómetros del lugar y ya conocida por muchos de esos mismos indígenas como un lugar de disciplinamiento y trabajo forzado.²⁰

La negativa de los pilagá termina con una represión que, al igual que la de Napalpí, duró varios días con fusilamientos masivos y fosas comunes en las que se quemaron los cuerpos. Los sobrevivientes, que fueron enviados a la reducción de Bartolomé de las Casas, recuerdan ese momento como el fin de su libertad, ya que a partir de la matanza y del encierro en la reducción son incorporados al sistema de trabajo capitalista y ya nunca dejarán de trabajar en condiciones de explotación.

Tal como recuerda la abuela pilagá Rosa Qadeite (2012): «Cuando escapamos (de la reducción) fuimos a lo de un señor que siembra algodón y ahí quedó toda la familia. Y ya después fuimos de un sembrado a otro. Después de eso toda la vida fue peregrinar de un patrón a otro. De una cosecha a otra».

Ernesto Gómez, de Pozo del Tigre, también recuerda su paso por Bartolomé de las Casas:

²⁰ Para profundizar lo ocurrido en la masacre de Rincón Bomba, se recomienda el documental *Octubre Pilagá*, de Valeria Mapelman (2010) y el libro *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba* (2015), de la misma autora.

Yo estuve en Bartolomé en 1947. Después de la masacre en Las Lomitas yo pasé a Bartolomé. Estaba. Me trataron muy mal. Yo era chico. Tendría 12 años. Siete meses estuve ahí.

Yo quiero contar. Después de la masacre a la gente Pilagá la llevaron a la reducción. Fue un gran sacrificio. A la gente se la trató muy mal. Nos trataron como esclavos. Trabajan fuerte, muy duro y les pagan mal. Y mal comidos. Las gentes desnudos. Los chicos desnudos. La gente no estaba contenta. Les trató muy mal hasta que se escapó la gente. Se escapaba de noche.

Nosotros disparamos de Las Lomitas (en el momento de la masacre) para acá, para el lado de Estanislao del Campo. Andamos a la noche, caminando, en el monte tupido. Antes no había ruta. Nada más picadas. Y llegamos ahí, antes de llegar a Estanislao del Campo, cuando llegó la gendarmería. Pero ya no mataba a la gente era para acompañar. Encuentramos a todos los militares en fila. Entonces me dijo mi papá: «prepárate, cuando se reviente el arma de fuego y ¡dispará!, yo tengo que morir acá». Pero tuvimos suerte y dicen que viene la orden del gobierno nacional de basta de la masacre. Después llegó el administrador Cáceres y nos dijo: queremos llevarlos a trabajar a la reducción y llevaron a esa gente para trabajar ahí. Yo también fui. Era mucha gente la que llevaron. Serían unas 500 personas. (Gómez, entrevista, 2013)

Bartolomé de las Casas ofició de campo de detención para los sobrevivientes de la masacre de La Bomba. En este caso los detenidos van a tener una entidad cualitativa distinta al resto de los indígenas reducidos y tal como se documenta en el libro *Octubre Pilagá* (Mapelman, 2015), puede verse a muchos de ellos formando parte de los listados de trabajadores de la reducción con posterioridad a la masacre.

En coincidencia con lo sucedido en la masacre de Napalpí y El Zapallar, los medios de comunicación escritos también tuvieron un rol fundamental en la preparación de las condiciones para la represión y en la posterior invisibilización de la agenda pública. Los días 10 y 11 de octubre los diarios *La Razón*, *El Mundo* y *Noticias Gráficas*, entre otros, comenzaron a desplegar la idea de un malón que estaba por producirse en la zona (Mapelman, 2015, p. 171). El 12 de octubre de 1947 el diario *La Razón* tituló «Avanzaron sobre Las Lomitas (los indígenas) y los dispersó la Gendarmería», en referencia a la reunión de los pilagá de esa misma mañana en las que varias familias indígenas eran apresadas por los gendarmes (Mapelman, 2015, p. 166).

Al día siguiente, *Clarín* dio por sofocada la rebelión y menciona varios muertos (Mapelman, 2015, p. 179). Hasta ese momento los diarios todavía mostraban, justificaban y resaltaban la represión sobre los cuerpos indígenas que se habían reconfigurado en malón según sus crónicas.

En los próximos días los discursos fueron cambiando, y los indígenas ya no aparecen como reprimidos sino que fueron dispersados por la gendarmería sin necesidad de usar la violencia. De acuerdo con el análisis de medios realizado por Mapelman (p.186), la prensa gráfica utilizó solo la información producida por los sectores encargados de la represión, el Estado nacional, la gobernación del territorio de Formosa, la Gendarmería y la Policía, y modificó sus crónicas de acuerdo con las necesidades de esos actores. Y del mismo modo que en Napalpí, a los pocos días ya se informa sobre la vuelta a la calma para que el tema no fuera retomado.²¹

Siguiendo el análisis realizado en el libro *Prensa en Conflicto* (2011) en el que se estudia el rol de la prensa gráfica en diversos casos de represiones estatales, puede apreciarse cómo se repite cierta conducta de los medios hegemónicos: considerar como únicos informantes legítimos a los sectores dominantes y nunca a las víctimas y reproducir en todos los casos la idea de enfrentamientos, como si fuerzas iguales se enfrentaran entre sí, en vez de describir una situación asimétrica, en la que una de las partes es el propio Estado, con su monopolio de la fuerza represiva.

Estos asesinatos masivos de personas marcaron la memoria social de las comunidades, que solo después de muchos años pudieron contar públicamente lo sucedido. Aún hoy, en los lotes que corresponden a la ex reducción de Napalpí, los jóvenes explican que no hablan la lengua qom (como sí sucede en zonas cercanas pero que no forman parte del ejido de la colonia) ya que los abuelos, como forma de protección, no enseñaron el uso de su idioma.

Las reducciones entre los archivos y la memoria oral

Poner en tensión el modo en que las reducciones indígenas son representadas por distintos archivos oficiales y privados frente a la historia oral es un modo de comprender la complejidad que tuvo el sistema de reducciones implementado.

A través de las fuentes primarias se encontró que el sistema de reducciones fue un sistema muy complejo en los que en algunos años la población reducida superó las 7000 personas y que tuvo una importante estructura administrativa burocrática. En un sentido horizontal con una

21 En referencia a la masacre de La Bomba también se inició una causa judicial en el año 2006, primero en el ámbito de lo civil y luego en el fuero penal. La Federación Pilagá, diez años después de esa presentación aún no tuvo respuestas. El Estado nacional, igual que con el caso de Napalpí, se expidió negando la matanza a pesar de la existencia corroborada de fosas comunes y decenas de testimonios. Muchos de los sobrevivientes van falleciendo debido a su avanzada edad.

gran cantidad de cargos, todos ocupados por blancos, entre capataces, jefes, contadores, administradores, docentes, religiosos, etcétera. Y, en un sentido vertical, las reducciones fueron la última instancia de una estructura vertical que dependía de varios ministerios a la vez (Interior, Agricultura, Economía, Instrucción Pública), de las gobernaciones y de las fuerzas policiales; en muchos casos, con grandes disputas de poder entre sí.

En relación con la historia oral, a partir de los testimonios se pudieron recrear diversos significados de las reducciones para los sujetos que estuvieron allí. La complejidad fitogeográfica del terreno (montes, bañados, caminos de difícil acceso y conexiones internas) y su gran extensión (más de 10000 hectáreas en cada caso) hace que las vivencias y relaciones con la memoria social se representen de diversas maneras entre los grupos sociales que viven allí. Incluso se han reorganizado micro comunidades en cada una de las colonias con formas muy diversas de relatar el pasado.

Las diferentes maneras en que los grupos indígenas fueron trasladados a las reducciones (como detenidos tras las masacres citadas, como mano de obra o por quedar desocupados en los trabajos del ferrocarril, etcétera) o el momento histórico de incorporación a las colonias (no significaron lo mismo para los sobrevivientes de las campañas militares que para los de la masacre de La Bomba) también produjeron variaciones en los relatos.

Del mismo modo, la división social del trabajo impuesta para los indígenas reducidos, con diferenciaciones en diversos tipos de funciones (carreiros, hacheros, abre caminos, puesteros, albañiles, carpinteros, cosecheros, etcétera) generó diferencias jerárquicas que también afectan los recuerdos y usos del pasado. Como una estrategia de fragmentación social, en momentos de resistencia a algunos sujetos se les otorgó cargos de control y a otros que tuvieron largas trayectorias en las reducciones se le otorgaron parcelas en préstamos y un cierto status de poder sobre otros indígenas.

En el análisis de la isla Martín García que hacen Nagy y Papazian, en este mismo libro, se define que el campo (de concentración) está en los cuerpos. Que el conjunto de dispositivos que se despliegan en la isla permite comprenderla como campo de concentración. Desde las confecciones de padrones y reglamentaciones hasta la instalación de correo, escuela, lazareto, etcétera. Y afirman que, de ese modo, se territorializa y controla el espacio y los cuerpos.

Y en un mismo sentido, siguiendo con Nagy y Papazian (2016), «los indígenas ingresan como "indios", "chinas", "chusma" o "indias" y egresan como soldados, mano de obra, sirvientas y demás». La isla, y en el caso de este artículo, las reducciones, convierten a los indígenas que atraviesan por ese campo de disciplinamiento en «cuerpos disponibles» para lo que el Estado necesite.

En la puesta en tensión de la diversa documentación que se encuentra dispersa y desorganizada parece existir una cierta unidad administrativa

en el sistema de las reducciones, con una base ideológica común, pero como contrapartida se puede observar un ejercicio de poder diferenciado en cada lugar y que en diversos momentos produce espacios de control autónomos que reflejan una anomia (lo que es denunciado en varias ocasiones) del poder central afincado en Buenos Aires. En estos momentos los indígenas reducidos quedan al arbitrio de los administradores de las reducciones, de los poderes de policía locales y a situaciones personales o colectivas de hostigamiento y persecución.

En el viaje que realizan inspectores de la CHRI en 1936 se hace un claro detalle de la situación de las reducciones:

Sin subvención oficial y debiendo bastarse por sí mismas, (las reducciones) llenan su cometido con sólo el producido por el trabajo de los indígenas. Se encuentran sin materiales de trabajo, implementos agrícolas ni de aserradero, luz, fuerza motriz y con agua solo para una pequeña población. (CHRI, 1936)

Y más adelante, el mismo inspector solicita fondos para «impedir tener que devolver los indios a la selva». «Devolver los indios a la selva» aparece como si eso significara enviarlos a un estadio salvaje y anterior. Lo contradictorio entre los informes oficiales de denuncia y el accionar estatal concreto es que en ese mismo informe recién citado se saluda la decisión del gobierno nacional de crear dos nuevas reducciones en el Territorio Nacional de Formosa, las de Muñiz y Ameghino.

En tanto las reducciones de Napalpí y Bartolomé de las Casas ya estaban en funcionamiento hacía veinte años, el informe de los inspectores enumera una serie de condiciones que se deberían mejorar, como por ejemplo la inexistencia de atención médica y sanitaria, agua potable, viviendas en péssimo estado, etcétera: «las poblaciones de las reducciones son lo suficiente grande como para que exista en forma permanente la presencia de médicos y enfermeros. Se requiere un pequeño hospital en cada una. Camillas, un aparato para esterilizar, una caja de parto (entre otras)» (CHRI, 1936).

Y se termina afirmando:

me es doloroso confesarlo pero el servicio médico de las reducciones es ineficaz e insuficiente. Los enfermos no se revisan [...]. He visto a un chico con raquitismo avanzado y deformación ósea a quien no se la daba régimen de alimentación conveniente (CHRI, 1936)

Espacios concentracionarios de personas

Las reducciones civiles estatales no son consideradas en este análisis como un espacio de exterminio en el sentido de los campos del nazismo, pero sí como un espacio concentracionario de personas. En este sentido, siguiendo a Agamben (2001), en las reducciones el sujeto que ingresa al campo ya había sido privado anteriormente de sus derechos de ciudadanía. El indígena que formaba parte de Napalpí, Muñiz o Bartolomé de las Casas era un sujeto que estaba siendo acorralado, perseguido y asesinado por las campañas militares a la región. Quien ingresaba allí lo hacía en una situación de indefensión y subalternidad ante quienes ostentan el ejercicio del poder; ya sea el administrador de la reducción, los agentes del Ministerio del Interior, el personal de los territorios nacionales, las fuerzas militares y/o los agentes económicos privados. Los grupos de personas que formarán parte de esos espacios son los mismos sujetos vencidos en las campañas militares. Y en muchos casos, quienes ejerzan el control de mando sobre las reducciones serán personal militar.

Continuando con Agamben (2001), las reducciones pueden considerarse como un espacio biopolítico en el cual no hay mediación política en la relación entre el poder y los sujetos como seres puramente biológicos. El poder se ejercerá siempre como una posibilidad de represión y muerte sobre los sujetos reducidos que va a encontrar en la matanza de Napalpí de 1924 su más cruel exponente por ser una masacre ocurrida en el interior mismo de una reducción. Pero no es la ocurrencia de esta masacre ni las relaciones ya citadas con las matanzas de Zapallar y Rincón Bomba lo que permite definir como campo concentracionario de personas a las reducciones. No es la tipología de los crímenes cometidos, sino el hecho de que las reglas del derecho son suspendidas y que lo que allí se instala es un sistema excepcional reglado solo por el sentido ético de quien controla y actúa como soberano. Y es allí, en el campo, donde el estado de excepción se convierte en regla (Agamben, 2001)²². Para Moses (2008) las reducciones deben ser comprendidas como una institución que funciona dentro de un proceso social genocida más amplio que produce no solo la posibilidad sino la «lamentable necesidad» de la acción represiva sobre los sujetos subalternos. En un sentido similar, Agamben va a plantear los campos de concentración como la imposibilidad que demuestra el sistema de no transformarse en

22 En el capítulo ya mencionado de Nagy y Papazián se realiza también un análisis teórico de la isla Martín García como un campo de concentración para los indígenas sobrevivientes de las campañas militares de Pampa, Patagonia y Chaco y que son enviados de modo forzado a la isla para ser «convertidos» a la vida civilizada o para ser dejados morir allí.

una máquina letal. El campo forma parte de esa matriz escondida que es consustancial al sistema político capitalista.

Y en términos de Foucault (1992) el racismo va a ser la característica del Estado moderno para que el mismo Estado que promueve la igualdad pueda también legitimar la matanza generalizada. De ese modo, los espacios ocupados por los «no normales» pueden ser legítimamente eliminados o, en menor medida, ser sometidos a condiciones de vida como las descriptas en las reducciones.

El planteamiento de estructura represiva y genocida que propone Moses (2008) permite evitar la imagen del loco, del asesino extralimitado. Esta idea también es seguida por Delrio y otros (2009) y Lenton y Ramos (2009), quienes ponen en discusión el riesgo de condensar en eventos extraordinarios, en figuras como Roca o el caso de la masacre de Napalpí, el complejo proceso de conquista de los territorios indígenas y el control sobre las comunidades, ya que muchas veces se termina clausurando toda la discusión pública en esas potentes imágenes y se omite pensarlos como parte de un proceso social genocida más amplio.

Como ya se dijo, las reducciones se dieron en un marco social de expansión capitalista y crecimiento demográfico en el que operaban agentes económicos que requerían de la mano de obra barata indígena y de un Estado que también necesitaba de esa fuerza de trabajo. Los colonos blancos necesitan de la mano de obra indígena pero visualizan a esos sujetos como peligrosos y requieren del constante control policial sobre los cuerpos (esto se repite a través de solicitadas, denuncias o cartas a los organismos de control). También siguiendo a Moses (2008), la estructura genocida radica en que es en la propia conciencia de los colonos donde se crean los «temores de seguridad». Y es en esos temores donde se expresan las consecuencias genocidas de la conquista.

Reflexiones y palabras finales

La existencia de espacios concentracionarios para indígenas no solo se dio en la región chaqueña sino que como se analizó colectivamente en otros trabajos (Musante, Papazian y Pérez, 2014; Delrio y otros, 2010; y en otros capítulos de este libro) fueron tecnologías de disciplinamiento propias de las prácticas sociales genocidas que se desarrollaron en nuestro país tras el proceso de las campañas militares que permitieron la conformación de un tipo específico de Estado nación.

Fueron espacios donde los grupos sociales recluidos se definieron por una característica específica, la étnica, y a quienes se les asignó un atributo de peligrosidad que justificó la estrategia de concentración. El indígena,

según su naturaleza es definida por el discurso hegemónico que comparte y produce el Estado, debe ser vigilado para garantizar el bien de la sociedad (Musante, Papazian y Pérez, 2014).

Es por eso que las reducciones como espacios concentracionarios fueron lugares donde la incorporación del indígena era definida sobre la conceptualización de un otro interno y negativo. Allí dentro fueron listados, controlados y debían cumplir con reglamentos diferentes al resto de la población. La tutela del Estado se expresaba de un modo diverso para con el grupo social reducido. Este espacio físico donde se practicaba un tipo de normativa diferente va a afectar la manera en que los sujetos se reconstruyan identitariamente como comunidades una vez concluido el sistema de reducciones.

En la memoria social estos lugares son recordados negativamente y el manto de terror que opera lleva a que en muchos casos los sujetos que allí viven, cuando deben explicitar su lugar de residencia, por ejemplo no refieran a Colonia Aborigen (ex reducción de Napalpí) sino a localidades lindantes como Quililipi o Machagay. Estas son algunas de las consecuencias del genocidio que como práctica social sigue reproduciéndose en el presente sobre los sujetos indígenas (Delrio y otros, 2010).

Como se planteaba en la propuesta de este trabajo, una de las maneras en las que el Estado consigue reproducir estas prácticas sociales genocidas es a través de discursos cuyos visos de autoridad están por encima de otros. El desconocimiento de muchos de los modos que adquirió el disciplinamiento de los pueblos originarios también tiene relación con la forma en que son ocultados los relatos y testimonios orales como un registro de segunda categoría (Delrio y otros, 2007); de la misma manera que ciertos documentos oficiales son esgrimidos y repetidos como fuente de verdad por encima de otros.

La memoria oral es una línea de comprensión que permite rastrear archivos disueltos entre distintos reservorios oficiales (Musante, Papazian y Pérez, 2014; Pérez, 2013) y que pueden permitir revisar lo que está oculto tras los pliegues de la historia hegemónica.

Es aquí también donde el rol del investigador/a entra en disputa en cuanto forma parte activa en las luchas y tensiones por la legitimación del pasado, y por lo tanto tiene un compromiso con los espacios de resistencia de las comunidades. Y ahí es donde la emergencia de las historias orales, en tanto otras fuentes que durante mucho tiempo fueron soslayadas, hoy se plantean como nuevas formas para alumbrar el pasado²³.

23 En otro de los artículos de este libro, Cañuqueo y Pérez analizan las narrativas del secreto en relación con el accionar represivo de la policía Fronteriza en la Patagonia durante la década del 30 y cómo circulan «secretos a voces» ligados al uso de la violencia y abusos sobre los hombres y mujeres perseguidos. Los relatos orales que

Por último, proponemos que las reducciones estatales indígenas fueron una de las maneras de dominación que adquirió el proceso social genocida sobre las comunidades indígenas de la región chaqueña. No solo en términos de violencia efectiva, física y aceptada sobre los cuerpos sino de violencia simbólica y de utilización del terror como práctica social que atenta específica y directamente sobre las identidades colectivas. Solo de ese modo puede comprenderse su funcionamiento durante más de cuarenta años como si fueran un silencioso y trágico fantasma.

Una forma de dominación que también incluyó campañas militares, masacres estatales, expropiaciones territoriales, condiciones inhumanas de acceso a la salud, desmembramiento de familias, trabajo forzado y negación de la identidad entre muchas otras maneras. Una forma de violencia institucionalizada cuya aceptación quizás tenga solo una respuesta: porque los grupos víctimas fueron qom, moqoit, pilagá, vilelas y wichí. Indígenas.

Listas de referencias

Lista de referencias documentales

- Achával, J. M. (1919, 21 de mayo). [Carta al ministro del Interior]. Archivo Intermedio del Archivo General de la Nación [Expediente N° 10 356]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Achával, J. M. (1925). [Solicitud al gobernador Fernando Centeno]. Archivo Histórico Provincial Monseñor Alumni (AHMA) [Caja aborigenes N° 1]. Resistencia, Chaco.
- Ballesteros, Juan (octubre de 2013). Entrevista realizada por Marcelo Musante y Luciana Mignoli, en Bartolomé de las Casas, Formosa.
- Cáceres, E. (1917). [Copia manuscrita del decreto que declara la intervención de la reducción de Napalpí]. AHMA. [Caja aborigenes N° 1]. Resistencia, Chaco.
- Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (CHRI). Publicación N° 4 (1936) y N° 5 (1937). Biblioteca del Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia, Chaco.
- Coordinadora Audiovisual Indígena en Argentina (CAIA). Analía Liba (16 de mayo de 2013). El moqoit Pedro Valquinta festejó sus 106 años. 11 de mayo 2013. [Actualización Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/notes/analia-liba/el-moqoit-pedro-valquinta-festejo-sus-106-años/4498246907254/>

circulan en espacios «de confianza» y familiares rompen con los silencios y omisiones impuestos por un Estado que también se conforma a partir de esos secretos, construyendo jerarquizaciones y habilitando o excluyendo a un grupo social en relación con su pertenencia a dicho Estado.

- Decreto N° 3626 (1911, 27 de octubre). En *Informe de las Fuerzas de Operaciones en el Chaco* (1969), p 129-131. Buenos Aires: Círculo Militar.
- Documento N° 16. Expulsión de aborígenes de la reducción de Napalpí (1930, 3 de agosto). AHMA. [Documento N° 16, caja aborígenes N°1], Resistencia, Chaco.
- Expediente N° 19661, letra A (1925). Sobre la explotación de bosques de las reducciones de indios. Archivo Intermedio (AGN). [Fondo expedientes generales, legajo N° 26]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Florentín, Dionisio (2015). Entrevista realizada por Marcelo Musante, Mario Paz y Ariel Sosa, en Colonia Aborigen (ex Napalpí), Chaco.
- Flores, Guillermo (2013). Entrevista realizada por Marcelo Musante y Luciana Mignoli, en Bartolomé de las Casas, Formosa.
- Gamallo, O. (1946, 10 de octubre). [Carta a Francisco Pardo, director del Banco Central]. Dirección de Archivo, Museo y Publicaciones de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Gómez, Ernesto (2013). Entrevista realizada por Marcelo Musante y Luciana Mignoli, en Pozo del Tigre, Formosa.
- Listado de soldados del Ejército de Gendarmería de Línea que llegaron como refuerzo a Napalpí (1924, 12 de julio). AHMA. [Documentos sueltos, caja aborígenes N°1]. Resistencia, Chaco.
- Montag, C. (1946). [Informes médicos sobre el estado sanitario y viviendas de los indígenas de Chaco y Formosa]. Dirección de Archivo, Museo y Publicaciones de la Honorable Cámara de Diputados de la Nación. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Palavecino, Pedro (2012). Entrevista realizada por Marcelo Musante, en Ayo La Bomba, Formosa.
- Paz, Bernardino (2015). Entrevista realizada por Marcelo Musante, Mario Paz y Ariel Sosa, en Colonia Aborigen Chaco (ex Napalpí), Chaco.
- Qadeite, Rosa (2012). Entrevista realizada por Marcelo Musante y Luciana Mignoli, en Pozo del Tigre, Formosa.
- Sánchez, Desiderio (2013). Entrevista realizada por Marcelo Musante, en Colonia Muñiz, Formosa.
- Verdán, Irineo (2015). Entrevista realizada por Marcelo Musante y Mario y Bernardino Paz, en Colonia Aborigen Chaco (ex Napalpí), Chaco.
- Vogt, J. (1943). [Carta al gobernador del territorio del Chaco, Alberto Castro]. AHMA [Expediente N° 944 C, caja aborígenes]. Resistencia, Chaco.

Lista de referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Buenos Aires: Pre-textos.
- Aranda, D. (2004, 20 de julio). Masacre indígena de Napalpí: 80 años de impunidad. *Indymedia* [en línea]. Recuperado el 24 de agosto de 2016, de <http://argentina.indymedia.org/news/2004/07/210941.php>

- Arengo, E. (1996). *Civilization and Its Discontents. History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco*. Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología. Nueva York: New School for Social Research.
- Bergallo, E. (2004). *Danza en el viento, ntonaxac: memoria y resistencia qom (toba)*. Resistencia: Secretaría de Cultura de la Provincia del Chaco.
- Chico, J. y Fernández, M. (2008). *Napa 'lpí, la voz de la sangre*. Resistencia: Subsecretaría de Cultura de la provincia del Chaco.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Dávila, L. (2015, 9 de junio). Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea]. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/68052>
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A., y Pérez, P. (2010). *Del silencio al ruido en la historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en Argentina*. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria «Recordando a Walter Benjamín». Buenos Aires.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A., y Raschcovsky, G. (2007). *Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios*. Ponencia en el Segundo Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas, Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Departamento de Cine y Espacio Audiovisual de la Provincia del Chaco, Argentina [Departamento de Cine y Espacio Audiovisual]. (2013, 20 de diciembre) Don Pedro Valquinta; entrevista realizada por Juan Chico [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=nsibZ5FGj5U> y
- Figallo, B. (2001). *Militares e indígenas en el espacio fronterizo chaqueño. Un escenario de confrontación argentino-paraguayo durante el siglo xx*. Washington: Latin American Studies Association.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del Racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Giordano, M. (2005). *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. Buenos Aires: Ediciones al Margen.
- Giordano, M. (2012a). Fotografía, testimonio oral y memoria: (Re) Presentaciones de indígenas e inmigrantes del Chaco (Argentina). *Memoria americana*, 20(2) [en línea]. Recuperado el 24 de agosto de 2016, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512012000200006&lng=es&tlang=es.
- Giordano, M. (2012b). *Indígenas en la Argentina*. Buenos Aires: El Eternaúta.
- Golpe, N. (1970). *Calvario y Muerte. Revisión histórica militar. Narraciones fortineras*. Buenos Aires: Artes Gráficas Armada Argentina.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Iñigo Carrera, N. (2010). *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco, 1870-1970*. Salta: Editorial de la Universidad Nacional de Salta.

- Iñigo Carrera N. (1984). *Campañas militares y clase obrera, Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Reproducida [en línea] en *Corpus-Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, 4(2), julio-diciembre de 2014. Recuperada de <https://corpusarchivos.revues.org/1290>
- Lenton, D. y Ramos, A. (2009). *Semeando nos campos da lei*. Ponencia para congreso RAM. Buenos Aires.
- Lynch Arribálzaga, E. (1914). *Informe sobre la reducción de indios de Napalpí elevado a la Dirección General*. Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación de la Policía.
- Lynch Arribálzaga, E. (1915). *Segundo informe anual sobre la reducción de los indios del Chaco y Formosa elevado a la Dirección General del Ministerio del Interior*. Buenos Aires: Talleres Gráficos de la Policía.
- Mapelman, V. (Directora) (2010). *Octubre Pilagá*. Documental. 80 minutos. Buenos Aires.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- Mapelman, V. y Musante, M. (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En O. Bayer (coord.), *Historia de la残酷za argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: El Tugurio.
- Marx, K. (1973). *El Capital*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Matarrese, M. (2013). Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá (provincia de Formosa). Tesis doctoral. Universidad de Buenos Aires.
- Mignoli, L. (Coord.) (2013). *Prensa en conflicto. De la guerra contra el Paraguay a la masacre de Puente Pueyrredón*. Buenos Aires: Ediciones del ccc (Centro Cultural de la Cooperación).
- Moses, D. (2008). Moving the Genocide Debate. Beyond the History Wars. *Australian Journal of Politics and History*, 54(2), 248-270.
- Musante, M. (2008). *Napalpí, el discurso como herramienta de un proceso social genocida*. Publicación en DVD. *Por las huellas del Ñandú*. Colección Conmemoraciones. Resistencia: Secretaría de Cultura del Ministerio de Educación, Cultura, Ciencia y Tecnología de la Provincia de Chaco.
- Musante, M. (2012). *Olividos y silencios de la historia. Entre los conflictos actuales por la tierra y las políticas estatales sobre los pueblos indígenas del Chaco a comienzos del siglo xx*. Congreso de Geohistoria Regional. Universidad Nacional del Nordeste, Chaco.
- Musante, M., Papazian, A. y Pérez, P. (2014). Campos de concentración indígena y espacios de excepcionalidad en la matriz Estado-nación-territorio argentino. En L. Lanata (comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinaria*. San Carlos de Bariloche: IIDyPCA-Conicet.
- Pérez, P. (2013). Modos históricos de construcción de una excepcionalidad normalizante en los márgenes del Estado argentino. En *Identidades*. Comodoro Rivadavia: UNPSJB.

- Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena (2008). *Rincón Bomba y Napalpí: debates sobre los límites de la justicia*. Publicación audiovisual en formato CD/DVD. ISBN: 978-987-25192-0-9.
- Rostagno, E. (1912). *Informe Fuerzas de Operaciones en el Chaco-1911*. Buenos Aires: Ediciones Talleres Gráficos Arsenal de Guerra.
- Salamanca, C. (2008). De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos. *Revista Colombiana de Antropología*, 44 (1), 7-39.
- Scunio, A. (1972). *La conquista del Chaco*. Buenos Aires: Círculo Militar.
- Spota, J. (2010). Política de frontera y estrategia militar en el Chaco argentino (1870-1938). En L. Nacuzzi y C. Lucaioli (coords.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Ubertalli, J. (1987). *Guaycurú, tierra rebelde*. Buenos Aires: Antarca.
- Vidal, M. (2004). *Napalpí, la herida abierta*. Resistencia: Ediciones de la Paz.
- Viyerio, J. C. (1999). *Vida, pensamiento y obra de Enrique Lynch Arribálzaga*. Resistencia, Facultad de Humanidades, UNNE, 1999. Nordeste, Serie Tesis, Nº 1.
- Wright, P. G. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9 (19), 137-152 [en línea]. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000100006&script=sci_arttext

Capítulo 7

Poder pastoral anglicano y tobas (qom) del oeste de Formosa

Los primeros años de la misión El Toba (década de 1930)

Mariana Gómez

Introducción

El objetivo central de este artículo¹ es visualizar algunos aspectos del vínculo establecido entre los tobas del oeste de Formosa (tobas *nachilamole#ek* o tobas-pilagá) (Métraux, 1980) y el poder pastoral que desarrollaron los misioneros anglicanos que convivieron con ellos en una misión (misión El Toba) entre 1930 y fines de la década de 1970. Para ello, primero se consideran los siguientes puntos que permitirán comprender mejor ese vínculo: 1. la discusión contemporánea en torno al tipo de violencia directa o a las prácticas de exterminio llevadas adelante contra los indígenas en el territorio chaqueño; 2. las resistencias que mostraron los tobas del oeste a la invasión de su territorio; 3. la diferencia entre el tipo de poder que ejercieron las misiones anglicanas y las reducciones estatales para indígenas en el siglo xx; 4. algunas características que revistió el proceso de misionalización en el Chaco centro-occidental.

Antes de las misiones anglicanas: campañas militares y desestructuración del modo de vida cazador-recolector

Considerando el contexto de expansión del capitalismo argentino en la segunda mitad del siglo XIX –cuando la Argentina tomaba otra posición en el mercado mundial–, Iñigo Carrera analizó, en sucesivos trabajos (1983, 1984, 1988), el despliegue y los efectos de las campañas militares en el territorio chaqueño oriental y austral, explicando el proceso de disociación de los grupos indígenas del Chaco respecto de sus condiciones materiales de existencia (basada en la caza, la recolección y la pesca) cuando fueron

1 En este trabajo se retoman varias ideas desarrolladas en la tesis doctoral y en un libro previo de la misma autora (Gómez, 2011a, 2016).

incorporados violentamente, con coacción, a la industria del algodón, a los obrajes y a los ingenios azucareros salto-jujeños.

Según este autor, a diferencia de lo que sucedió en la Patagonia, en el Gran Chaco argentino no se practicó una política sistemática de exterminio hacia los indígenas² sino que se buscó su conversión en mano de obra hiperbarata, mediante la violencia directa ejercida en las campañas y el posterior sometimiento en el espacio de las reducciones para aborígenes de carácter estatal (Colonia Napalpí, en Chaco, y Bartolomé de las Casas, en Formosa, fueron las primeras en crearse después de la campaña de 1911 por la Comisión de Reducciones de Indios)³ y en aquellos espacios libres donde los indígenas fueron obligados a asentarse o donde fueron arrinconados luego de perder el acceso a sus sitios de caza, recolección y pesca. Iñigo Carrera puntualiza en el rol clave que jugaron las reducciones estatales para indígenas ya que cumplían la función de disciplinarlos y entrenarlos mientras no eran requeridos como asalariados, aspectos desarrollados en el artículo de Musante en esta compilación. Además también menciona formas de sometimiento y disciplinamiento anteriores, en «espacios libres», y pone el ejemplo de la colonia fundada por el coronel Obligado en la «frontera norte» en 1884 (en el este de Salta). Allí se les entregaron tierras a indígenas mocovíes al mismo tiempo que se los militarizó obligándolos a incorporarse como regimiento de la Guardia Nacional; esta experiencia acabó abruptamente cuando los indígenas se sublevaron contra el comandante del Batallón (Iñigo Carrera, 1988, p. 11).

Marcelo Lagos también compartía una opinión similar a la de Iñigo Carrera:

A diferencia de lo que sucedió en el sur del país, desde el Estado se pregono por una violencia «racionada» para el Chaco. El territorio no solo debía ser conquistado, *a posteriori*, para lograr su plena integración, tendría

2 «En el Chaco, donde como veremos no hubo una política de exterminio, la zona de cañadas cercanas al río Paraná y sus afluentes, contaba con abundantes bosques cuyas maderas tenían una gran demanda en un momento de expansión de la construcción tanto de edificios como de vías férreas y comunicacionales; demanda que se multiplicó al descubrirse las cualidades curtientes del tanino, en que eran ricos sus bosques de quebracho colorado. En el centro oeste, en cambio, el quebracho colorado era mucho menos abundante y la aptitud agrícola del suelo, si bien era superior a la de la zona de cañadas, no podía competir con la pampeana. Es por esto que, como veremos, producida la crisis mundial de 1890, la expansión del capital se produjo sobre las tierras ya ocupadas del este mientras el centro oeste chaqueño quedaba durante 25 años en manos de sus habitantes aborígenes» (Iñigo Carrera, 1988, p. 8).

3 En 1936 se inauguraron dos más en el Territorio Nacional de Formosa: Florentino Ameghino y Francisco Javier Muñiz. Estaban a cargo del Ministerio del Interior.

que desarrollarse materialmente. En este aspecto se incluirá la cuestión del aborigen como de interés del Estado, ya que quedará como elemento necesariamente asociado al desarrollo regional. La necesidad del brazo indio para los incipientes mercados de trabajo originados en torno a agroindustrias, salvó a los indios de la violencia y el exterminio indiscriminado. El Estado como regulador de la violencia fue cauteloso en Chaco. Por razones de simpatía hacia las minorías indígenas, que obviamente compartimos, algunos autores indican que en el Chaco se aplicó una política de persecución y exterminio, ideada desde un Estado racista y oligárquico. La fórmula es efectista, llegando en algunos casos al simplismo del enfrentamiento del mal (el blanco, el capitalismo), con el bien (el indio, la naturaleza) (cf. Rozenzvaig, 1996). Hablar de genocidio es un argumento contundente a la hora de hacer denuncias, convincente para lectores que de antemano tienen identificadas las víctimas. No se nos malinterprete, no estamos planteando una nueva leyenda rosa para el Chaco. Lo repetimos: no negamos la violencia, que estuvo en la esencia misma de las relaciones interétnicas y desde tan antiguamente como los contactos. Lo que queremos dejar en claro es que el Estado actuó con discreción en el Chaco no por razones humanitarias sino de estricta conveniencia económica: el indio muerto no sirve para trabajar. Esto no es nuevo ni original. En este sentido es importante dejar en claro las diferencias con el caso del sur del país, donde se consideraba que estaba el «verdadero problema del indio», donde este no era incluido como potencial trabajador en el comienzo de las actividades agrícolas y ganaderas; en fin, donde la violencia tuvo un despliegue sin control. (Lagos, 2000, p. 135-136)

Lagos buscó diferenciarse del uso del término etnocidio que utilizaron otros autores como Viñas (1982) y Martínez Sarasola (1992), que homologaron los fines y los efectos de las campañas militares al sur y al Chaco. Al analizar la «legitimación de la violencia» en la que se asentó la conquista e incorporación violenta del territorio chaqueño, partiendo de diferentes documentos oficiales, llega a la conclusión de que:

En las décadas de 1870 y 1880 en toda la documentación el tratamiento que recibe el indio es de «enemigo» y todas las acciones en su contra son consideradas de guerra. A fin de siglo XIX desaparece el calificativo y a todas las operaciones punitivas se le agregan otros fines, como explorar caminos, hallar aguadas, etc., que pretenden demostrar que las acciones no son exclusivamente violentas. Por fin, a inicios del siglo XX solo se habla de la misión civilizadora y de la violencia como recurso extremo. (Lagos, 2000, p. 180)

Pero, como irá encontrando en los documentos analizados, las acciones represivas se continuaron por fuera de las campañas militares, y ya durante la última década del siglo XIX el papel del ejército pasó a ser directamente el de policía: «la operación típica es la batida con el objeto de castigar un acto delictivo previo» (Lagos, 2000, p. 184).⁴ También señala el pasaje de un discurso que legitimaba la violencia a uno que buscaba la integración mediante el disciplinamiento que podían ejercer las reducciones estatales.

Sin embargo, cabe resaltar que, a pesar de los planteos de Iñigo Carrera y de Lagos de que en el Chaco no se practicó una política de exterminio masivo y/o genocida, sí existieron masacres contra los indígenas en el territorio chaqueño llevadas adelante por personal del ejército y por (o en colaboración con) pobladores criollos antes, durante y posteriormente a las campañas militares. Además de las que se hicieron conocidas en los últimos años gracias a los relatos que pudieron aportar algunos de los sobrevivientes⁵ (Musante, 2013 y en esta compilación; Mapelman, 2015), existieron otras sobre las que existe poca investigación o directamente son desconocidas, como la ocurrida contra grupos wichís del Pilcomayo en 1903, durante el viaje de colonización de Domingo Astrada. Los diarios de Buenos Aires *La Nación* y *El Diario* dieron cuenta de lo ocurrido e incluso en octubre de 1903 realizaron entrevistas a Astrada y al ingeniero Otto Asp, quien redactó uno de los informes de la expedición (Asp, 1905), y denunciaron a un teniente de apellido Ávalos como autor de aquella matanza (Sylvester, 2009, p. 27).

Gastón Gordillo, en su última etnografía (2014) en torno a los significados, memorias y usos de las ruinas de una línea de fortines que existió en la antigua frontera chaqueña (Chaco centro-occidental), se centra en las memorias orales de pobladores criollos e indígenas de la región. Estos, entre otras cuestiones, le relataron una gran masacre ocurrida en un paraje

4 «La represión como escarmiento, la venganza, la violencia ejemplificadora son siempre pretextos que aparecen en los informes, boletines y memorias. El indio es acusado de iniciar siempre las acciones, de abrir fuego, de provocar con sus rapiñas la intervención del Ejército. Es frecuente encontrar en los partes que se vengó al Sargento de baqueanos con la muerte de tantos indios, o que cayeron prisioneros y fueron ejecutados los indios que habían atacado y provocado heridos en tal partida. Fotheringam indica con mucha naturalidad la suerte de un cacique que había tenido variados enfrentamientos con las tropas: "Se formó un consejo de guerra [...]. Llegó el día de arreglo de cuentas. Fue sentenciado a muerte. Aprobada la sentencia se llevó a cabo, al pie de un corpulento quebracho. Ahí nomás lo dejamos para escarmiento» (Fotheringam, 1911, p. 440; citado en Lagos, 2000, p. 181).

5 Fortín Yuka, 1919; Masacre de Napalpí, 1924; Masacre del Zapallar, 1933; Pampa del Indio, 1935; y Masacre de Rincón Bomba, 1947.

llamado Esquina Grande, entre 1860 y 1870, años en los que se navegaba el río Bermejo para su exploración:

Las masacres generadas por el arribo de los barcos de vapores en el Bermejo en la década de 1860 estuvieron entre las más horripilantes jamás recordadas en la historia de la conquista del Chaco. El epicentro fue Esquina Grande, arriba de Rivadavia, donde la gente wichí se levantó contra la invasión de sus tierras. Un oficial de Orán respondió a este levantamiento dando la orden de «exterminar a todos los indios que participaron en los levantamientos y aquellos que están en los alrededores de la colonia». Las guardias nacionales y las milicias de criollos comenzaron un arrasamiento de destrucción indiscriminada y matanzas. En octubre de 1863, el jefe político de Rivadavia reportó sobre el derramamiento de sangre que él mismo desató en la región entera, «Yo he perseguido a esos traidores salvajes en todas las direcciones sin cuartel, cortando sus cuellos sin misericordia» (de la Cuesta Figueroa, 1982, p. 222). Hombres, mujeres y niños fueron asesinados por cientos, muchos de ellos «pasados por la espada» luego de ser atraídos para que se rindieran con promesas de trabajo, al punto de que el gobernador de Salta se vio shockeado por las noticias (Fontana, 1977, p. 107). Otras escaramuzas y masacres continuaron esporádicamente por varias décadas y bien empezado el siglo xx. Basándome en las narrativas orales que recogí en el área, parece ser que las matanzas cesaron solo en las décadas de 1930 y 1940. (Gordillo, 2014, p. 219-220; traducción de la autora del inglés al español)

Después de esta gran masacre los wichís que sobrevivieron fueron a vivir a una misión franciscana llamada San Miguel de Miraflores, aunque mostraban mucha resistencia para asentarse en la misión dado que habían quedado aterrorizados por la violencia sufrida y temían que esclavizaran a sus niños (Gordillo, 2014, p. 199; ver también Teurel, 2005).

Para varios investigadores que escriben en este libro (Delrío y otros, 2010; Musante, 2013), el genocidio es un proceso histórico que viene a completar y a la vez es complementario de la negación hegemónica de la diversidad que representaban los pueblos indígenas. Siguiendo esta discusión, una cuestión que se vuelve central, entonces, es cómo fueron conceptualizados, imaginados y representados los indígenas desde un Estado que seguía los mismos argumentos racistas y colonialistas que los países europeos aplicaban en sus colonias, solo que aquí era sobre los pueblos originarios, sujetos que representaban una «frontera interna» (Lagos, 2000, p. 189) sobre los cuales se decidió descargar una política de violencia directa (en algunos casos incluyendo el exterminio), la persecución, el

arrinconamiento territorial, el sometimiento y la discriminación, sobre la base de una política de *civilización* y homogenización cultural que buscaba borrar la diferencia o integrarla mediante su disolución. Diego Escolar, por su parte, plantea que los miembros de los pueblos indígenas y de otros grupos sociales (como las mowntoneras) que mostraron resistencias a los órdenes dominantes en los que se iba constituyendo el Estado argentino compartirían su pertenencia a un tipo de sujeto social:

un tipo de *homo sacer*, grupos de personas que se transforman en mera vida desnuda, que quedan excluidas del orden legal y político del mismo Estado que las contiene y pueden ser asesinadas por cualquiera, y que pueden coincidir con una parte o toda su población. Es decir, la soberanía siempre implica en esta línea la posibilidad de que la tendencia al control de toda la esfera de la vida humana por parte del Estado moderno sumada a la capacidad de suspender su propia legalidad sin violar la ley, se traduzca en el poder indiscriminado de matar sin por ello romper sus propios fundamentos legales. (Escolar, 2011)

La condición histórica del «indio» no solo ha sido colonial, como diría Bonfil Batalla (1972), sino también que se ha basado en la excepción y «exclusión del orden de lo político y las garantías constitucionales de un *homo sacer* argentino (papel en el cual Sarmiento fue uno de los principales agentes)» (Escolar, 2011).

Por otra parte, si bien no hay evidencias suficientes para afirmar que una política (legal o ilegal) de traslado y concentración en campos formó parte de las campañas militares en el Chaco como sí ocurrió en la campaña militar de la Patagonia (Delrío, 2005; Lenton, 2010; Escolar, 2007; Delrío y otros, 2010; Papazian y Nagy, 2010), investigadores de la Red de Genocidio y Política Indígena (Papazian y Nagy, 2010 y en este volumen; Mapelman y Musante, 2010) encontraron evidencias sobre un traslado de indígenas del Chaco occidental a la isla Martín García en 1880 (lugar que operó como campo de concentración indígena luego de la conquista de la Patagonia); es decir, antes de la campaña de 1884. Ese traslado fue autorizado por Luis Jorge Fontana, quien en ese entonces fungía como gobernador interino del Territorio Nacional del Chaco.

La campaña militar llevada adelante en el Gran Chaco en 1884, comandada por el general Victorica, tuvo como fin la llamada «pacificación» de los grupos tobas y mocovíes del Chaco oriental y centro-este y el despeje de estos territorios para su exploración, delimitación e incorporación. En la campaña de 1911, al mando del coronel Rostagno se incorporaron porciones del centro-oeste chaqueño (oeste de las actuales provincias de Formosa, Chaco y el este de Salta) que todavía estaban bajo el control de varios grupos

indígenas que sobrevivieron a las masacres aisladas, a los enfrentamientos con el ejército en el marco de las campañas militares, o que lograron mantenerse al margen de las leyes de la colonia y del incipiente Estado nacional (Iñigo Carrera 1983, p. 11; 1984, pp. 42-46; Trinchero y Maranta, 1987; Gordillo, 1992; Trinchero, 1998). Mediante esta última campaña el Gobierno nacional buscaba establecer su dominio sobre el territorio occidental chaqueño, proteger a las colonias ganaderas que comenzaban a establecerse en la margen derecha del Pilcomayo y asegurar la incorporación de los indígenas a la agroindustria azucarera de la región, proceso que se encontraba en marcha desde el último cuarto del siglo XIX (Campi y Lagos, 1994). En el marco de la campaña de 1911 se llegaría a la zona del Pilcomayo y a las tolderías de varios caciques pilagás y de los tobas del oeste.

Resistencias indígenas en el oeste del Territorio Nacional de Formosa

El oeste de Formosa, para ese entonces, era una región que se encontraba conectada más con los pueblos de Embarcación y Metán, y bastante aislada del resto del Territorio Nacional de Formosa debido al mal estado de los caminos, a una presencia estatal débil y a las dificultades climáticas. La expansión de las colonias ganaderas en lugares fronterizos⁶ y el avance de puesteros criollos sobre los sitios de caza, pesca y recolección provocarían durante las primeras décadas, y hasta 1940, conflictos armados entre criollos, gendarmes y grupos indígenas (tobas, pilagás y chunupís) que habitaban en ambas márgenes del Pilcomayo y se mostraban dispuestos a no renunciar a sus dominios territoriales.

En esta zona, hasta aproximadamente 1918, grupos wichís y tobas mantuvieron el control sobre sus sitios de caza y pesca. Habían establecido vínculos con los criollos mediante el comercio, el robo, el pago de tributos, el trabajo en los ingenios y el enfrentamiento armado (Gordillo, 2004, pp. 53-69). Según Mendoza (2004, pp. 294-295), los tobas del oeste hicieron un último intento para sostener su autonomía territorial entre 1915 y 1918. Por aquellos años se unieron a grupos wichís y pilagás y se enfrentaron a colonos argentinos y bolivianos que venían asentándose en ambas márgenes del río Pilcomayo. Mendoza hipotetizó que estas rebeliones locales se enmarcaron en un movimiento milenarista que se extendió desde el centro del Territorio Nacional de Formosa hacia el oeste.

6 En el oeste del Territorio Nacional de Formosa. Nos referimos a las colonias La Florencia (en el Teuco) y la Colonia Buenaventura, fundada por Domingo Astrada, en 1902, a orillas del Pilcomayo.

Si seguimos lo analizado por esta autora y por Gordillo (2006, 2010), entre 1915 y 1918 se registraron las últimas rebeliones indígenas en el Chaco centro-occidental.

En 1915 grupos wichís de Alto La Sierra tuvieron un enfrentamiento con un poblador criollo, lo que provocó que otros pobladores pidieran la intervención de los soldados y así fue enviado el Quinto Regimiento de Caballería a la zona (Mendoza, 2004, p. 300). En 1916 guerreros tobas del lado boliviano expulsaron de la margen izquierda del Pilcomayo a varios ganaderos pero esta acción fue castigada mediante la intervención de soldados bolivianos y argentinos (Mendoza, 2004, p.301). En 1917, dos chamanes, uno de nombre Yogodiñic (pilagá) y otro llamado Sarco (toba), comenzaron a difundir un discurso nativista anunciando la vuelta al «mundo anterior» y la necesidad de expulsar a los invasores criollos. Ante este clima varias familias criollas pidieron refugio en la colonia Buenaventura. En marzo de 1917, finalmente, los tobas se enfrentaron con el Noveno Regimiento de Caballería –secundado por unos veinticinco criollos– en el paraje conocido como Laguna Martín (Torres, 1975, pp.53-54). Un último refuerzo, fue enviado desde El Chorro (Salta) para reprimir a una banda wichí de Pescado Negro y sumarse a la represión de los tobas. De este modo, los grupos tobas, wichís y pilagás que habían logrado resistir en sus territorios luego de las campañas militares acabaron siendo derrotados. Posteriormente algunos grupos tobas cruzaron a Bolivia para refugiarse y permanecieron allí durante diez años. Otros grupos tobas y pilagás se movieron hacia el sureste y el este de Formosa.

Los grupos wichís y tobas del Chaco centro-occidental, después de su derrotero, quedaron supeditados a la órbita de una red de misiones anglicanas de la *South American Missionary Society* que fundaron en distintos parajes entre 1914 y 1944⁷ (De la Cruz, 1989; Wright, 1983). Como ha investigado Patricia Torres Fernández (2006, pp.55-56), el proyecto de establecer misiones anglicanas a lo largo del Pilcomayo originalmente fue formulado por el misionero Barbroke Grubb en 1892, quien buscaba la conformación de un «triángulo de misiones que uniera el Chaco paraguayo, argentino y boliviano» (Torres Fernández, 2006, p.56)⁸. Para lograr su objetivo los an-

7 La primera fue la misión Chaqueña, también llamada misión Algarrobal. En 1944 se registra la apertura de la misión La Paz, en el Chaco salteño.

8 Desde 1889 Grubb se encontraba en el Chaco paraguayo misionando entre los lengua mascoy; luego se le sumarían los misioneros Andrew Pride y Richard Hunt (Torres Fernández, 2006, pp.55-56). Formulado oficialmente en 1912, tal proyecto definió «siete misiones para todo el Chaco: 1. Chaco Argentino (Reservación Indígena), 2. en el Pilcomayo Boliviano, 3. en el Río Parapiti, 4. entre las tribus Quichuas de las montañas, 5. en la frontera entre Suhin y Lengua, 6. en San Pedro

glicanos contaron con el respaldo de dueños de ingenios azucareros. De hecho, un primer ensayo de misión ocurrió en 1910 (misión Los Urudeles), en las instalaciones del ingenio azucarero La Esperanza (San Pedro, Jujuy) perteneciente a la familia Leach, capitalistas ingleses que explotaban mano de obra criolla e indígena procedente de Bolivia y de la Argentina. Los anglicanos venían estableciendo contactos con la familia Leach desde 1898; fue en el marco de esos acercamientos que se consolidó la idea de abrir una misión que los acercase a los indígenas que trabajaban en el ingenio (Torres Fernández, 2006, p.56).

Reducciones estatales y misiones religiosas en el siglo xx

Como hemos dicho, luego de las campañas militares al Chaco, diversas parcialidades de grupos tobas, wichís, mocovíes y pilagás se vieron compelidos u obligados por la fuerza a instalarse en reducciones estatales o en misiones religiosas, dos tipos de instituciones que no operaban con la misma lógica, a pesar de que estructuralmente ambas eran funcionales al desarrollo del capital en la región (Iñigo Carrera, 1983, 1984). Tanto para los gobiernos argentinos de fines del siglo XIX y principios del XX como para las patronales de las agroindustrias de la región (azúcar, algodón y madera) la función de estas reducciones era civilizar, contener y disciplinar a los indígenas en tanto mano de obra extremadamente barata (Gordillo, 1992; Campi y Lagos, 1994; Lagos 2000; Mendoza, 2004; Gómez, 2011c). Una de las masacres más sangrientas cometidas contra los indígenas del Chaco, que contó con el apoyo de sectores de la población local criolla, ocurrió en una de las supuestas reducciones estatales modelo: Napalpí, en 1924 (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979; Vidal, 2004; Chico y Fernández, 2008; Salamanca, 2008; Mapelman y Musante, 2010).

Las reducciones civiles estatales para indígenas claramente funcionaron como sistemas concentracionarios implementados por el Estado

de Jujuy y 7. en el Chaco Paraguayo. A su vez, establecía como urgente la necesidad de fundar por lo menos dos de ellas: la del Chaco Argentino, con Matacos, Tobas y Chunupies, y la del Pilcomayo Boliviano, entre los tapietes, Tobas, Matacos, Chorotis y Suhin. [...] Este objetivo se correspondía con la intención de "unir todas las naciones ahora separadas por peleas tribales y antipatía racial en una gran Iglesia Cristiana en honor y gloria de Dios" (Hunt, 1913). Al respecto, quedaba claro que el proyecto representaba parte de una política tendiente a incorporar a los indígenas a la comunidad de cristianos y lograr la conquista espiritual de la otredad chaqueña» (Torres Fernández, 2006, p.59).

nacional durante la primera mitad del siglo XX en las provincias de Chaco y de Formosa (Iñigo Carrera, 1984). Según Musante (en esta compilación): «las reducciones fueron un sistema moderno de control social, un sistema disciplinario sobre los sujetos, sus actividades, sus espacios y el uso de su tiempo (Foucault, 2008)» y su función central fue «la concentración de la población indígena para su control, dominación e incorporación forzada al modo de producción capitalista».

Pero, al menos en el Chaco centro-occidental (este de Salta, oeste de la provincia de Formosa), como ha mostrado Gordillo en su etnografía (2010), la red de misiones que los anglicanos crearon a partir de la primera década del siglo XX a lo largo del Pilcomayo también funcionaron como «refugios» de la violencia estatal, militar y civil que existía en estas zonas de frontera abiertamente hostiles a los grupos indígenas y al control territorial que estos buscaron sostener enfrentándose al ejército y a pobladores criollos hasta la segunda y tercera década del siglo XX. Tanto en la Patagonia como en el Chaco existieron varios casos (Ceriani Cernadas, 2008, p. 189; Delrío, 2005, p. 105; Gordillo, 2010; Gómez, 2011a) en los que algunos grupos indígenas que sobrevivieron al exterminio estatal y/o a las epidemias traídas por los blancos enviaron delegaciones de líderes (caciques) pidiendo la presencia de misioneros en las inmediaciones de los asentamientos adonde fueron arrinconados por las campañas militares. Estos casos permiten reconsiderar algunas cuestiones ligadas a las (limitadas) formas de respuesta, decisión y acción indígena frente a las distintas fuerzas dominantes en esos territorios.

Dicho lo anterior, aquí no se trata de negar la naturaleza coactiva de las misiones anglicanas y de la política anglicana en general, pero sí interesa destacar que las misiones anglicanas, en pleno siglo XX en la Argentina, eran un tipo de institución que todavía operaba con una lógica colonial. La política anglicana se basaba en una política de asimilación de los indígenas al Estado argentino por medio de la conversión socio-religiosa y la civilización, que generara también un sentido de pertenencia a la sociedad argentina (Canclini, 1977; Wright, 1983; Torres Fernández, 2006; Ceriani Cernadas, 2008; Citro, 2009). *Civilización* es un término que utilizaban los propios anglicanos para referirse a un proceso de «evolución sociocultural» hacia el cual irían los indígenas chaqueños si ellos los «guiaban» mediante la producción de dispositivos para controlar o erradicar comportamientos y hábitos culturales que, desde su punto de vista, comportaban un alto grado de «salvajismo». Pero también es una categoría utilizada en los estudios de cambio sociorreligioso en el Chaco (Ceriani Cernadas, 2008; Citro, 2009a), los cuales entienden que las misiones religiosas han traído un conjunto de procesos civilizatorios, es decir, procesos que, mediante lógicas disciplinarias (y pastorales, como voy a argumentar) se propusieron modificar los

*habitus*⁹ y las lógicas de sociabilidad indígenas. Algunos de estos estudios (Citro, 2009a) retoman la discusión en torno al proceso de civilización dada por Norbert Elías (1993).

Como señalé en otro lugar (Gómez, 2011b), la política anglicana en el Chaco seguía los lineamientos del discurso oficial sobre la integración y la asimilación del indígena al Estado nación argentino, pero no por ello puede afirmarse que los misioneros anglicanos se encontraban en el Chaco con el fin de disciplinar mano de obra indígena para ponerla a disposición de los ingenios azucareros. Un argumento de este estilo pasaría por alto la complejidad, la ambivalencia y la contradicción que se leen en los informes de los anglicanos, así como la lógica moral, social y religiosa bajo la cual emprendían, se representaban e imaginaban su trabajo en la región. Los fines que buscaban eran morales, religiosos, puesto que deseaban orientar a los indígenas hacia una nueva forma de vida que no necesariamente estaba representada en la imagen de los indígenas trabajando en el ingenio o en la fábrica.

Los anglicanos se proponían convertir y civilizar buscando mantener, al mismo tiempo, rasgos específicos indígenas (como el uso de las lenguas wichí y qom y la alfabetización de adultos y jóvenes en las mismas) ya que su ideario estaba orientado a la conformación de una Iglesia Nativa Protestante de base panindígena (Torres Fernández, 2007, p. 142).

A los fines que se propone este libro, es relevante comprender algunos rasgos del vínculo establecido entre los misioneros anglicanos y los tobas del oeste, pues el proceso de misionalización anglicana entre hombres y mujeres tobas iniciado en 1930 puso en marcha una serie de transformaciones (sobre sus cuerpos, los usos del espacio, los imaginarios y las identidades) cuyos efectos se extienden hasta el presente y a varias dimensiones de sus vidas. Más adelante se analiza cómo la microfísica del poder traída por las misiones anglicanas se asemeja más a un tipo de poder que Foucault denomina «poder pastoral» (2006) y menos a un «poder disciplinario» (2008).

También se consideran a continuación algunos aspectos del poder pastoral que desarrollaron los misioneros anglicanos y las resistencias y adaptaciones de los tobas al mismo durante los primeros años de la misión; para ello se retoman algunos ejes claves trabajados por Gordillo (2004, 2010) y

9 Según Bourdieu (1991) el *habitus* se estructura sobre taxonomías prácticas o sobre principios simples de división del mundo: esquemas prácticos de acción y percepción que se generan históricamente dentro de un grupo sociocultural y que permiten poner un orden práctico al mundo, a las cosas, pero siempre dejando espacio para la improvisación y la espontaneidad. Dichos esquemas prácticos –que por tanto no pueden ser ni mecánicos ni fijos– son los esquemas clasificatorios incorporados –hechos cuerpo y por ende naturalizados– que organizan una visión cultural del mundo, estructurados por medio de la dialéctica de la internalización/externalización.

algunas conceptualizaciones de Foucault (2006) y de Scott (2000). En trabajos anteriores, hemos analizado la política anglicana durante las primeras tres décadas de funcionamiento de la misión El Toba (1930-1950) en clave de género (Gómez, 2011b).¹⁰

Volviendo al Chaco argentino, las ideas aquí desarrolladas se encuentran en sintonía con las discusiones dadas en algunas de las etnografías contemporáneas realizadas en la región, que la consideran como un territorio que durante los períodos colonial y republicano se ha ido transformando en un «complejo fronterizo» (Boccara, 2005) o también, según otros autores, en una «formación social de frontera» (Trinchero, 1999). Dentro de este espacio progresivamente se fueron construyendo modernidades periféricas: geografías marcadas por los efectos de la conquista y la colonización territorial, las masacres estatales contra indígenas llevadas adelante por los ejércitos nacionales (aunque las mismas a veces podían ocurrir en el marco de enfrentamientos armados entre colonos e indígenas), la expansión de la economía capitalista mediante la instalación de agroindustrias que, para su despegue, se sirvieron de la explotación de mano de obra indígena, los procesos de cambio sociorreligioso desarrollados por misiones de distintas órdenes e iglesias, el acentuado proceso de sedentarización (que para los grupos indígenas significó una pérdida y/o reducción del conjunto de sitios que utilizaban en sus circuitos de búsqueda de alimentos) y, en las últimas décadas, la expansión de los proyectos de desarrollo y de su paradigma (Cordeu y Siffredi, 1971; Miller, 1979; De la cruz, 1995, 1999; Trinchero, 2000; Gordillo, 2004, 2005, 2006, 2010; Wright, 2008; Citro, 2009; Ceriani Cernadas, 2008; Belli, Slavutsky y Trinchero, 2004; Braticevic, 2009).

Antes de considerar la cuestión del poder pastoral ejercido entre los tobas es necesario explicar en qué consistió el proceso de conversión sociorreligiosa en el Chaco centro-occidental (este de Salta y oeste de Formosa). Por ello, en el próximo apartado se muestra cómo fue abordado por

10 La política anglicana aplicada a las mujeres tuvo como fines no solo la evangelización y la civilización sino particularmente la domesticación y maternización, mediante la segregación sexual de actividades como cultos, rezos, escuelas para adultos y niños, talleres de costura, la imposición de nuevas pautas de higiene corporal para ellas y sus hijos, la creación de una responsabilidad materna más individualizada, el fomento de la producción artesanal femenina, la prohibición de prácticas que eran parte del antiguo *habitus* femenino tales como las «peleas de mujeres». En general fueron prohibidas y desacreditadas todas aquellas prácticas que se mostraban antagónicas a los valores cristianos, tales como la sexualidad no conyugal, los cantos-danzas (*nomí* o baile sapo) y las juntadas para beber cerveza de algarroba que hacían los varones (Gordillo, 2010).

algunos autores y se lo distingue de lo ocurrido en el Chaco oriental (este de las provincias de Formosa y Chaco).

Luego, se describen algunas acciones de adaptación y resistencia que mostraban los hombres y mujeres tobas al poder pastoral de los anglicanos en el marco de la misión El Toba, escenas que fueron relatadas, con otras intenciones y motivos, en los informes (sobre sus tareas) que escribían los anglicanos reportando sus actividades así como los «avances y retrocesos» de sus trabajos (Torres Fernández, 2006). Estos eran publicados en inglés en una revista llamada *South American Missionary Society Magazine*, órgano de difusión de la misma institución.

En las reflexiones finales se recapitulan varias cuestiones a partir de las cuales se realizan algunos comentarios sobre la pastoral anglicana en las décadas del 70 y el 80 y el surgimiento de un movimiento indígena con reivindicaciones territoriales y políticas en Formosa.

Algunas características del proceso de misionalización y conversión sociorreligiosa en el Chaco centro-occidental argentino

En la etnografía del Chaco argentino, especialmente en la realizada en comunidades indígenas de Formosa y del otrora homónimo Territorio Nacional, desde la década del 1990 se utilizaron distintas perspectivas para analizar los procesos de conversión sociorreligiosa y de misionalización. Por un lado, existen etnografías centradas en los procesos de comunidades tobas del este formoseño (Chaco oriental) que buscaron trascender lo desarrollado en los primeros estudios de cambio sociorreligioso en la provincia del Chaco (Reyburn, 1954; Miller, 1975, 1979; Cordeu y Siffredi, 1971) al articular ejes de discusión de los estudios poscoloniales, la hermenéutica cultural e histórica y la fenomenología cultural (Wright, 2008; Ceriani Cernadas, 2008; Citro, 2009). Cabe señalar que las formas de agencia y el tipo de resistencias que los pueblos indígenas colonizados generaron en el marco de diversos proyectos misioneros a lo largo del mundo fueron objeto de interés de los estudios subalternos y postcoloniales, cuya influencia alcanzó a varios antropólogos que, desde fines de la década del 70, se propusieron establecer diálogos entre abordajes etnográficos e historiográficos (entre los primeros cabe mencionar a Nash, 1979; Taussig, 1980; Comaroff y Comaroff, 1992).

Por otro lado, en las investigaciones en comunidades del Chaco centro-occidental que desde principios del xx quedaron bajo la influencia de las misiones anglicanas, es notoria la recepción de discusiones marxistas-gramscianas y poscoloniales en el campo cultural (Trinchero y Maranta,

1987; Trinchero, 1998; Trinchero, 2000; Gordillo, 1992, 2004, 2010). Otros reconocidos autores, como Braunstein y Miller, se refirieron a los procesos de misionalización en términos de «procesos de cambio, aculturación y de asimilación de los indígenas del Chaco en la cultura occidental» (1999, p.14).

Un trabajo pionero ha sido el de Trinchero y Maranta (1987), en el que los autores elaboraron una interpretación sobre el proceso de transformación del modo de vida cazador-recolector-pescador de los wichís utilizando conceptos marxistas (para explicar la subsunción de las economías indígenas al capital regional, basándose en las investigaciones de Iñigo Carrera), los debates constructivistas sobre la identidad (que ingresaron en la investigación antropológica porteña en la década del 80) y algunos conceptos centrales de la etnografía chaqueña para comprender los cambios operados en las estructuras sociales indígenas.

Los autores plantearon que las misiones anglicanas reprimían prácticas culturales que eran centrales en la socialización de los grupos wichí pero luego eran retomadas en los ingenios, espacios que propiciaban una ampliación e intensificación de las relaciones interétnicas. Dichos campamentos se producían en contraste a la organización social de los asentamientos en el monte (donde antiguamente se establecía el control y la delimitación espacial de límites entre grupos por medio de la guerra) y en la misión (Trinchero y Maranta, 1987, p.83). La vida en los ingenios, pese a la explotación sufrida señalan los autores, permitía a los grupos indígenas diversificar sus relaciones interétnicas, reactualizar prácticas festivas y orgiásticas que no estaban ritualizadas y que requerían de la mediación de los chamanes (p.82) y, por otro lado, obtener bienes codiciados con los cuales reforzaban relaciones de comercio e intercambio con los pobladores criollos (p.91).

Gastón Gordillo en varios trabajos (2004, 2005, 2010) retoma la idea de espacios y prácticas contrastantes pero las reconceptualiza como una forma de «producción social» y no meramente de «aculturación» y muestra que las resistencias no se desarrollaban solo en los ingenios, como ciertamente ocurría, sino también en las misiones. En la misión anglicana, los tobas desplegaron un conjunto de resistencias cotidianas: las resistencias del «arte de los dominados» que describe y analiza James Scott en su reconocido libro (2000). De ahí la importancia y reconfiguración que fue adquiriendo progresivamente el monte (*viaq*) como lugar para mantener aquellas prácticas típicas de la socialización toba que eran perseguidas, prohibidas o intervenidas. Para Gordillo, el proceso de conversión religiosa al anglicanismo ha devenido en un nuevo campo cultural que produjo nuevas espacialidades y subjetividades y, más aun, una nueva geografía poscolonial en el Chaco centro-occidental. Allí, las misiones pasaron a ser un espacio de refugio «civilizado y humanizado», dado que la presencia misionera lograba poner algunos límites a la violencia militar, estatal y civil (2004, p.84). El

éxito de las misiones anglicanas dependía de si lograban construirse como un lugar de protección frente a estas formas de violencia. Así, las relaciones asimétricas que los grupos tobas y wichí aceptaron en su convivencia con los misioneros anglicanos se enmarcaron en una de las últimas estrategias de supervivencia que tuvieron a su alcance.

Gordillo ha analizado los intentos de disciplinamiento durante la conversión de los tobas por parte de los anglicanos y las formas de resistencia para lidiar con esta presencia. El autor muestra cómo los hombres y mujeres progresivamente fueron socializados en nuevos valores y lógicas de comportamiento que los sumergían en formas de conmemoración de su pasado precristiano –especialmente en el marco de los «cultos», produciendo nuevas espacialidades y subjetividades. Así, plantea el autor, la interacción cotidiana con los misioneros tuvo un efecto acumulativo en la subjetividad de los tobas –que no puede pensarse abstrayéndose de la experiencia vinculada con el terror estatal, los conflictos con los pobladores criollos y las migraciones laborales (Gordillo, 2004, p. 93)–. La conversión es conceptualizada por Gordillo como un nuevo tipo de producción cultural que reconfiguró prácticas, cuerpos, lugares e imaginarios (2004, pp. 93-94). La acción persistente de los misioneros como líderes carismáticos, protectores contra los chamanes y también maestros (pues fueron los primeros en alfabetizar en su propia lengua a los tobas del oeste) gradualmente minó las resistencias iniciales de los tobas a la religión (2004, p. 93). Este proceso de «colonización cultural del cuerpo, la palabra y el espacio» que también Wright (2003) describió para los tobas *takshik* asentados en el este de Formosa (misionalizados primero por franciscanos y luego por iglesias pentecostales), según Gordillo, los tobas del oeste lo resistieron de una manera poco confrontativa (cuestión que los documentos anglicanos traslucen de manera contundente): no confrontaban la palabra de los misioneros directamente, no los desafiaban en público ni buscaban desautorizarlos dado que necesitaban de su protección para sobrevivir y lograr que la próxima generación cuente con nuevas herramientas como el habla y la escritura en español.

Los procesos de conversión sociorreligiosa fueron distintos en el oeste y este del antiguo Territorio Nacional de Formosa. En el primer caso, como hemos visto, fue una cadena de misiones anglicanas a lo largo del Pilcomayo (que se extendió hasta Paraguay y Bolivia) las que misionaron entre los wichís, tobas y pilagás entre la década del 20 hasta principios de la década del 70, mientras que en el este formoseño, a partir de la década de 1930, comenzaron a arribar misioneros pentecostales norteamericanos, surgiendo en la década de 1950 una iglesia evangélica propiamente toba (Iglesia Evangélica Unida) (Wright, 1983; 2002; 2008).

Tres puntos en común que comparten las etnografías de Gordillo (tobas del oeste, Chaco centro-occidental) y Wright, Ceriani Cernadas y Citro

(Chaco oriental, tobas del este o *takshik*) son los siguientes. En primer lugar, los procesos de conversión sociorreligiosa fueron formas de colonización que buscaron modificar mediante lógicas de poder disciplinarias (aunque, como se indica más adelante, probablemente sean mejor conceptualizadas como poder pastoral), las formas de sociabilidad y los *habitus* indígenas mediante pequeñas reformas corporales e imaginarias. Por ello, estos procesos en algunas de estas etnografías fueron abordados desde conceptos que resaltan las dimensiones corporales de la práctica cultural, tales como *habitus*, *embodiment* y *ser-en-el mundo*¹¹. En segundo lugar, estos procesos son pensados al mismo tiempo como un nuevo campo de producción cultural (Gordillo, 2004) donde se resisten, negocian y se crean nuevas subjetividades, identidades, prácticas e imaginarios. Finalmente, en tercer lugar, estos procesos, tanto en las comunidades tobas del este como en las del oeste formoseño, imprimieron en las memorias colectivas una tensión central entre el pasado indígena precristiano y cristiano; un antes y un después de la llegada de las misiones. Por lo tanto, la convivencia con misioneros ingleses y norteamericanos así como las formas de apropiación de los diversos cristianismos propagados (entendidos por los tobas del oeste como del este como un ingreso a la *civilización*) vienen a representar el punto de inflexión central en las memorias de los miembros de estas comunidades.

Poder pastoral anglicano, resistencias y adaptaciones durante los primeros años de la misión El Toba (1930-1939)

Al leer los informes anglicanos donde se describen las actividades de la misión El Toba (Formosa) que recorren un período que arranca en 1930 hasta principios de los años 70, puede observarse que los misioneros claramente buscaban crear un nuevo tipo de sujeto indígena (modificando «sus mentes, sus cuerpos y sus espíritus») a través de la implantación de nuevas prácticas de subjetivación desarrolladas en los distintos espacios: el dispensario de salud (vacunar, higienizar), la escuela (educar, disciplinar, crear nuevos hábitos de socialización) la iglesia (evangelizar) y los talleres

11 Como ya se mencionó, *habitus* (Bourdieu, 1991) es un concepto que busca arraigar los fundamentos de ciertas prácticas sociales en un nivel fenomenológico (a partir del reconocimiento de esquemas culturales de acción, pensamiento y percepción que comparten los miembros de un grupo social). *Ser-en-el mundo* (Merleau Ponty, 1975; en la etnografía del Chaco argentino v. Wright, 2008 y Citro, 2009) refiere a un ser existente y corporificado mas allá de un ser representado, y *embodiment* (Csordas, 1999), a modos corporales de presencia e involucramiento con el mundo que construyen los sujetos.

de oficios (disciplinar laboralmente pero no necesariamente para el ingenio azucarero pues los misioneros preferían que los indígenas se transformen en artesanos y en pequeños agricultores independientes).

Cierto es que algunas de las actividades realizadas en estos espacios presentaban varias de las características que describe Foucault cuando analiza los regímenes disciplinarios en su reconocida obra *Vigilar y castigar* (2008). Sin embargo, la obsesión por lo mínimo, por el detalle y el ojo meticoloso por el cumplimiento de los mismos se encontraba en la organización de las escuelas y en los cultos, espacios que funcionaban segregados por edad y por género. El resto de los procedimientos disciplinarios de los misioneros anglicanos carecía de los controles minuciosos del poder que Foucault encuentra operando en los cuarteles, las fábricas, las escuelas y los hospitales modernos. Los procedimientos disciplinarios que existieron en la misión El Toba se tornaban en copias rudimentarias de las instituciones que analiza Foucault. Los anglicanos contaban con escasos medios y recursos a su alcance y los hombres y las mujeres tobas oponían «contraconductas» (Foucault, 2006) y resistencias estratégicas que evitaban la confrontación abierta y explícita (Scott, 2000, p.114): la indiferencia a los preceptos impuestos por los misioneros, retornos transitorios a la vida montaraz, la mentira, el ocultamiento de lo que se hacía o se deseaba hacer y la espera a estar en el ingenio para volver a danzar, cantar, beber y coquear (Gordillo, 2004) o para producir aquello que Scott (2000) encuentra en muchos grupos e individuos subordinados: un discurso oculto. De este modo, es probable que la *microfísica de poder* traída por las misiones anglicanas tenga algunas resonancias con las características de los «regímenes disciplinarios», pero probablemente se asemeje más al «poder pastoral» que Foucault encuentra operando en Europa occidental desde el siglo XII hasta el XVII aproximadamente, antes de que el poder gubernamental comience a tomar las funciones pastorales y se hiciera cargo de la «conducta de los hombres».

En tanto el poder pastoral se «asigna la tarea de conducir a los hombres en su vida, en su existencia cotidiana» (Foucault, 2006, p.236), no es un poder soberano, no explota, solo conduce, y en tanto los juegos de obediencia y sumisión, vigilancia y ocultamiento, control y resistencia impuestos por los anglicanos no estaban basados en el terror ni el castigo físico sino en la autocontrolación de los indígenas para provocar su sujeción a una nueva voluntad (Dios y el Evangelio), estimo cierto tipo de parentesco entre uno y otro. Los anglicanos tenían como objetivo erradicar aquellos comportamientos que desde su concepción cristiana condensaban un alto grado de «salvajismo» y, en su lugar, querían producir un encauzamiento de las fuerzas y potencias de los tobas: cuerpos dóciles a las nuevas condiciones de vida que imponía la «civilización argentina» en las periferias del oeste formoseño y el este salteño.

En 1928 un cacique toba caminó millas para realizarle una petición al misionero Colin Smith en la misión Algarrobal (fundada en 1914 en el Chaco Salteño). Un tanto ansioso, el cacique se acercó al lugar con el fin de reclamar «educación para sus hijos y protección de la misión». Consta en el informe que ya sabía que en la misión él no podría hacer dinero ni tampoco criar a sus rebaños de ganado pero aun así «quería algo para las futuras generaciones» (Hunt, 1928, p. 100). En julio de 1928 una delegación de caciques tobas también llegó a la misión San Andrés; uno de ellos le transmitió al misionero Hunt que «el futuro de sus hijos depende de que reciban educación desde que son jóvenes». Unas semanas más tarde arribaba otra delegación de tobas comandada por el gran cacique Choliki, acompañado de 14 líderes y de otras 200 personas para reiterar su pedido de una misión: los tobas del oeste, los *nachilamole#ek* (los de río arriba), necesitaban una misión urgente. Le explicaron al misionero que sus casas no estaban muy lejos de allí y que si los misioneros no podían instalarse en su lugar, a ellos les gustaría poder quedarse a vivir en San Andrés para que sus niños vayan a la escuela mientras ellos iban al monte en búsqueda de comida. Colin Smith, una vez más, volvió a explicarles que el hecho de abrir una misión era un proceso que podía durar al menos un año: se necesitaba personal, tierras, recursos y un permiso oficial de la *South American Missionary Society*. No les aseguró nada en concreto pero les prometió que se encargaría de realizar algunas averiguaciones: «¿Quién quiere ofrecer su vida para salvar a una de las tribus más primitivas del Gran Chaco?», escribía el misionero asombrado por la insistencia de estos pedidos (Hunt, 1928, p. 120).

Semanas después, una cuarta delegación volvió a asomarse a las puertas de la misión en San Andrés: «¿Cuándo nos van a enviar a alguien?», «¿Cuándo nos enviarán un maestro?». Los wichís que vivían en San Andrés que, al igual que los tobas, migraban a los ingenios azucareros, apoyaron el pedido de quienes, hasta hace pocos años, habían sido sus enemigos y le suplicaron al misionero: «Ellos también quieren un Padre que los proteja» (Smith, 1929, p. 22). Entre 1928 y 1930 se repitieron escenas similares: caciques tobas acercándose a alguna de las misiones anglicanas que ya existían en Salta o cerca del límite entre Salta y el Territorio Nacional de Formosa para reiterar sus pedidos: insistían con sus reclamos y se desilusionaban porque no encontraban una rápida respuesta, por lo general se quedaban algunos días acampando en la misión que visitaban y observaban sus típicas actividades. Insistían, preguntaban e intimaban a los misioneros para que escribieran cartas afirmando sus promesas. Estos hombres eran líderes tobas de Sombrero Negro (tobas del oeste), del Bermejo y del Teuco. También llegaron caciques de Fortín Chasis (a 120 millas de San Andrés) y hasta de Formosa (300 millas). En una ocasión, los tobas de Sombrero Negro regresaron una vez más y esa vez llevaron un caballo para ofrecérselo

al que creían que sería su protector, el misionero Panter, con el objetivo de hacerle más fácil el viaje de regreso. Querían imperiosamente que elija un lugar para construir la escuela para sus hijos. El misionero Panter, una vez más, volvió a explicarles que debían esperar.

Durante la década de 1920 distintas delegaciones de indígenas pedían misiones para proteger a sus respectivos grupos familiares. El hecho de que los misioneros fueran insistente demandados, bienvenidos y hasta imaginados como unos nuevos padres o *kadetá* (Gordillo, 2010), en quienes los indígenas depositaban su salvación, la futura educación de sus jóvenes, el cambio cultural y, especialmente su supervivencia, puede explicarse por la situación crítica de salud que muchos grupos padecían al contraer enfermedades en los ingenios azucareros (malaria, sarampión, tuberculosis) y también por la situación de violencia civil y militar de la que eran objeto en los remanentes de sus antiguos territorios.

En mayo de 1929, finalmente, dos misioneros (Grubb y Leake, quien finalmente se transformaría durante los siguientes veinte años en el misionero a cargo de la misión El Toba), visitaron a los tobas de Sombrero Negro: «¿Qué es lo quieren? Desde un punto de vista general [...] parece que la idea de una misión es fundamentalmente una protección». En el siguiente número de la revista *South American Missionary Society* salió publicado un aviso solicitando de manera urgente misioneros dispuestos a vivir entre los tobas del oeste y a estudiar su lengua. Los hermanos Alfred y Olivia Leake fueron seleccionados para tales tareas aunque finalmente se instalaron Alfred y Alec Sanderson, un misionero que venía trabajando en Paraguay.

La misión El Toba (figura 1) comenzó a funcionar durante la última semana de octubre de 1930 (Smith, 1931). Los comienzos estuvieron marcados por el mutuo entusiasmo de los tobas y misioneros. Sin embargo, a medida que la década de 1930 fue avanzando se manifestaron las primeras desilusiones para los misioneros pues pronto tomaron conciencia de que los tobas no estaban decididos a abandonar sus costumbres para recibir el Evangelio. Leake escribe en un informe de 1931 que, pese al insistente interés puesto en ellos, los tobas no mostraban signos de querer abandonar sus viejas costumbres «para seguir a Cristo» (Leake, 1931, p.51). Los tobas «se reían de los sufrimientos de Cristo», comentaba consternado el misionero Grubb (1931). Leake, durante la realización de un culto, les narró «los sufrimientos de Cristo» pero fue interrumpido por un estallido de risas de quienes fingían escucharlo atentamente: «Esta gente es naturalmente cruel y no hay nada raro con el dolor mientras ellos no se vean comprometidos [...] Con una perspectiva así no se puede esperar que asimilarán la Verdad Cristiana sin dificultad». Leake planteaba que a pesar del entusiasmo y de que todas las semanas entre 200 y 300 personas participaban de los cultos que él organizaba, los tobas estaban profundamente sumergidos en la «oscuridad

satánica» y además eran animistas («ellos creen en espíritus invisibles mucho más que otras tribus del Chaco») (Grubb, 1931, p. 88).

Figura 1. Misión El Toba, Formosa (década de 1930, aproximadamente)



Fuente: Miguel Brown.

En los informes anglicanos pueden rastrearse una importante cantidad de situaciones que pueden ser interpretadas como formas que asume la «resistencia de los dominados» (Scott, 2000): la indiferencia, la hostilidad, la ausencia de voluntad para establecer una comunicación más fluida (actitud en la que se mantuvieron las mujeres adultas durante las dos primeras décadas de funcionamiento de la misión), la continuación de prácticas sexuales y conyugales propias (y que no eran escudriñadas por los tobas bajo la nueva óptica de valores cristianos), el desacuerdo entre los tobas y los misioneros respecto a las buenas y malas costumbres a preservar y abandonar, el ocultamiento de ciertas prácticas y hasta el engaño. Veamos algunas de las maneras en que se manifestaban estas resistencias.

Tigre (*Tiger*) era un toba que oficialmente actuaba como intérprete entre los misioneros y el resto de las familias que comenzaban a instalarse alrededor de la misión. Era trilingüe (hablaba español, toba y wichí) y esto era sumamente útil para los misioneros porque hasta ese entonces (primeros años de la década del 30) el wichí era la única lengua indígena en la que sabían desenvolverse (recordemos que el trabajo anglicano había comenzado

quince años atrás entre los wichís). A pesar de que Tigre se veía compelido a prestar sus servicios como traductor, los misioneros solían regañarlo usualmente porque podía abandonar la misión por varios días: «es imposible tener continuidad con él pues desaparece por varios días» (Grubb, 1931, p. 87). En una ocasión abandonó a su esposa por otra mujer a la que llevó a vivir a su choza y ambas mujeres acabaron, como era usual entre las mujeres indígenas del Chaco (Gómez, 2016), por enfrentarse en una pelea para dirimir sus conflictos (aunque para los misioneros eso significaba que «se atacaron salvajemente unas a otras como gatos salvajes») (Leake, 1933b, p. 114). Los misioneros fueron testigos de las golpizas que se propiciaron e intervinieron para separarlas. Luego se encargaron de hablar con Tigre y reprobarlo por su «conducta anticristiana»: «él parecía arrepentido, diciendo que no se había dado cuenta de la seriedad del problema» (p. 116). Los misioneros sentían como una «traición» este tipo de comportamientos en Tigre dado que él, según ellos, era uno de los pocos que «verdaderamente entiende el mensaje del Evangelio». En el año siguiente (1934) creían que él estaba logrando modificar su comportamiento dado que había comenzado a rezar por las noches junto a su familia (Price, 1934).

En 1936, una mujer que recientemente había enviudado mantenía la costumbre de quedarse encerrada en una pequeña porción de la choza, fuera de la vista de cualquier miembro de la familia, a pesar de que ya era una «mujer convertida y cristiana», observaba la misionera Olive. La misionera escribía consternada que las viudas podían quedarse en ese estado durante un año y en ocasiones hasta dos, mientras los miembros de su familia solían evitarla pero se encargaban de acercarle algo de comida, leña y agua (Leake, 1936, p. 128). Otro informe narra que una mujer también viuda estaba recluida desde hacía nueve meses en una choza especial donde se la veía acostada y cubierta con una manta gran parte del día, sin mirar a ninguno de sus parientes. También estaba sometida a una dieta rigurosa y había cortado su cabello. Cuando los misioneros preguntaron a la familia los motivos de este comportamiento para con la viuda, estos les respondieron que el espíritu de su marido todavía estaba cerca y podía desechar la comida, el cabello de su mujer o, simplemente, la luz, y que no obedecer a esos deseos podía traer desastres para toda la familia (Anónimo, 1936), por esa razón ocultaban a la viuda.

Alfred Leake relataba en otro informe, un tanto consternado, que un toba «adicto a la coca», hijo de uno de los principales chamanes, les había robado 4000 metros de alambre del depósito para vendérselo a un almacenero de la zona. La mejor forma de tratar estos asuntos, escribió el misionero, era «rezar por la persona pecadora para que el Señor trabaje en sus corazones» (1936, p. 156).

En 1937, los tobas regresaban de los ingenios: algunas personas habían muerto y debieron caminar cerca de 48 millas desde la estación de tren hasta la misión. Los misioneros procedieron a «realizar entrevistas» con aquellos que «habían pecado», ya sea porque se atrevían a «confesar» ellos mismos o porque habían sido acusados por terceros: «Sabemos que en los ingenios los indígenas no pueden mantener una vida espiritual, pero algunos pocos se juntan a rezar» (Tebboth, 1938, p. 42). También señalaban su «desilusión» con la gente de Jesús María y Laguna La Paz pues, a pocas millas de la misión, estos grupos continuaban haciendo sus «grandes fiestas» mientras que «los brujos» atendían a los enfermos, muy a pesar de que eran visitados tres veces a la semana por «los predicadores». Tampoco mostraban interés en asistir a las reuniones de rezo o a los cultos (Tebboth, 1938).

Sin embargo y pese a estas resistencias, los tobas (y no solamente los líderes políticos y los chamanes) parecían tener una aguda conciencia del rol educador y transformador que se proponían los anglicanos para con ellos y, en general, trataban de adaptarse y no oponer grandes obstáculos a su presencia. En una ocasión, Tigre acompañó al misionero Arnott (quien de vez en cuando realizaba visitas esporádicas por las misiones anglicanas del Chaco) a visitar otros asentamientos siguiendo el curso medio del río Pilcomayo. Llegaron a una aldea llamada Sadesatañi y lo primero que (a) notaba Arnott era que los indígenas vestían con polleras de múltiples colores pues «no respetan su uso original [...] blusas en los hombres y tiradores en las mujeres se ven patéticamente absurdos». Arnott, proclive al romanticismo en torno del *buen salvaje*¹² chaqueño, prefería deleitarse con «la simple pero adecuada cobija o pollera nativa, con los usuales collares de cuentas y plumas» (Arnott, 1932, p. 43). En otra de las aldeas pilagá cercanas a la misión El Toba también lo recibieron con mucha alegría, cocinaron especialmente una cabra para él y «en deferencia a la misión las vasijas que contienen la bebida son vaciadas». Cuando los vieron llegar, los adultos rápidamente se metieron en sus chozas y salieron vestidos con sus «objetos

12 El mito del *buen salvaje* está presente en las ideas de Rousseau en el marco del desarrollo del pensamiento iluminista en Europa durante el siglo XVIII. Pero también tiene raíces en la conquista y colonización de América puesto que la figura del *buen salvaje* fue frecuente en el imaginario de los misioneros de distintas órdenes religiosas que se instalaron en distintas regiones para convertir a los indígenas. *Buen salvaje* refería tanto a los indígenas que aceptaban la religión cristiana y comenzaban a abandonar las prácticas que los misioneros consideraban paganas (es decir los que aceptaban ingresar en el régimen de las misiones) como a cierta bondad natural que los hombres tendrían por haber forjado modos de vida en íntimo contacto con la naturaleza a lo largo de la historia de la humanidad.

blancos»: chaquetas de soldados, pantalones de policía, sombrillas, sombreros, túnicas. Las mujeres y los hombres «estaban ligeros de ropa». Uno de sus caciques le prometió al misionero cuando este partía que «intentarán ser obedientes y respetuosos con las enseñanzas».

En otro de los informes, Alfred Leake comenta que una de las cosas que más le llamaron la atención del carácter de los tobas era su miedo a incurrir en la cólera de los misioneros; por ello, los tobas abandonaron ciertas costumbres que sabían que eran contrarias a las nuevas enseñanzas, o empezaron a realizarlas a escondidas de la vista y oídos de los misioneros:

Las danzas nativas dejaron de hacerse en la vecindad de la misión, el viejo juego de hockey se abandonó por muchos meses. En la primera estación de verano, la fiesta de la algarroba se hizo de manera muy tranquila o escondiéndose en el monte, lejos de las aldeas. (Leake, 1933b, p. 115)

Al principio, continúa Leake, se vieron obligados a realizar distintas tareas: batallar contra «los brujos», recuperar objetos robados, pedirles a los criollos que salieran del «territorio toba» (*tobaland*). Fue su participación en este tipo de episodios lo que condujo a que los tobas los vieran como «vestidos de poderes extraños» (Leake, 1933a, p. 67). No obstante, Leake también se mostraba consciente de que los tobas obedecían solo para contentar al misionero o porque esperaban, a cambio de mostrar una falsa buena conducta, algún tipo de favor personal (p. 68).

En otra oportunidad, un hombre se acercó a la vivienda de los misioneros y les mostró un mazo de cartas que había traído del ingenio. Olivia y Alfred Leake, los hermanos que misionaban juntos, creían ingenuamente que los tobas no sabían jugar a las cartas pero luego cayeron en la cuenta de que las utilizaban para hacer apuestas y que, «peor aún», en esos juegos perdían los pocos objetos personales que habían comprado con su trabajo en los ingenios: ropas, colchones, catres, etcétera. Las cartas «no son buenas», le explicaron al hombre: «entonces le indicamos un lugar donde ellas estarían más seguras y serían menos dañinas que en sus manos: el fuego». Olivia concluyó su informe afirmando que el «Espíritu Santo ya está trabajando entre ellos» (Leake, 1933b, p. 116).

En 1932 comenzaron a llegar delegaciones de otros grupos tobas a la recientemente fundada misión El Toba. Se trataba de los pilagás (denominados por los misioneros «tobas del sur») que también querían una misión para ellos; en julio de ese mismo año también llegó un contingente de tobas de la zona del río Bermejo (del Teuco) solicitando maestros para sus aldeas; algunos jóvenes que acompañaban la delegación se quedaron a vivir allí durante varios días y participaron de las clases (Leake, 1933a). Estos tobas acababan de padecer los estragos de una fuerte epidemia de varicela:

«Pidieron, de manera imperativa, que abran una misión entre ellos» (Leake, 1933a, p.42). Indígenas provenientes de Laguna Blanca también se acercaron y pidieron una misión, pero como los misioneros no pudieron responder a su reclamo decidieron encomendarlos a la misión evangélica Emmanuel.¹³ Meses después los pilagás seguirán insistiendo:

Delegación tras delegación de cansados, hambrientos y preocupados hombres vinieron desde leguas abajo. Estos hombres, los Tobas del Sureste, no saben nada de caminar grandes distancias en la esperanza de que respondamos a su pedido y les mandemos un mensajero del Evangelio. (Leake, 1933a, p.69)

La presencia de los misioneros anglicanos significó un punto de inflexión en la vida y en las subjetividades de los tobas, no obstante, durante las dos primeras décadas existieron formas de reinterpretación y resistencia al mensaje cristiano y a las prácticas que traían los misioneros y, como desarrollé en otro trabajo (Gómez, 2011b), las mujeres fueron las más renuentes a integrarse a las actividades de la misión, además de que también fueron consideradas sujetos secundarios en el proceso de conversión religiosa. De este modo, el proceso de misionalización (figura 2) tuvo consecuencias distintas para los hombres y las mujeres. Un análisis de los documentos anglicanos en clave de género permite deducir que, precisamente porque fueron en gran parte marginadas, las mujeres tobas sobrelevaron mejor los embates civilizadores durante las primeras décadas de funcionamiento de la misión.

En todo lo descripto anteriormente también se debe considerar que tanto los tobas (y otros grupos indígenas del Chaco) como los misioneros anglicanos compartían algunas concepciones sobre fuerzas sobrehumanas y/o espirituales que podían gobernar y afectar las almas y los cuerpos de los sujetos. En el primer caso, los tobas compartían la creencia de que existían *dueños* (de especies animales y vegetales, con quienes establecían relaciones de reciprocidad (asimétricas) y creían en *payaks*: seres no humanos que podían ocasionar enfermedades y otorgar poderes y que, por esto mismo, estaban vinculados con los poderes especiales que ostentaban los *piogonoak* (chamanes) después de atravesar por un proceso de iniciación que los habilitaba a enfermar, curar y hechizar a las personas (Miller, 1979):

¹³ La misión Emmanuel (EMSA), evangélica, se instaló en 1934 en las proximidades de El Espinillo (provincia del Chaco) en una reserva para colonización y allí funcionó hasta 1949. En 1937, bajo el liderazgo de Juan Church, la misión Emmanuel abrió otra misión en las proximidades de Laguna Blanca, que funcionó hasta su expulsión en 1951 (Wright, 1983).

Nuestros indios están todo el tiempo viviendo y actuando de acuerdo a su concepción de los deseos de los muertos. Los muertos están alrededor, tomando parte de la vida tribal, en cualquier momento, si las cosas no son hechas de acuerdo a sus deseos, fenómenos extraños, enfermedades o muertes seguramente seguirán. (Anónimo, 1936, p.148)

Desde la óptica de los misioneros, los tobas vivían sumergidos en un mundo dual pues temían a los espíritus de las personas que habían muerto por enfermedades o de aquellos que habían asesinado en los enfrentamientos intertribales (con miembros de otros pueblos indígenas) e interétnicos (con pobladores criollos) cuyos episodios se mantuvieron hasta la década de 1940:

los pilagá que scalpearon a sus enemigos el año pasado lo hicieron para aplacar a los espíritus de los hombres muertos de su tribu. Ahora tienen fe en Dios y no temen lo no-visible. «Tal vez nunca tenga paz si no vengo la muerte de mi hermano», dijo un guerrero que cree en el mensaje de amor que hay en las palabras de Cristo. (Anónimo, 1936, p.148)

Figura 2. Un culto en la misión El Toba, Formosa
(década de 1930, aproximadamente)



Fuente: Miguel Brown.

Pero los misioneros también tenían su particular sistema de creencias aunque, al igual que muchos otros misioneros que actuaron en otras

regiones del mundo, no examinaban sus propias concepciones. En los informes son recurrentes las descripciones sobre la influencia de fuerzas maléficas, oscuras, diabólicas o satánicas en la vida de los tobas y en la atmósfera de la misión, las cuales parecían encarnarse especialmente en la figura de quienes los misioneros denominaban «brujos» (los chamanes) y que se habían propuesto combatir, día y noche. Las creencias cristianas en el alma, el espíritu y la salvación de este mediante una transformación (cultural) de las mentes y (espiritual) de los cuerpos formaban parte de la cosmología de los anglicanos que estos intentaban imponer aunque no mediante la fuerza si no a través de sus rudimentarias técnicas de disciplinamiento, buscando la construcción de un nuevo consenso (pactando con los tobas la necesidad de reformar sus vidas mediante la evangelización y la civilización) y atrayendo hacia la conversión religiosa y el mensaje evangélico a los líderes y los chamanes más importantes con el fin de transformarlos en futuros pastores. Siguiendo a Harkin (1993), también debería considerarse a los misioneros no solo como agentes colonizadores (que ciertamente lo fueron) sino también como mediadores culturales e iniciadores de un diálogo donde cierta conciencia de la identidad de los tobas emergía a medida que un número de prácticas culturales eran marcadas como satánicas, prohibidas en el espacio de la misión y, por eso mismo, reificadas (Comaroff y Comaroff, citado en Harkin, 1993, p. 2).

Mediante una serie de representaciones que se desprendían de los binomios civilización/barbarie y paganismo/cristianismo, los misioneros narraron y conceptualizaron sus experiencias de conversión con los tobas. Las imágenes de los anglicanos sobre el indígena chaqueño genérico no dejaron de resaltar su primitivismo, y para referirse a ese estado o a la transición del mismo utilizaban metáforas vinculadas a la oscuridad y a la luz. No obstante, y al igual que los misioneros que los precedieron en la región del Chaco (como los jesuitas y los franciscanos), los anglicanos estaban convencidos de que los indígenas eran sujetos aptos para la conversión religiosa y sociocultural y que su modo de vida podía transformarse o, en sus propios esquemas de valoración y pensamiento, evolucionar hacia otro estadio sociocultural, mediante la implantación de nuevos hábitos y valores, entre los cuales el primero debía ser la necesidad de convertirse. En este escenario los anglicanos se veían a sí mismos como embajadores de Dios, mediadores entre el mundo indígena y la sociedad hegemónica y también como pacificadores en los conflictos interétnicos e intertribales. Tales imágenes estaban contenidas en una narrativa mayor donde la tarea de misionar en el Chaco era comparada a una epopeya o épica para la cual habían sido llamados o elegidos (Torres Fernández, 2006, p. 86).

El discurso anglicano también se veía influenciado por las ideas evolucionistas de su época (primeras décadas del siglo xx), tanto como por

los discursos sobre el buen y el mal salvaje, ambos muy comunes también en los escritos de los misioneros de otras órdenes religiosas (Muratorio, 1994; Taylor, 1994; Citro, 2009b). En el caso anglicano, el discurso sobre el buen salvaje emergía ante distintas situaciones: para referirse a aquellos indígenas que habían aceptado la conversión, para narrar situaciones en las que se exponía la indefensión de los indígenas frente a los abusos que padecían o simplemente para resaltar la eficacia de la política anglicana. El discurso del mal salvaje, por el contrario, se utilizaba para marcar lo que todavía quedaba por transformar o, también, como un marco interpretativo desde el cual describir y referenciar a los indígenas que vivían fuera de la órbita de las misiones y/o se negaban a abandonar sus hábitos culturales.

Dos preocupaciones fueron centrales para los misioneros anglicanos durante las décadas del 1930 y 1940. Primero, el trabajo de los tobas en los ingenios y la posición ambivalente y contradictoria tomada al respecto, pues desde mediados de la década del 40 comenzaron a denunciar, en sus informes, las condiciones de explotación en tales espacios¹⁴ y el retroceso espiritual que se producía en sus conversos al retomar prácticas tradicionales a los grupos indígenas pero que habían sido prohibidas en las misiones. La segunda preocupación era la movilidad o trashumancia relativa que los indígenas aún practicaban para abastecerse de recursos montaraces y que ellos no podían prohibir, pues no estaban en condiciones de garantizar la alimentación. Esta pauta se mostraba en contradicción con las actividades de la misión y provocaba la suspensión momentánea de las tareas de evangelización y educación (el cierre de las escuelas). En las décadas siguientes, una vez que lograron afianzar la misión como nueva institución a medida que fueron contando con pastores tobas que ejercían parte de las tareas, sus preocupaciones se concentraron en las inundaciones recurrentes que sufrían por los desbordes del río Pilcomayo y, a partir de mediados de la década del 60, momento en se mecaniza la zafra en los ingenios, por cómo generar proyectos de trabajo (proyectos de desarrollo y cooperativas) que les permitieran a las familias tobas y wichís contar con cierto grado de autosuficiencia económica para de esta manera evitar que migren hacia los pueblos y ciudades de Salta, Formosa y Chaco donde claramente las condiciones de vida se volvían paupérrimas al no contar con el acceso a los recursos del monte.

Es posible encontrar una serie de similitudes entre algunas de las ideas rectoras de la labor misional anglicana en el Chaco centro-occidental y de la salesiana en la Patagonia (Belza, 1979; Bandieri, 2005), especialmente analizada por Nicoletti en varios trabajos: los misioneros de ambas órdenes se asumían como los vehículos que llevarían la civilización, salvación

14 Leake, 1943 y 1948, p.63; Tebboth, 1943, p.36; y Fox, 1958, p.24.

y educación a los indígenas, los inauguradores de una nueva época en la vida de los mismos y en la región o la idea de que el misionero era una figura mediadora entre los indígenas y el gobierno y que mediante su presencia lograba atenuar la violencia que aquellos padecían (Nicoletti, 2005, p.14). Según Nicoletti, la Congregación de los Salesianos se estableció en la Patagonia desde 1879 en una parroquia abandonada en Carmen de Patagones. Los salesianos arribaron al país en 1875 y su figura intermedia-dora entre los misioneros y el gobierno fue Don Bosco. Algunos de estos misioneros participaron en las campañas militares en la Patagonia y dejaron sus testimonios sobre ellas y también sobre las actividades realizadas en la red de misiones que establecieron (p.8). La autora también menciona que los salesianos estaban al tanto de la deportación de los indígenas a Buenos Aires y que fueron testigos del «panorama de exterminio, pobreza, esclavitud y maltrato a los sobrevivientes y lo dieron a conocer públicamente en escritos internos de la Congregación» (p.4), aunque en general apoyaron y acompañaron las campañas. En otro de sus trabajos, Nicoletti (2004) señala que el proyecto de los misioneros salesianos consistió en un plan de evangelización del indígena de la Patagonia basado en «civilizar, convertir y educar», teniendo por objeto aquella figura del «indio infiel» sintetizada en la obra teológica, filosófica y antropológica de Don Bosco. También afirma que la obra educativa salesiana:

no se restringió a la visita misionera y a la educación escolar, sino que actuó como una suerte de ‘complejo social’ que abarcaba la recreación y catequesis de niños de la calle en los oratorios festivos, la contención de los huérfanos en los orfanatos, la reinserción de jóvenes delincuentes, la asistencia a los enfermos en los hospitales, la educación musical con la formación de bandas, la capacitación técnica y laboral a través de talleres, etcétera. (Nicoletti, 2004, p. 71)

Reflexiones y comentarios finales

En este artículo y, considerando el tema central de este libro (memorias y olvidos en torno del genocidio indígena cometido por el Estado argentino), se ha intentado mostrar que luego de las violentas campañas militares, las incursiones militares con el fin de reprimir resistencias indígenas mediante el directo exterminio, y la pérdida de los territorios o su arrinconamiento, algunos grupos indígenas en el Chaco centro-occidental, entre ellos los tobas del oeste, vieron como última forma de supervivencia vivir bajo la órbita de la red de misiones anglicanas. Incluso tal vez esta fue la única estrategia que les permitió mantener un pequeño grado de control sobre

sus vidas (precisamente, porque las misiones funcionaron con lógicas de un poder pastoral, no disciplinario).

También se ha mencionado que en el antiguo Territorio Nacional del Formosa existieron dos tipos de «procesos de civilización para indígenas» (Cerriani Cernadas y Citro, 2005): uno de carácter protestante-anglicano y otro de carácter protestante-pentecostal que han tenido distintas consecuencias en la construcción social de subjetividades e identidades (religiosas y políticas). Pero más allá de esto se ha buscado demostrar que la política anglicana llevada adelante en sus misiones (misiones de principios del siglo xx) no operaba con la misma lógica disciplinaria y concentracionaria que tenían las reducciones estatales, algunas de las cuales fueron escenario de las más espantosas y trágicas masacres indígenas. Aquí entonces hay que tener en cuenta ciertas diferencias entre las reducciones que existieron en el Territorio Nacional de Formosa y la red de misiones anglicanas que se extendió por el oeste de aquel territorio y el este salteño en las primeras décadas del siglo xx; seguramente estas diferencias quedarán más claras para el lector cuando compare este artículo con el de Musante en esta misma compilación.

Aun así, el poder pastoral de los anglicanos se caracterizó por inculcar de manera autoritaria un fuerte ascetismo en las prácticas y en los valores, manifiesto (dada la doctrina anglicana) en la ausencia de danzas extáticas en los cultos, en la exigencia de nuevas formas de control sobre el cuerpo y las emociones, y en la persecución de prácticas centrales en la producción de subjetividades femeninas y masculinas, siguiendo a Gordillo: campañas contra los *piogonak*, introducción de un imaginario diabólico, represión sobre los cantos de seducción (*donogán*), el *nomí* (un baile conocido por los criollos de la región como «baile sapo»), el *polké* (juego similar al hockey), prohibición de los *nimataq* (encuentros donde distintas bandas se juntaban para beber cerveza de algarroba, concretar alianzas y planificar incursiones guerreras) y las peleas de mujeres. Además, la construcción de una nueva estructura de poder –conformada por pastores tobas que gradualmente se fueron sumando a la tareas de la misión– creaba nuevas jerarquías sociales ya que todo aquel que deseaba ordenarse como pastor debía afrontar un proceso de formación de aproximadamente dos años en alguno de los centros de la Diócesis Anglicana en el Chaco Salteño (Wright, 1983; De la cruz, 1989).

Entre los tobas del oeste el proceso de conversión fue más prolongado que aquellos encarados en las misiones pentecostales entre los tobas del este. Esta variable temporal no puede subestimarse: los tobas del oeste incorporaron gradualmente, durante cerca de 50 años, el evangelio en su versión anglicana a lo largo de tres generaciones que estuvieron bajo una socialización intensa en nuevos valores, actitudes, gestos, comportamientos, narrativas, discursos e imaginarios y que, a pesar de sus resistencias, produjeron un nuevo tipo de subjetividad toba signada por fuertes antagonismos, con

una marcada presencia de dimensiones de autocontrol producidas en la misión, y de alienación y fetichismo creadas en las experiencias de semi-proletarización en los ingenios (Gordillo, 2006b). La exacerbación de las dimensiones fetichistas que Gordillo encuentra al analizar las memorias de los tobas del oeste refuerza, además, la tensión entre su pasado pre-cristiano y «la llegada de la civilización» a partir de su convivencia con los misioneros. Esta es una de las dimensiones que, según el autor (2006a), ha conducido a los tobas a definirse en muchas ocasiones en términos negativos, resaltando sus carencias y faltas, lo que posiblemente ha obstaculizado la construcción de una fuerza política crítica o de una política cultural más autónoma en el presente.

En la actualidad es muy común que los misioneros anglicanos sean evocados por los hombres y las mujeres tobas desde un imaginario contradictorio: allí flotan imágenes y recuerdos del compromiso paternalista que asumieron los anglicanos con ellos, su preocupación (colonial y paternalista) por civilizarlos y ayudarlos a transitar hacia un nuevo modo de vida que les era y les sigue siendo costosamente difícil en muchas dimensiones. También rememoran la represión cultural que sufrieron sus mayores (sus abuelos) pero son muchos los adultos y ancianos que recuerdan a los misioneros con nostalgia y con un cariño contradictorio y doloroso, marcado por las faltas que les hicieron sentir e internalizar desde la prédica. Aun así, es posible que esta larga relación haya sido, desde el punto de vista de los y las tobas, la más empática que establecieron con los blancos (*doqshe*).

A partir de la década del 70, el poder pastoral encarnado por los misioneros anglicanos progresivamente fue traspasado y cedido a los pastores nativos tobas. Mientras tanto el Estado provincial comenzó a tener más presencia en las comunidades mediante políticas educativas y de atención de la salud y se hará más visible al término de la última dictadura (1976-1983). Con el retorno de la democracia en 1983, los tobas del oeste fueron construyendo nuevas narrativas: por un lado, una donde se comenzaron a valorar varios aspectos de la vida del aborigen como su vínculo con el territorio y la marisca¹⁵ y, por el otro, otra narrativa heroica en torno a la lucha por la tierra que dieron los líderes y referentes de las distintas familias a mediados de la década del 80, cuando se organizaron para demandar al nuevo gobierno el reconocimiento de sus derechos territoriales, políticos y culturales (De la cruz y Mendoza, 1989; De la cruz, 1993, 2000; Gordillo, 2005, 2010; Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010). La recuperación del contexto democrático en Formosa se vio acompañada por un rápido reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas de la provincia, mediante la sanción la Ley N° 426 (Ley Integral del Aborigen), de modo que se inauguró un

15 Caza de animales silvestres, pesca, recolección de frutos silvestres y miel.

tipo de ciudadanización subalternizada para los indígenas que continúa hasta la actualidad (y se profundiza). Con esto queremos decir que, en primer lugar y siguiendo los planteos de Valeria Iñigo Carrera (2011), la relación de ciudadanía de los tobas ha quedado tensionada por su adscripción general a la ciudadanía nacional en tanto argentinos, por un lado, y por su adscripción particular a su ciudadanía como indígenas, por el otro, en tanto son concebidos por la Constitución Nacional como por la de la provincia de Formosa como ciudadanos con derechos especiales o como «un tipo particular de ciudadano» (Iñigo Carrera, 2011, p. 9), cuyos problemas, derechos, necesidades y políticas suelen quedar circunscriptos a un único organismo estatal (el Instituto de Comunidades Aborígenes, ICA). En este marco el ejercicio de la relación de ciudadanía de los tobas en la provincia suele quedar entrampada en (o ser objeto de) prácticas políticas clientelares (donde el reclamo de sus derechos universales y particulares suele ser objeto de intercambio por votos en tiempos electorales) llegando a asumir, concretamente, dicha relación la forma de una mercancía.¹⁶

En el oeste de Formosa diversos líderes y referentes provenientes de comunidades tobas y wichís, que durante décadas estuvieron vinculadas a las misiones anglicanas y a sus agentes pastorales, lograron conformar un movimiento indígena con claras reivindicaciones territoriales y culturales. Esta nueva fuerza política se vio nutrida por ideas y prácticas que provenían del indigenismo eclesial que se desarrolló en la provincia de Formosa (De la cruz, 1989), en conexión con aquel desarrollado en la provincia del Chaco desde la década del 70 (Ferrara, 2007) y en Paraguay. Este movimiento indígena logró negociar en el oeste formoseño (una gran porción del Chaco centro-occidental) en mejores condiciones sus derechos territoriales en comparación al resto de las comunidades asentadas en el resto de la provincia. Y esto lo hicieron mediante un proceso de organización entre comunidades (las cuales acabaron por presentarse como una asociación de

16 Afirma Iñigo Carrera: «Si, a fines del siglo XIX, una de las concepciones corrientes acerca de los tobas del este de Formosa –pero, desde ya, no tan sólo de ellos– era aquella que los consideraba como “ciudadanos de segunda categoría”, con derechos restringidos de ciudadanía por su condición de indígena, en la actualidad es corriente la concepción que los piensa “sometidos” a una “ciudadanía de baja intensidad”, determinada por su condición de “cliente político”. Sin embargo como desplegué en estas páginas, su relación de ciudadanía, en su determinación concreta, es una en la cual el ejercicio de la subjetividad política de los individuos asume la forma de mercancía. Claro está, tal como esbozé desde el inicio de estas páginas, no es esta la única determinación concreta de aquella relación.» (2011, p. 20). Sugerimos también la lectura del artículo de Lorena Cardin (2013).

comunidades) que logró superar el tipo de interlocutor que el gobierno les había propuesto (la comunidad)¹⁷ (Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010).

Claramente queda por explorar con mayor profundidad el impacto que tuvieron agentes y técnicos sociales vinculados a la pastoral anglicana en el oeste formoseño desde las décadas del 70 y el 80 en una serie de debates que se dieron en aquel momento entre los referentes de las comunidades que habían estado bajo su órbita, en el momento de elaborar sus reivindicaciones territoriales para presentárselas al primer gobierno democrático posdictadura. Pero sí cabe resaltar que la política anglicana no fue monolítica, a pesar de que a principios de siglo tenía un carácter profundamente colonial. A partir de la década del 60 los informes dejaban ver un cambio en el discurso anglicano, pasando de uno que en las décadas del 20, 30, 40 y 50 buscaba la integración de los indígenas chaqueños a la sociedad argentina mediante la conversión sociorreligiosa y la civilización, a uno basado en la necesidad de generar experiencias cooperativistas en la zona (Gordillo, 2005) que, pese a que las mismas experiencias fracasaron por diversos motivos (o fueron duramente perseguidas durante la dictadura, como fue el caso de una cooperativa en la provincia del Chaco; ver Iñigo Carrera, 1998), apuntaron a generar fuentes de trabajo alternativas y autónomas.

La política anglicana buscaba transformar las subjetividades y hábitos de los indígenas en el marco de esquemas de raigambre cristianos, colonialistas e integracionistas, partiendo a principios del siglo xx de visiones negativas, racistas y evolucionistas sobre los indígenas del Chaco. Sin embargo, a lo largo de las décadas de trabajo con los indígenas, los misioneros también las fueron revisando y transformando y, como he mencionado mejor en otros trabajos (Gómez, 2016), hubo cambios generacionales en el plantel de misioneros a lo largo de esos 50 años de convivencia con los tobas, y varios agentes vinculados a la pastoral anglicana acompañaron, asesoraron y orientaron, con diferentes grados de compromiso y acierto, a los líderes del nuevo movimiento indígena que surgió en el oeste formoseño a mediados de la década del 80. Habrá que considerar con mayor detenimiento el vínculo entre misiones, pastorales y organizaciones no gubernamentales (ONG) (De

17 En Formosa, el requisito para obtener el título de tierras que se les impuso a los grupos indígenas fue la conformación de asociaciones junto con la obtención de personería jurídica. En ese entonces, el gobierno estaba dispuesto a reconocer 5000 ha por asociación. Con el objetivo explícito de contrarrestar los efectos atomizadores de esta política, en 1985 los tobas se constituyeron en una «asociación de comunidades» reivindicando un único título entre siete comunidades emparentadas, que se denominó Asociación de Comunidades Tobas Cacique Sombrero Negro - Comlaje'piNaleua. Esta fue reglamentada bajo un estatuto orgánico cuya estructura logró cristalizar algunos aspectos de su histórica organización política (de la Cruz y Mendoza, 1988, p. 9).

la cruz, 1997, 2000; Braticevic, 2009; Arenas, 2003 y s/f) y la transformación de los liderazgos de los indígenas chaqueños a partir de la expansión de los Estados nacionales en el Gran Chaco desde fines del siglo XIX en adelante (Braunstein, 2008), así como la creación de nuevas acciones políticas (Gordillo, 2009; Iñigo Carrera, 1997; Iñigo Carrera V., 2012; Lenton, 2015).

Listas de referencias

Lista de referencias documentales

- Anónimo (1936). Ghosts. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXX, 148-149.
- Arnott, J. (1932). A Tour Among the Toba Villages. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXVI, 42-43.
- Fox, H. (1958). The Curse of the Canefields. *South American Missionary Society Magazine*, vol. XCII, N° 939, 24-25.
- Grubb, B. (1931). Early Days at the Toba Mission. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXV.
- Grubb, B. y Leake, A. (1929). Investigations. An Account of a Visit to the Tobas of Sombrero Negro District. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXIII N° 709, 94-95.
- Leake, A. (1931). The Toba Mission Staff Notes. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXCV, N° 730, 51-53.
- Leake, A. (1933a). The Store of the Toba Mission. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXVII, N° 753, 67-69.
- Leake, A. (1933b). Progress in Toba Mission, *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXVII, 114-116.
- Leake, A. (1933c). The Warlike Ways of Toba Women. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXVII, N° 758, 114-116.
- Leake, A. (1936). Chaco Notes. Misión El Toba. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXX, 155-156.
- Leake, A. (1943). A Chief Dies. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXXVII, N° 849, 11-12.
- Leake, A. (1948), Twenty One Years Old, *South American Missionary Society Magazine*, Vol. LXXXII 833, 63-64.
- Leake, O. (1936). Misión El Toba, Argentine Chaco. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXX, 127-128.
- Hunt, R. (1928). A Toba Chief Comes in. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXII, N° 702, 100.
- Price, J. (1934). Misión El Toba. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXVIII, N° 772, 140-142.
- Smith, C. (1929). A Message from the Argentine Chaco. The People Want a Mission. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXIII, N° 703, 22-23.

- Smith, C. (1931). The Toba Mission. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXV, N° 730, 22.
- Tebboth, T. (1938). Misión El Toba. Report for Quarter Ending, December 1937. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXXII, N° 817, 41-42.
- Tebboth, T. (1943). Mission El Toba. *South American Missionary Society Magazine*, vol. LXXVII, N° 849, 36-37.

Lista de referencias bibliográficas

- Arenas, P. (2003). *Etnografía y alimentación entre los toba-nachilamole#ek y wichi-lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires: s/e.
- Arenas, P. (s/f) (mimeo). Programas de desarrollo y políticas indigenistas.
- Asp, O. (1905). Expedición al Pilcomayo. *Anales del Ministerio de Agricultura*. Sección de Inmigración, propaganda y geografía. Tomo I, N° I. Buenos Aires.
- Bandieri, S. (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Belli, E., Slavutsky, R. y Trinchero, H. (comps.) (2004). *La cuenca del Río Bermejo. Una formación social de fronteras*. Buenos Aires: Editorial Reunir- Instituto de Ciencias Antropológicas-Instituto Interdisciplinario Tilcara-Facultad de Filosofía y Letras.
- Belza, J. (1979). *La conquista espiritual de la Patagonia*. Comodoro Rivadavia: Universidad de la Patagonia San Juan Bosco.
- Boccara, G. (2005). Génesis y estructura de los complejos fronterizo euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathal Watchel. *Memoria Americana*, 13, 21-52.
- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Braunstein, J. y Miller, E. S. (1999). Ethnohistorical Introduction. En Elmer S. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco*, p. 1-21. Londres: Bergin y Garvey.
- Braunstein, J. y Miller, E. S. (2008). Muchos caciques y pocos indios. Conceptos y categorías del liderazgo indígena chaqueño. En J. Braunsteiny N. Meichtry (eds.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco Sudamericano*. Corrientes: EUDENE.
- Braticevic, S. (2009). Implementación de proyectos de desarrollo en el Chaco Central. Implicancias territoriales del programa DIRLI en comunidades indígenas, *Revisita Frontera Norte*, 21(42), 79-108.
- Canclini, A. (1977). Los misioneros anglicanos y la soberanía nacional. *Kapukinka Cuaderno Fueguino*, 19-20, 51-57.
- Campi, D. y Lagos, M. (1994). Auge azucarero y mercado de trabajo en el noroeste argentino, 1850-1930. *Andes. Antropología e Historia*, 6, 179-208.
- Cardin, L. (2013). Construcciones en disputa de la identidad qom. La escenificación de las diferencias ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación. En C. F. Tola, C. Medrano y L. Cardín (eds.), *Gran Chaco. Ontologías, poder y afectividad*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.
- Ceriani Cernadas, C. (2008). *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.

- Ceriani Cernadas, C. (2007). El tiempo primordial. Memorias tobas del pastor Chur. *Revista Ciencias Sociales*, 18, 71-86.
- Cernadas Ceriani, C. y Citro, S. (2005). El movimiento del Evangelio entre los toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica. En B. Guerrero Jiménez (comp.), *De indio a hermano: pentecostalismo indígena en América Latina*, p. 11-170. Iquique: Universidad Arturo Pratt.
- Chico J. y Fernández, M. (2008). Napa'lpí, la voz de la sangre. Resistencia: Subsecretaría de Cultura.
- Citro, S. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Citro, S. (2009b). Los indígenas chaqueños en la mirada de los jesuitas germanos. Idealización y disciplinamiento de los cuerpos. *Anthropos*, 104, 399-421.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- Cordeu, E. y Siffredi, A. (1971). *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Csordas, T. (1999). Embodiment and Cultural Phenomenology. En G. Weiss and H. Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment*. New York: Routledge.
- De la Cruz, L. M. (1989). Apuntes para la reconstrucción historiográfica de las iglesias no católicas en el Gran Chaco. *Actas de las X Jornadas regionales de Geohistoria Regional*, 70-84.
- De la Cruz, L. M. (1995). *Comlaje'pi Naleua*, nuestra tierra: los sitios que contienen la tierra que da vida a los tobas de Sombrero Negro de la provincia de Formosa. *Hacia una Nueva Carta Étnica del Gran Chaco*, 6, 69-114.
- De la Cruz, L. M. (1997). *Y no cumplieron. Reflexión acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi*. Formosa: Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino y Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.
- De la Cruz, L. M. (1999). *Sedentarización indígena y configuraciones seudourbanas. Un ensayo de interpretación de las reconstrucciones del territorio en los procesos de sedentarización*. Primer Congreso de Historia de Formosa y sus pueblos. Formosa: Universidad Nacional de Formosa.
- De la Cruz, L. M. (2000). *Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino*. Documento preparado para Pan Para el Mundo (Brotfür die Welt). Formosa: GTZ.
- De la cruz, L. M. y Mendoza, M. (1988). Les Tobas de l'ouest de Formosa, et le processus de reconnaissance légale de la propriété communautaire des terres. *Recherches Amérindiennes au Québec*, 29(4): 43-51.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian A. y Pérez, P. (2010). Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples. *Genocide Studies and Prevention*, 5, 138-159.

- Delrio, W. y Ramos, A. (2011, 30 de diciembre). Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos. *Corpus* [en línea], 1(2). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1129>
- Elías, N. (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Escolar, D. (2011, 30 de diciembre). De montoneros a indios: Sarmiento y la producción del *homo sacer* argentino. *Corpus* [en línea], 1(2). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1132>
- Ferrara, P. (2007). *Los de la tierra. De las ligas agrarias a los movimientos campesinos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gómez, M. (2011a). *De recolectoras a artesanas: género, identidades y espacialidades entre las mujeres tobas*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Gómez, M. (2011b). «¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche?» Mujeres tobas (*qom*) y misioneros anglicanos en las décadas de 1930 y 1940 en el Chaco centro-occidental. *Cadernos Pagú*, 36, 187-222.
- Gómez, M. (2011c). ¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios. En S. Citro (comp.), *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*, p. 239-256. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, M. (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa*. Buenos Aires: Biblos.
- Gordillo, G. (1992). Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa. En H. Trinchero, H., D. Piccinini y G. Gordillo (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco centro-occidental (Saltay Formosa)*, p. 13-191. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Gordillo, G. (2004). *Landscapes of devils. Tensions of places and memory in the Argentinean Chaco*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Gordillo, G. (2005). *Nosotros siempre vamos a estar acá. Historias tobas*. Buenos Aires: Biblos.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G. (2009). La clientización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas. *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2) [en línea], Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA0909220247A>
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.

- Harkin, M. (1993). Power and Progress. The Evangelic Dialogue Among the Heiltsuk, *Ethnohistory*, 40(1), 1-33.
- Iñigo Carrera, N. (1983). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carrera, N. (1984). *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carrera, N. (1988). *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: CICSO- Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carrera, N. (1997). Formas primitivas y modernas que toman las luchas políticas y sociales de los indígenas chaqueños: entre 1970 y 1975. *V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata.
- Iñigo Carrera, N. (1998). La participación política de los indígenas chaqueños. Algunos antecedentes: misión Nueva Pompeya. 1952-1970. En Teruel y Jerez (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*, p. 221-242. San Salvador de Jujuy: UNJU-UNHI.
- Iñigo Carrera, V. (2011). Configuraciones de la relación de ciudadanía entre los tobas de Formosa: lo universal y lo particular. *Andes* 22, 219-246
- Iñigo Carrera, N. (2012). Movilización indígena en el Chaco argentino. Acción y conciencia políticas entre los qom del este de Formosa. *Indiana*, 29, 273-301.
- Lagos, M. (2000). *La cuestión indígena en el Estado y la sociedad nacional. Gran Chaco 1870-1920*. San Salvador de Jujuy: UNJU.
- Lenton, D. (2010). La «cuestión de los indios» y el genocidio en los tiempos de Roca: sus repercusiones en la prensa y la política. En O. Bayer (coord.), *Historia de la残酷idad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, pp. 29-50. Buenos Aires: El Tugurio.
- Lenton, D. (2011, 30 de diciembre). Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica. *Corpus [en línea]*, 1(2). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1148>
- Lenton, D. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 5(8), 117-152.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*. Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- Mapelman, V. y Musante, M. (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En O. Bayer (coord.), *Historia de la残酷idad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, p. 77-103. Buenos Aires: El Tugurio.
- Mendoza, M. (2004). Western Toba Messianism and Resistance to Colonization, 1915-1918. *Ethnohistory*, 51(2), 293-316.
- Merleau-Ponty, M. (1975 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Ediciones Península.
- Métraux, A. (1980), *Studies of Toba-Pilagá Ethnography (Gran Chaco)* (1937). New Haven: Human Relations Area Files.

- Miller, E. (1975). Chamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture. *American Ethnologist*, 2(3), 477-496.
- (1979). *Armonía y disonancia en una sociedad. Los tobas argentinos*. México: Siglo xxi.
- Musante, M. (2013). Las reducciones estatales indígenas. ¿Espacios concentracionarios o avance del proyecto civilizatorio? *Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Musante, M. (2013b). Olvidos y silencios de la historia. Entre los conflictos actuales por la tierra y las políticas estatales sobre los pueblos indígenas del Chaco a comienzos del siglo xx. *Congreso de Geohistoria Regional*. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia, Chaco, 4 de octubre de 2012.
- Muratorio, B. (1994). Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional. En B. Muratorio (ed.), *Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, pp. 361-365. Quito: FLACSO.
- Nash, J. (1979). *We eat the mines and the mines eat us: Dependency and Exploitation in Bolivian Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- Nicoletti, M. A. (2005). Los salesianos y la conquista de la Patagonia: desde Don Bosco hasta sus primeros textos escolares e historias oficiales. *Revista TEFROS*, 5(2).
- Nicoletti, M. A. (2004). La congregación salesiana en la Patagonia: «civilizar», educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934). *EIAL*, 15, 71-92.
- Papazian, A. y Nagy, M. (2010). La isla Martín García como campo de concentración de indígenas hacia fines del siglo XIX. En O. Bayer (coord.), *Historia de la残酷za argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, p. 77-104. Buenos Aires: El Tugurio.
- Pérez, P. (2011, 30 de diciembre). Historia y silencio: La Conquista del Desierto como genocidio no-narrado. *Corpus [en línea]*, 1(2). Recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1157>.
- Reyburn, W. (1954). *The toba Indians of the Argentine Chaco: An interpretative report*. Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.
- Sarasola Martínez, C. (1992). *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.
- Salamanca, C. (2008). De las fosas al panteón. Contrasentidos en las honras de los indios revividos. *Revista colombiana de antropología*, 44(1), 7-39.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Spadafora, A. M., Gómez, M. y Matarrese, M. (2010). Rumbos y laberintos de la política étnica: el proceso de adjudicación de tierras en la provincia de Formosa (pilagá y toba). En G. Gordillo y S. Hirsch (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, pp. 237-258. Buenos Aires: Araucaria-FLACSO.
- Sylvester, S. (2009). Santiago Gauffin. Vida y ficción. Introducción. En *En tierras de Magú Pelá (Federico Gauffin)*. Buenos Aires: La crujía.
- Taussig, M. (1980). *The devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapell Hills: North Carolina University Press.

- Taylor, A. C. (1994). Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: Los jívaro en las representaciones occidentales. En B. Muratorio (ed.), *Imágenes e Imagineros*, pp. 75-107. Quito: Flacso.
- Teurel, A. (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Torres, M. I. (1975). *Ingeniero Guillermo Nicasio Juárez y los parajes del oeste de Formosa*. Formosa: Tiempo de hoy.
- Torres Fernández, P. (2006). *Proyectos, discursos y políticas misionales en el Chaco centro-occidental durante la primera mitad del siglo xx*. Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Torres Fernández, P. (2007). Políticas misionales anglicanas en el Chaco centro-occidental a principios del siglo xx: entre comunidades e identidades diversas. *Población y Sociedad. Revista Regional de Estudios Sociales*, 14/15, 139-176.
- Trinchero, H. (1998). Desiertos de identidad. Relaciones interétnicas y demandas territoriales en las fronteras de la nación. *Papeles de Trabajo*, 7, 85-129.
- Trinchero, H. (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.
- Trinchero, H. y Maranta, A. (1987). Las crisis reveladoras: historia y estrategias de la identidad entre los mataco-wichí del Chaco centro-occidental. *Cuadernos de Historia Regional*, 4(10), 74-92.
- Vidal, M. (2004). *Napalpí, la herida abierta*. Chaco: Ediciones de la Paz.
- Viñas, D. (1982). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Wright, P. (1983). Presencia protestante entre aborígenes del Chaco Argentino. *Scripta Ethnologica*, 2, 73-84.
- Wright, P. (2002). Ser católico y ser evangelio: tiempo, historia y existencia en la religión toba. *Anthropologicas*, 6, 13(2), 61-81.
- Wright, P. (2003). Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco Argentino. *Horizontes Antropológicos*, 9(19), 137-152.
- Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos.

Acerca de los autores

Lorena Cañuqueo

Licenciada en Comunicación Social y doctoranda en Antropología. Trabaja como docente de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Sede Andina. Participa en proyectos de investigación que abordan la problemática de las territorializaciones y la distribución de la tierra en Río Negro. Sus temas de investigación también analizan la vinculación entre la transmisión y recreación de las «memorias de marcha» y la construcción de formas de comunalización, pertenencias y territorialidades mapuche en norpatagonia en etapas posteriores a la conquista de Patagonia y en tiempos contemporáneos, en relación con políticas locales, provinciales y nacionales destinadas a indígenas. Es miembro del *lof* Mariano Epulef del paraje Anecón Chico en Río Negro.

Walter Delrio

Es profesor y licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA), magíster en Historia por la Universidad de Chile, doctor en Antropología por la UBA, investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y cuenta con un posdoctorado en Johns Hopkins University. Su actividad académica se desenvuelve en el campo de la historia y la antropología sociocultural, centrándose en la etnohistoria y la antropología histórica. Es autor del libro *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)* (2005). Es profesor titular de la UNRN y director del Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS – CONICET/UNC). Es miembro de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en la Argentina.

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*.

Mariana Gómez

Es licenciada y doctora en Antropología por la UBA e investigadora del CONICET. Entre el 2002 y el 2006 trabajó en comunidades tobas del oeste de Formosa (Chaco argentino) en proyectos de gestión comunitaria e investigación sobre estudios etno-territoriales y estudios de género. Sus temas actuales de investigación son las modalidades de participación política, los procesos organizativos y también identitarios de mujeres indígenas en el país. Ha recibido becas internacionales y fue miembro de varios proyectos de investigación. Es autora de artículos publicados en revistas de Argentina y Latinoamérica, y del libro *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa* (2016).

Diana Lenton

Doctora en Ciencias Antropológicas por la UBA, donde actualmente ejerce la docencia. También es profesora en la especialización en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Santiago del Estero, y dictó clases en la Universidad de Brasilia. Es investigadora independiente de carrera del investigador científico en CONICET. Dirige equipos de investigación. Ha sido comentarista, relatora, organizadora en decenas de congresos especializados, y dirigió numerosas tesis de grado y posgrado. Fundó, junto a otros colegas, la Red de Investigadorxs en Genocidio y Pueblos Indígenas. Participa activamente en el colegio de graduados en Antropología de la República Argentina, y es parte de la dirección de *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, la revista de la entidad. Colaboró con la defensa de dirigentes y comunidades originarias en varias causas judiciales derivadas de la criminalización de la protesta y la defensa de la tierra. A fines de 2016 recibió el prestigioso premio Memorial de la Paz y la Solidaridad entre los Pueblos, que otorga el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ).

Marisa Malvestitti

Es doctora en Lingüística por la UBA. Desde 2009 se desempeña como profesora en el área Ciencias del Lenguaje en las carreras de Letras de la UNRN y

como investigadora del Instituto de Investigaciones en Diversidad y Procesos de Cambio (IIDYPCA –UNRN/CONICET). Obtuvo la beca de la Fundación John Simon Guggenheim en 2005. Dirige proyectos de investigación y su producción científica comprende nueve libros como autora, coautora o editora en colaboración, en editoriales universitarias nacionales y en el exterior, así como numerosos capítulos de libros y artículos en revistas. Estos, así como las comunicaciones expuestas en diversos congresos y jornadas, atañen a temáticas inherentes a la sociolingüística, la descripción y la historia de la documentación de las lenguas indígenas de la Patagonia, y a su contacto con el español.

Marcelo Musante

Licenciado y profesor en Sociología por la UBA. Realiza su tesis doctoral en la misma universidad, acerca del sistema de reducciones civiles estatales para indígenas de Chaco y Formosa. Publicó en libros, congresos, medios de comunicación y revistas académicas en relación con el genocidio indígena en Argentina, masacres estatales sobre los pueblos originarios, conflictos territoriales, el funcionamiento de los sistemas de encierro y las formas de violencia institucional. Participa desde hace más de una década en grupos de investigación dirigidos por los Walter Delrio, Diana Lenton y Lidia Nacuzzi. Es investigador de la UBA y del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. Es miembro de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina.

Mariano Nagy

Periodista, profesor y doctor en Historia, estos últimos títulos en la UBA. Allí se desempeña como docente de los seminarios de la cátedra libre de Derechos Humanos. Es investigador adjunto del CONICET y de distintos grupos de investigación de la UBA. Participa de proyectos de investigación y forma parte de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina. Además, es docente de distintos institutos de formación docente en la provincia de Buenos Aires.

Alexis Papazian

Profesor de Historia y doctor en Antropología por la UBA. Fue becario CONICET y participa de diversos equipos de investigación universitarios. Publicó artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras y participó en

congresos y jornadas académicas dentro y fuera del país. Las temáticas que aborda giran en torno a las problemáticas territoriales históricas y su relación con el genocidio indígena en la Argentina. También ha publicado artículos y ponencias referidas al genocidio armenio siguiendo ejes de análisis comparativo. Su tesis doctoral trabajó la conformación territorial en la región de Pulmarí, provincia del Neuquén, desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XXI. Desde 2006 es miembro de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en la Argentina y de la fundación Luisa Hayrabedian. También es docente universitario del departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Pilar Pérez

Es profesora y doctora en Historia por la UBA. Se desempeña como docente del área de Historia de la Sede Andina de la UNRN y como investigadora asistente del CONICET, radicada en el IIDYPCA – CONICET/UNRN. Entre sus trabajos se destaca *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en la Patagonia central, 1878-1941* (2016). Sus proyectos de investigación actuales están vinculados a la transferencia de tierras públicas a manos privadas en Río Negro y a las fuerzas de seguridad en la Norpatagonia. Pertenece a la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina.

Leticia Saldi

Es licenciada en Antropología y doctora en Ciencias Sociales, docente en la UNCuyo 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.

Jorge Sosa

Es licenciado en Arqueología y doctor en Antropología por la UBA. En el área de Arqueología se ha especializado en teledetección y en evaluación de impacto. Sus estudios de doctorado se concentran en establecer un estudio de larga duración respecto a la lucha por la tierra por parte de la comunidad indígena de los amaichas entre los siglos XVII y XX, e integran información arqueológica, geográfica e histórica, recurriendo a información archivística

y oral. Actualmente colabora en el análisis de impacto del proyecto de una planta fotovoltaica a construirse en Amaicha del Valle. Como actual residente de dicha localidad trabaja con la comunidad en la realización y organización de actividades relacionadas con el proceso de fortalecimiento identitario.

En el país de nomeacuerdo

Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino
sobre los pueblos originarios, 1870-1950.
Delrio, Walter y otros; compilado por Walter Delrio y otros
1a edición Viedma : Universidad Nacional de Río Negro, 2017.
290 p.; 15 x 23 cm. Aperturas (Sociales)

ISBN 978-987-3667-65-7

1. Genocidio. 2. Pueblos Originarios. 3. Historia Argentina.

I. Delrio, Walter. II. Delrio, Walter., comp.

CDD 305.8



© Universidad Nacional de Río Negro, 2018.
editorial.unrn.edu.ar

© De la compilación, Delrio, Escolar, Lenton, Malvestitti, 2018.

© De los capítulos, los respectivos autores, 2018.

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723.

Coordinación editorial: Ignacio Artola

Edición de textos: Diego Salinas

Corrección de textos: Cecilia Antúnez y Nadia Kopprío

Diagramación y diseño: Sergio Campozano

Imagen de Tapa: Editorial UNRN



Licencia Creative Commons 2.5 Argentina.

Usted es libre de: compartir-copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente esta obra bajo las condiciones de:

Atribución – No comercial – Sin obra derivada

EN EL PAÍS DE NOMEACUERDO

*Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino
sobre los pueblos originarios, 1870-1950.*

fue compuesto con la familia tipográfica Alegreya ht Pro
en sus diferentes variables.

Se editó en junio de 2017 en la Dirección de Publicaciones-Editorial de la UNRN.

Impreso en ImprentaYa.,
provincia de Buenos Aires, República Argentina.

En el país de nomeacuerdo

Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870 -1950.

**No hubo genocidio
No hubo violencia
No hubo silenciamientos
No hubo terrorismo de Estado**

¿Cómo recuperar, «en el país de noameacuerdo», voces y memorias más allá del discurso nacionalista hegemónico?

Este libro aborda diversos procesos de sometimiento e incorporación de los pueblos originarios en las regiones patagónica, pampeana y chaqueña, en el marco de una discusión profunda acerca de conceptos centrales como los de genocidio, terrorismo y violencia de Estado.

Pero no es el Estado la única instancia sobre la que los autores indagan. La manera en que la sociedad civil participó de la concentración, deportación y distribución de indígenas ocupa un lugar de relevancia en el análisis, a partir de un riguroso trabajo de investigación y documentación.

Al mismo tiempo, el carácter etnográfico de estas investigaciones posibilita la recuperación de la memoria social silenciada en las narrativas nacionalistas. Es por eso que uno de los aspectos importantes de este libro es el de dar carnadura y entidad individual al proceso histórico, reponiendo trayectorias, nombres, historias de vida y redes sociales de personas concretas.

