

TOMO I

Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras

Tensiones y paradojas de los procesos de
transición contemporáneos en América Latina

Hugo Trincherro, Luis Campos Muñoz
y Sebastián Valverde (coordinadores)

Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras

TOMO I

Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras

Tensiones y paradojas de los procesos de
transición contemporáneos en América Latina

Hugo Trincherro, Luis Campos Muñoz y Sebastián Valverde
(coordinadores)

Miguel Alberto Bartolomé; Álvaro Bello Maldonado; Luis Campos Muñoz;
Cristhian Teofilo da Silva; Ingrid de Jong; Patricia Lorenzoni; Carina Lucaioli;
Tito Carlos Machado de Oliveira; Lidia R. Nacuzzi; Hugo Trincherro; Sebastián
Valverde (autores).



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



Decana

Graciela Morgade

Vicedecano

Américo Cristófalo

Secretaría Académica

Sofía Thisted

Secretaría de Extensión y

Bienestar Estudiantil

Ivanna Petz

Secretario de Posgrado

Alberto Damiani

Secretaría de

Investigación

Cecilia Pérez de Micou

Secretario General

Jorge Gugliotta

Secretaría de Hacienda

Marcela Lamelza

Subsecretaría de

Bibliotecas

María Rosa Mostaccio

Subsecretarios

de Publicaciones

Matías Cordo

Miguel Vitagliano

Subsecretario de

Transferencia y Desarrollo

Alejandro Valitutti

Subsecretaría de

Cooperación Internacional

Silvana Campanini

Consejo Editor

Amando Toubes

Susana Cella

Myriam Feldfeber

Silvia Delfino

Diego Villarroel

Germán Delgado

Sergio Castelo

Dirección de imprenta,

composición y venta de

publicaciones

Rosa Gómez

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

ISBN 978-987-3617-27-0

ISBN 978-987-3617-26-3

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2014

Corrección: Liliana Cometta - Diagramación de interior: Fernando Lendoiro

Imagen de Tapa: Movilización de pueblos indígenas en el centro de la ciudad de Buenos Aires, registradas en la denominada "Marcha del Bicentenario" - mayo del año 2010. Foto: gentileza Confederación Mapuche Neuquina, Provincia de Neuquén, Argentina.

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 213 - info.publicaciones@filo.uba.ar - www.filo.uba.ar

Trincheró, Héctor Hugo

Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras : tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina / Héctor Hugo Trincheró; Luis Campos Muñoz; Sebastián Valverde; coordinado por Héctor Hugo Trincheró; Luis Campos Muñoz; Sebastián Valverde. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014.

v. 1, 350 p.; 20x14 cm.

ISBN 978-987-3617-27-0

1. Pueblos Originarios. 2. Etnografía. 3. Políticas Públicas. I. Campos Muñoz, Luis II. Valverde, Sebastián III. Héctor Hugo Trincheró, coord. IV. Campos Muñoz, Luis, coord. V. Valverde, Sebastián, coord.

CDD 305.8

La presente publicación se ajusta a la cartografía oficial establecida por el Poder Ejecutivo Nacional, a través del IGN -Ley 22.963- y fue aprobada por Expediente N° GG 14-1844/5 del 3 de noviembre de 2014.

Índice

Presentación	7
<i>Hugo Trincherro, Luis Campos Muñoz y Sebastián Valverde</i>	
Parte I: Estados-Nación y Fronteras y pueblos indígenas en América Latina: aproximaciones histórico-antropológicas	
Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras	27
<i>Lidia R. Nacuzzi y Carina P. Lucaioli</i>	
Fronteras en América Latina: reflexiones metodológicas	73
<i>Tito Carlos Machado de Oliveira</i>	
Etnicidad, historicidad y complejidad	95
Del Colonialismo al Indigenismo y al Estado pluricultural en México	
<i>Miguel Alberto Bartolomé</i>	

A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil	135
<i>Cristhian Teofilo da Silva y Patricia Lorenzoni</i>	
De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino	175
<i>Hugo Trincherero y Sebastián Valverde</i>	
El “negocio de la paz”: la política diplomática de Calfucurá durante la organización nacional (1862-1873)	223
<i>Ingrid de Jong</i>	
La conquista militar de los territorios y rutas mapuche transcorderas en el espacio Araucanía-Neuquén (1880-1890)	267
<i>Álvaro Bello Maldonado</i>	
Los autores	303

Presentación

*Hugo Trincherro¹, Luis Campos Muñoz² y
Sebastián Valverde³*

Una dirigente indígena de edad madura, de uno de los pueblos originarios más importantes del cono sur de la región, recuerda en la actualidad su paso por la escuela primaria en una ciudad del interior del país –de una de las zonas características por la presencia indígena–. Cuenta cómo en las aulas se enseñaba que los indígenas habían vivido “en el pasado” y que estaban “extintos”. Esta dirigente rememora también cómo le contaba a su abuela sobre estas enseñanzas en el ámbito escolar: “dicen que no existimos, que estamos muertos” (por cierto, en un contexto en que más del 70-80% de los niños eran indígenas). La abuela le decía “Ud. vaya a la escuela y aprenda... que eso le va servir”. Esta anécdota, contada hoy en foros y espacios públicos donde los pueblos originarios formulan sus reivindicaciones al conjunto de la sociedad, es paradigmática del recorrido de estos pueblos en

1 Doctor en Ciencias Antropológicas. Profesor titular regular del Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Principal del Conicet.

2 Doctor en Ciencias Antropológicas. Universidad Academia Humanismo Cristiano (Chile).

3 Doctor en Ciencias Antropológicas. Profesor del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Investigador Adjunto del Conicet.

las últimas décadas en la región y también revela lo sumamente paradójico de estos procesos.

Si hay un rasgo inherente a América Latina en las últimas décadas que permite caracterizarla en muy pocas palabras, son sus grandes y aceleradas transformaciones. Dentro de estos cambios, los pueblos indígenas ocupan un lugar sumamente protagónico, lo cual resulta sorprendente si lo comparamos con la situación de algunas décadas atrás. Es más sorprendente aún, si lo contrastamos con lo que imaginaban los ideólogos de los genocidios perpetrados en tantos lugares de la región en la época de la conformación de los Estados nacionales. O si tenemos en cuenta las perspectivas de los promotores de las políticas asimilacionistas e integracionistas acerca de cómo podría ser la América Latina de 1990, 1994 o 2005, por pensar en fechas arbitrarias y remotas por aquel entonces, emblemáticas de estos cambios hoy en día.

Sin duda la situación de los pueblos indígenas en la región es un tema de tal complejidad, multidimensionalidad y al mismo tiempo dinamismo, que cualquier recorte temático, temporal y espacial que se efectúe de la “cuestión indígena” despierta una sinfín de interrogantes, sobre los cuales es menester profundizar.

El propósito central de esta compilación es abordar la situación histórica y actual de los pueblos indígenas de América Latina, considerando las profundas transformaciones socioeconómicas, políticas y culturales que se vienen registrando en función de los procesos de transición contemporáneos.

Los trabajos aquí reunidos son el fruto del diálogo entre investigadores de diferentes países que se han ido reuniendo en diversos eventos académicos,⁴ o entre quienes existe

4 Un ejemplo es el VII Congreso Chileno de Antropología, efectuado en la ciudad de San Pedro de Atacama, Chile, del 25 al 29 de octubre de 2010. Otro ejemplo, es el X Congreso Argentino de Antro-

una relación y un intercambio profesional desde hace años. También se invitó a otros colegas, los cuales permitieron ampliar y enriquecer las perspectivas incluidas en esta obra. De allí que los diferentes aportes se caractericen por una gran pluralidad de perspectivas, de aproximaciones y tradiciones analítico-disciplinarias y de recortes geográficos y temporales. Así, esta obra reúne trabajos referidos a la Argentina, Brasil, Chile y México.

No obstante, todos los trabajos tienen como característica común ser el resultado de años de investigaciones –dada la destacada trayectoria de los diferentes autores– y a la vez contar con aproximaciones dinámicas, relacionales y permanentemente superadoras de los paradigmas en curso.

Este libro se divide en dos grandes apartados. El primero de ellos, titulado “Estados-Nación, fronteras y pueblos indígenas en América Latina: aproximaciones histórico-antropológicas” se refiere a los procesos de instauración de los Estados nacionales y de las “fronteras” interiores con el indio y jurídico-políticas entre los diversos países.

Las conceptualizaciones en torno a las “fronteras” son uno de los ejes con los cuales se inicia esta obra, abordada por diferentes investigadores en múltiples contextos.

Como parte de esta temática, se explora la constitución de los diferentes espacios de interacción entre los sectores coloniales y los grupos indígenas, atendiendo a las complejas dinámicas socioeconómicas y culturales que resultarán definitorias en la posterior constitución de la estatalidad y de la interacción con el “otro”. Esto incluye la elaboración efectuada desde los sectores hegemónicos de los indígenas como “bárbaros”, “belicosos” y “enemigos internos” y de los espacios que estos habitaban como el “desierto”, construcción simbólica –y a la vez sustento ideológico– que posibilitó

pología Social, realizado en Buenos Aires, del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2011.

la conquista y subordinación de estos grupos. Por último, otro tema abordado se centra en la manera en que las ideas positivistas difundidas por las disciplinas científicas del siglo XIX (con las particularidades propias de cada país) fueron decisivas en la construcción de las entidades jurídico-políticas conformadas por aquellos años, influyendo en el lugar que a los pueblos indígenas les correspondió en las mismas (lo que en muchos casos devino en su negación como tales).

La segunda sección, titulada “Etnicidades, fronteras y estatalidad en los procesos de transición contemporáneos” problematiza diferentes aspectos socioculturales, políticos y económicos de las transformaciones contemporáneas inherentes a los pueblos indígenas. Cabe señalar que todos los artículos incluidos en este segundo acápite poseen un fuerte componente histórico, de allí que las dos partes del libro se encuentren, de hecho, estrechamente relacionadas entre sí y representen una necesaria división a modo de ordenamiento del trabajo. Todos los capítulos –más allá de los diferentes abordajes, problemáticas y ámbitos regionales– poseen una lectura contextual y procesual, en la medida en que la génesis y las trayectorias históricas de los pueblos indígenas resultan trascendentales para dar cuenta de la situación contemporánea.

El aspecto central en el que se busca ahondar en este segundo conjunto de trabajos es la naturaleza sumamente contradictoria y paradójica que asume la cuestión indígena en la región en el contexto actual. Por un lado –desde ya atendiendo a las grandes diferencias regionales y locales– se da una creciente presencia y reconocimiento social de estos pueblos, lo que explica otro de los aspectos fundamentales: su constitución como “sujetos sociales y políticos” y “de derecho”, al tiempo que se tornan destinatarios de diversas políticas públicas y programas de desarrollo. Por ello, uno de los tópicos abordados en los diferentes trabajos lo constituye la

interrelación de los pueblos indígenas con el Estado y las territorialidades en el marco de los derechos específicos de los mismos, así como las múltiples implicancias, complejidades y paradojas de dichas políticas y programas.

Pero, por otro lado, se da la persistencia –y en muchos casos profundización– de las situaciones de desigualdad, así como se verifican diversos efectos perjudiciales en los territorios tradicionales en que se asientan los pueblos indígenas. En este sentido, resulta un aspecto central la expansión de diversas actividades económicas y la forma en que estas vienen afectando profunda y heterogéneamente a los pueblos originarios. Por ello, también parte de estas dinámicas está asociada a los crecientes niveles de conflictividad, al reforzamiento y la cohesión de su identidad étnica, planteando una serie de derechos territoriales, históricos, culturales, lingüísticos, de salud intercultural, etc. Esto incluye las demandas por el acceso, posesión y propiedad de los recursos naturales y la relación capital-trabajo inherente a diferentes actividades económicas, de cuyas tramas son parte los pueblos indígenas. Estas son analizadas para diferentes casos en la región, como es el caso del norte argentino en relación a la actividad hidrocarbúrica, o la explotación forestal en Chile.

Una vez efectuada esta exposición de los diversos núcleos que componen esta obra, realizamos, a continuación, una presentación de cada uno de los artículos que la integran.

Desde enfoques disciplinares diferentes, los dos primeros trabajos refieren a la problemática de las “fronteras”. Constituyen un marco de referencia en la vinculación de este concepto con la cuestión indígena, atendiendo a la complejidad, multidimensionalidad y a la vez especificidad –en función de las particularidades de cada contexto– de dicha noción.

El primero de ellos, autoría de Lidia R. Nacuzzi y Carina P. Lucaioli, se concentra en la conformación de las fronteras

del actual territorio argentino durante el período colonial, entendiéndolas como los espacios de interacción entre los sectores hispanocriollos y los grupos indígenas. Las autoras remarcan el carácter polisémico y dinámico de la frontera, lo cual imposibilitaría efectuar una definición que sirva como modelo de análisis para todos los casos. Por ello, se proponen como objetivo examinar –más allá de las diferencias y los casos específicos– cuáles han sido los aspectos resaltados o compartidos por la mayoría de estas definiciones, que permiten un recorte transversal del concepto.

El segundo trabajo referido a esta temática, elaborado por Tito Carlos Machado de Oliveira, se propone dar cuenta del papel que juegan las fronteras en el espacio latinoamericano en los tiempos de la denominada “mundialización” y de la ampliación de los acuerdos regionales. El autor desarrolla una reflexión a partir de la orientación conceptual del espacio geográfico y de la categoría de “territorio”, al tiempo que propone una tipología de las relaciones fronterizas, a partir de un distanciamiento crítico en relación a las tesis que postulan el “fin de las fronteras nacionales”.

Seguidamente, se introducen tres trabajos que problematizan las ideas difundidas por las disciplinas científicas del siglo XIX –principalmente el positivismo– y analizan cómo han conformado cierta elaboración acerca de los pueblos originarios en América Latina, lo cual ha sido decisivo en la definición y categorización de dichos grupos en cada ámbito local y regional. Entendemos que esta lectura procesual resulta imprescindible a la hora de dar cuenta de la caracterización actual de los diversos pueblos. A la vez, esto posibilita visualizar las continuidades y discontinuidades entre los diferentes países (como México, Brasil y la Argentina).

El aporte de Miguel Alberto Bartolomé repasa los diferentes períodos de la configuración estatal del territorio que en la actualidad conforma la nación mexicana, destacando los

“hitos” más sobresalientes: la invasión europea, la Conquista y la Colonización, la Independencia y, más cerca en el tiempo, la Revolución, siendo estos los momentos a través de los cuales la historiografía del Estado se relata a sí misma. Luego el autor efectúa un paneo por las diferentes etapas del indigenismo –central en el caso mexicano– como política de integración y asimilación hacia los pueblos indígenas, hasta llegar a las últimas décadas, cuando se empiezan a plasmar críticas a diversos conceptos otrora hegemónicos. Este es el caso de la alternativa teórica y política que representa el denominado “indigenismo de participación”, que recoge algunas propuestas del incipiente “pluralismo cultural” de la época. Bartolomé analiza también la conformación (más cercana en el tiempo) de los movimientos indígenas, que va a implicar una profunda “crítica civilizatoria” sobre la sociedad dominante. Así, el texto no solo brinda una secuencia para el caso mexicano, sino que explicita la manera en que este país, dada su centralidad en cuanto a la cuestión indígena en América Latina, ha influenciado en muchas de las políticas oficiales y en las respuestas alternativas en otros puntos de la región.

El artículo de Cristhian Teofilo da Silva y Patricia Lorenzoni aborda, para Brasil, la relación entre las categorías atribuidas a los pueblos indígenas de *isolados* (“aislados”), *em vias de integração* e *integrados* y las ideas positivistas que han sido nodales en la construcción de dicho Estado-Nación. Desarrollan dos casos como ejemplos del significado dado a estas definiciones: los avá-canoeiro y los tapuio en Brasil central. El objetivo es vincular las ideas positivistas con la estructuración de ciertas leyes, acciones y prácticas en la política indígena contemporánea.

Finalmente, el trabajo de Hugo Trincherero y Sebastián Valverde posibilita visualizar importantes diferencias entre los casos precedentes y el de la Argentina, ya que el sometimiento y la presunta “desaparición” del indígena se constituyeron

en la impronta fundamental de dichas ideas y, a la vez, se conformaron como el relato “fundacional” de la estatalidad, tanto en el denominado “período formativo” del Estado-Nación, como en otros períodos de la construcción nacional. Los autores retoman la comparación entre la centralidad que ha ocupado el discurso de exaltación de la guerra –y el presunto exterminio del indígena– como elemento central de la modernidad argentina, y la “paradoja” de la emergencia en las últimas décadas de los pueblos indígenas como sujetos sociales y políticos, con la consiguiente impugnación de dicho “relato oficial”, fundacional del Estado-Nación.

Esta primera sección –referida a la conformación de la estatalidad y de las fronteras con los pueblos indígenas– se completa con dos trabajos que dan cuenta de las estrategias desarrolladas por parte de los gobiernos coloniales y republicanos basadas en la incorporación subordinada de los pueblos indígenas a la estructura jurídico-política y al sistema económico hegemónico. También, lejos de concebir estas dinámicas como unidireccionales, se visualizan las estrategias desarrolladas por diversos grupos indígenas y caciques en dicho contexto.

El trabajo de Ingrid de Jong refiere a las trayectorias diplomáticas de los grupos indígenas denominados “salineros” (en la actual provincia de Buenos Aires, Argentina) durante las décadas previas a la expansión estatal sobre dichos territorios indígenas. La autora se propone reconstruir la trama de las negociaciones encaradas por el cacique Calfucurá –líder de esta agrupación indígena– entre 1861, año en que se inician las negociaciones de paz con el Estado de Buenos Aires, y 1873 (año del fallecimiento de este dirigente). De Jong se centra en el rol que jugó esta figura en el desarrollo de estas relaciones diplomáticas y en el impacto que el “negocio de la paz” tuvo sobre las alianzas políticas y económicas de esta población.

Por su parte, Álvaro Bello aborda un período escasamente estudiado por la historiografía y la antropología referido a la ocupación militar arauco-pampeana de fines del siglo XIX: el momento inmediatamente posterior a la incorporación de los territorios indígenas de Araucanía y las Pampas por parte de los ejércitos nacionales de Chile y la Argentina entre los años 1880 y 1890. El eje del trabajo, consiste en dar cuenta de las transformaciones del espacio y de la territorialidad mapuche en el área transcorderana de Araucanía-Neuquén, en este contexto sumamente particular de formación, difusión y consolidación del Estado-Nación.

Así, finaliza la primera parte de esta compilación, iniciándose, a continuación la segunda sección –que por su extensión se ofrece en un volumen por separado– con el trabajo de Liliana Tamagno, quien define lo que considera como un nuevo “parto para la Antropología” en relación a las políticas indigenistas actuales que signan el contexto argentino, en particular, y latinoamericano, en general. En especial, se consideran los conflictos reiterados y las violencias que emergen en momentos en que, paradójicamente, se avizoran respuestas por parte de las políticas públicas frente a las demandas históricas de los pueblos indígenas. Por eso el texto aborda, asimismo, no solo el rol de esta disciplina, sino también los límites que encuentra la efectivización de los derechos de los pueblos indígenas y su reconocimiento, en una estructura social signada por grados crecientes de explotación, concentración de capital y de poder.

Otro de los aportes referidos a las políticas públicas en relación a los pueblos indígenas es el de Héctor Vázquez y María Susana Azcona, quienes reflexionan críticamente acerca de las problemáticas teóricas y prácticas emergentes del denominado “abordaje intercultural” en el proceso de salud, enfermedad y atención de los pueblos originarios de la Argentina, así como en las dificultades en su implementación.

Los autores consideran que dicha estrategia debe articularse interdisciplinariamente y, a la vez, incorporando la concepción de salud/enfermedad/curación inherente al acervo cultural indígena con el que se interactúa a través del diálogo intercultural. Sostienen, además, que la implementación integral de la interculturalidad en salud debe entroncarse en una concepción más amplia, estrechamente vinculada a la llamada “Educación Intercultural Bilingüe”.

El siguiente texto de este acápite, cuya autoría pertenece a Alicia Barabas, se focaliza en un aspecto nodal y de gran relevancia en función de las demandas contemporáneas de los pueblos indígenas: el territorio. De allí que también este ensayo constituya un insumo para investigaciones en relación a esta temática en la región, como las que se adjuntan en esta obra.

La autora se propone retomar y ahondar, a partir de nueva información, la problemática del derecho al propio territorio, dentro del marco de los prerrogativas de los pueblos originarios, haciendo un breve recorrido por las legislaciones internacionales, la legislación nacional mexicana en general y la del estado de Oaxaca en particular. Complementariamente, presenta una aproximación al concepto de territorio, a los conocimientos y usos del mismo, que son patrimonio de los pueblos indígenas para luego poner en evidencia, los procesos históricos y actuales de fragmentación implementados por el Estado, en detrimento de las concepciones holísticas de estos pueblos y de sus derechos territoriales.

En directa relación con esta última presentación, Sebastián Carenzo y Florencia Trentini abordan una temática de creciente actualidad y relevancia: la relación entre los pueblos indígenas y la conservación de la naturaleza en las áreas protegidas (APs). En contraste con el manejo tradicional de parques y reservas naturales que excluía la presencia humana (en pos de la “conservación”), las “poblaciones locales”

han comenzado a formar parte de las estrategias de manejo, uso y control de los recursos localizados dentro de las APs. De hecho, los modelos contemporáneos de manejo de las APs se caracterizan por valorizar atributos de estos espacios que van más allá de lo estrictamente biológico y ecosistémico, integrando aspectos culturales, sociales y económicos y a la vez buscando “recuperar” y “poner en valor” los conocimientos y saberes de las poblaciones en el marco de modelos de “gestión compartida” o “comanejo” de dichas áreas. Así, en los llamados “programas de doble conservación”, la preservación de la biodiversidad pasa a considerarse como una tarea concurrente e interdependiente del rescate y resguardo de la diversidad cultural presente en los territorios comprendidos por las APs. Pero, a la vez, los autores remarcan que la implementación de este programa en América Latina no solo adquirió relevancia en el campo de la conservación de la naturaleza, sino que también tuvo expresión en las demandas político-jurídicas de los pueblos indígenas y en la receptividad de sus reclamos en relación con las nociones de “preexistencia”, “ocupación ancestral”, etc. A lo largo de este capítulo, Carenzo y Trentini abordan dos casos para la Argentina donde esta superposición entre los derechos y demandas indígenas y la conservación resulta en algún sentido problemática y deviene en renovadas situaciones de conflictividad. Específicamente, analizan disputas en torno a la recategorización y rezonificación de espacios pertenecientes a la Reserva Provincial Pizarro (en la provincia de Salta en el noroeste argentino) y el Parque Nacional Nahuel Huapi (provincias del Neuquén y de Río Negro, en Norpatagonia) en las cuales la presencia de población indígena –wichí y mapuche respectivamente– ha sido esgrimida como uno de los argumentos centrales, tanto para alentar como para impugnar la ya mencionada recategorización y rezonificación de estos espacios.

El siguiente artículo de José Pimenta es uno de los que explora la problemática territorial de los Pueblos Indígenas en el contexto actual de expansión de la frontera agraria y de diversas explotaciones en sus áreas de asentamiento, y a la vez de reconocimiento de derechos (sociales, políticos y jurídicos) y crecientes procesos de reetnización y movilización asociados a dicha adscripción. Analiza la historia de los grupos del estado de Acre –en el extremo sudoeste de la Amazonía brasilera, en la frontera con Bolivia y Perú– frente a las políticas gubernamentales de desarrollo que impactan a la región desde la década de 1970, cuando esta zona se convirtió en una prioridad del régimen militar (1964-1985), lo cual intensificó su colonización. Esto condujo a encarnizados conflictos territoriales y a la organización progresiva del movimiento indígena, que se alió (en especial en las décadas de los 80 y 90) al movimiento ambientalista y al de los “siringueros”. Dichas alianzas interétnicas, si bien no son una exclusividad regional, fueron particularmente eficientes en Acre, donde posibilitaron importantes conquistas territoriales e influenciaron en la política oficial del Gobierno regional.

El siguiente trabajo de Stephen Grand Baines da cuenta también de la situación de los pueblos indígenas en un contexto de fronteras político-jurídicas entre diferentes países, en este caso entre Brasil y Guyana. A partir de la década de 1970 se ha dado, acorde con procesos asimilables al conjunto de la región, un movimiento de reafirmación étnica y movilización indígena de los grupos makuxi y wapichana. El trabajo se centra en las memorias narrativas de estos pueblos, asociadas a los procesos de revitalización de la identidad y de lucha actuales. Aborda el autor, las interfaces de estas identidades indígenas con las nacionales (“brasileira” y “guianense”), atendiendo a la consolidación de las fronteras a partir de 1904.

Otro de los artículos que problematiza en relación a los pueblos indígenas en situaciones de frontera, es el de Ana

Padawer, referido al pueblo mbyà guaraní, asentado en la localidad de San Ignacio, en el sudoeste de la provincia de Misiones. La autora plantea la situación dual de esta población –como tantas otras en contextos comparables– por cuya localización fronteriza puede ser caracterizada como una “ciudadanía transnacional”, ya que las familias suelen trasladarse permanentemente en la actualidad a través de las fronteras argentina, brasileña y paraguaya. Pero a la vez, la situación de los mbyà está vinculada con realidades y normativas nacionales en cada país que le otorgan una particularidad en su relación con el Estado. De hecho en el caso de la Argentina, los últimos años han implicado una ampliación en el reconocimiento estatal de derechos tanto territoriales como educativos. Sin embargo, pese a estos avances normativos, la población mbyà continúa sufriendo los efectos de la expansión colonizadora estatal y privada iniciada a principios de siglo XX, y protagonizando reclamos territoriales, los que adquieren distinto grado de visibilidad pública.

Por su lado, Luis Campos Muñoz, desarrolla las dinámicas de reemergencia étnica como parte de un proceso de reconocimiento por parte de las sociedades nacionales y civiles en las que los pueblos originarios participan cotidianamente. Aborda cómo los pueblos indígenas que se encuentran inmersos en procesos etnogenéticos deben luchar en una complicada arena ideológica para convencer a diferentes actores de su pertenencia indígena. El autor analiza tanto la resistencia del mundo académico como el apoyo que reciben de diferentes organizaciones y miembros de la sociedad civil y cómo –en definitiva– estos procesos de reafirmación identitaria son evaluados, negados o aceptados.

Luego Claudio Espinoza Araya aborda para Tirúa, una pequeña comuna del centro-sur de Chile (en la región del Bío Bío), el entramado político municipal que se ha visto profundamente modificado a partir de la década de 1990,

como resultado de la participación electoral de diferentes organizaciones y dirigentes mapuche y del desarrollo de gobiernos municipales –encabezados siempre por un mismo dirigente– basados en los principios ideológicos de los movimientos indígenas recientes. A través de este caso, el autor evidencia la tendencia de los pueblos indígenas latinoamericanos a gobernar crecientemente niveles del Estado a nivel local, pero también pone de manifiesto ciertas particularidades de esta localidad en relación al movimiento mapuche.

Posteriormente, diversos trabajos, examinan estos crecientes procesos de emergencia o reactualización identitaria, estableciendo una fuerte vinculación con las coyunturas de expansión de frentes productivos y/o redefiniciones en la relación capital-trabajo.

Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich problematizan la modalidad que adopta esta última relación en unidades domésticas del pueblo indígena mapuche asentadas en la región norpatagónica argentina. Profundizan en los mecanismos de subordinación que tuvieron lugar a partir del sometimiento militar de estos grupos hacia fines del siglo XIX, lo que devino en su inclusión en el sistema capitalista en expansión. En segundo término, visualizan la forma en que los pobladores indígenas procuran modificar esta posición de subalternidad étnica y económica en un sistema interétnico que genera desigualdad social. Así, los mapuche participan de un proceso por demás dinámico que, en el presente, refleja su experiencia como grupo, y a la vez se va transformando paulatinamente, reproduciendo diversos aspectos culturales que actúan como una defensa de la identidad ante los embates de las políticas y las prácticas discriminatorias y asimilacionistas.

En complementariedad con este último trabajo, Alejandra Pérez analiza para la misma región, y también en relación al pueblo indígena mapuche, las políticas implementadas hacia

este en los territorios cordilleranos de las provincias del Neuquén y Río Negro (de gran atractivo paisajístico) en los cuales se conformó el Parque Nacional Nahuel Huapi en 1934. La autora aborda (hasta 1970) la manera en que las elites del poder político y económico que se conformaron localmente –en conjunción con las reglamentaciones de la Administración de Parques Nacionales (APN)– operaron como intermediarias entre los diferentes niveles administrativos, subordinando a la vez a los “pobladores”, a una supuesta “racionalidad” económica (que en los hechos reforzó su rol de elite). Pero, a la vez, estos mecanismos han funcionado como dispositivos de “invisibilización” de la población originaria en la historia local. Sin embargo, al realizar una recopilación y sistematización documental en archivos y poner este material “en diálogo” con la “memoria de los abuelos”, es factible reconstruir “la otra cara” de la región, la de los pobladores confinados al ámbito rural, estigmatizados y negados durante más de un siglo. Lo dicho resulta de particular relevancia en un contexto como el reciente, de reemergencia étnica y de diversas “vueltas al territorio” de muchas de estas familias indígenas.

Por su parte, María Fernanda Hughes analiza el proceso de reestructuración de la producción forestal en Chile –uno de los sectores fundamentales para la economía nacional–. Se visualizan los profundos efectos que han tenido en las poblaciones (aumento del desempleo, de la desigualdad y de la pobreza) como así también en los recursos naturales, las transformaciones implementadas a partir del golpe de Estado (1973). A partir de ese momento, este país se convirtió en el primer ensayo de reestructuración económica en América Latina, conocida como “neoliberalismo”. Por un lado, Hughes analiza una de las formas que la gestión neoliberal ha aplicado al trabajo, como es la “subcontratación” o “tercerización”. Sin embargo, remarca cómo, a pesar de los diversos obstáculos objetivos y subjetivos para su organización, una

parte de los trabajadores así enmarcados ha logrado sindicalizarse haciendo visible la conflictividad inherente al modelo neoliberal del cual el caso chileno ha sido presentado como su experiencia “más exitosa”. Por otro lado, el artículo plantea cómo la expansión de las empresas forestales ha profundizado los conflictos con las comunidades indígenas del pueblo mapuche, no solo porque avanzan sobre sus territorios sino por los graves impactos ambientales, culturales y sociales.

En una línea comparable, pero para el caso del norte argentino, Ivanna Petz y Mariana Schmidt abordan el análisis de los distintos momentos que van a estructurar las condiciones actuales del norte de la provincia de Salta como una de las regiones de frontera de la Argentina. Para ello, establecen tres grandes períodos. El primero (1880-1930), en el que el proceso de construcción del Estado-Nación en el área de frontera se fue estructurando a partir de la apropiación de los recursos naturales y el control de la mano de obra indígena y campesina. Una segunda etapa (1930-1976) que está dada por la consolidación de una estructura productiva regional y la creación de las condiciones para la explotación de los recursos naturales y la actividad extractiva en general. Por último, un tercero, que se caracteriza por los procesos de desestructuración-reestructuración económica (operados a partir de la segunda mitad de los 70) y que fueron profundizados en la década de 1990, con renovadas dinámicas de obtención de plusganancias a partir de la inversión de capital extractivo, fundamentalmente basadas en la explotación hidrocarburífera y agraria, y acompañadas por inversiones en infraestructura. Para cumplimentar este propósito, las autoras retoman la categoría de “formación social de fronteras” como la define Trinchero (2000),⁵ que

5 Trinchero, Héctor Hugo (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El chaco Central*. Buenos Aires, EUdeBA.

implica procesos de expansión en el marco de la formación de los Estados nacionales y que vincula espacios caracterizados por dinámicas productivas y reproductivas diversas. Esta noción pretende capturar tal proceso conectivo (y contradictorio) de espacios heterogéneos, donde se desarrollan particulares relaciones de producción capitalista, las cuales se vinculan de forma específica –en cada momento histórico– con la construcción de la estatalidad (Trincheró, 2000).

Por último, Valeria Iñigo Carrera problematiza en torno a las acciones de reivindicación y demandas de carácter público de la comunidad del pueblo qom (toba) de Potae Napocna Navogoh (en el Departamento Pilcomayo, provincia de Formosa, en el nordeste de la Argentina). La autora se centra en el entramado de relaciones (históricas, estructurales, coyunturales, institucionales, etc.) que intervienen en tales trayectorias reivindicativas. Frente a las restricciones en sus posibilidades de reproducción como trabajadores asalariados y pequeños productores de mercancías agrarias, su movilización y conflictividad se entreteje no solo con los agentes privados sino también con el Estado provincial, frente a sus políticas de desarrollo y territoriales que procuran la incorporación de diversas áreas a la producción agroindustrial. Esto, según señala Iñigo Carrera, viene impactando de forma inmediata, directa y negativa sobre la población indígena.

Así, se completa esta compilación, que seguramente contribuirá al debate sobre la compleja, cambiante y sumamente paradójica situación de los pueblos indígenas en la región. Procuramos establecer una relación entre el proceso histórico de conformación de los Estados-Nación y las “fronteras” con el indio, y las dinámicas más recientes, lo que implica tener en cuenta continuidades históricas y determinaciones, pero también rupturas y reconfiguraciones como las políticas públicas, la expansión de frentes expansivos económicos en los territorios ancestrales y la emergencia y demandas de nuevos sujetos

sociales sobre la base de dichas identidades ancestrales (profundamente redefinidas en este contexto). Por ello aspiramos a que esta obra tenga la recepción merecida, no exclusivamente en el ámbito académico, sino también entre los integrantes de los propios pueblos indígenas, deseando que contribuya a revertir la crítica situación socioeconómica y la persistencia –a pesar de los grandes avances en materia de reconocimiento– de renovadas situaciones de racismo y neocolonialismo.

**Parte I:
Estados-Nación y Fronteras y pueblos
indígenas en América Latina:
aproximaciones histórico-antropológicas**

Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras

Lidia R. Nacuzzi y Carina P. Lucaioli

El concepto de frontera es tan variable como inasible por la multiplicidad de casos a los que ha sido aplicado.¹ Se ha hablado de fronteras para referir a las barreras geográficas y fisiográficas, a las características regionales y de hábitat, al desarrollo económico, a la política internacional y regional, al escenario en el que se desenvuelven las relaciones interétnicas e, incluso, a las fronteras identitarias. Al confrontarse con situaciones tan disímiles a lo largo del tiempo y del espacio –asumiendo el riesgo empírico de las categorías en acción, como lo entiende Sahlins (1996)–, el concepto de frontera ha sufrido un constante reajuste de sus contenidos desencadenando procesos de resignificación. Los investigadores sociales, en el afán de dar cuenta de los múltiples contextos y coyunturas históricas a los que pretendemos aplicar esta categoría, insistimos en la reade cuación situacional de sus sentidos. Cuando hablamos de frontera podemos referirnos a ella como concepto instrumental del marco teórico, como perspectiva metodológica

1 Conicet/UBA-Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Etnohistoria. Este trabajo se inscribe en los proyectos de investigación PIP Conicet 0026 y UBACyT F215.

–para enmarcar nuestras investigaciones en los llamados estudios de frontera– o como áreas territoriales, aquellos espacios transicionales en donde se desenvuelve la interacción entre sociedades que se reconocen diferentes. Así, la categoría de frontera y sus posibilidades explicativas han nutrido buena parte de los estudios realizados bajo la óptica de la historia y la antropología.²

Aquí nos referiremos únicamente a las fronteras del actual territorio argentino durante el período colonial, entendiéndolas como los espacios de interacción entre los sectores hispanocriollos y los grupos nativos, cuyos límites geográficos y culturales –difusos, múltiples y dinámicos– se definían a través del contacto, la negociación interétnica y los mestizajes. Aun teniendo en cuenta este recorte, se trata de un término tan polisémico y dinámico que escapa a cualquier intento de generar una definición holística que sirva como modelo de análisis para todos los casos posibles. La proliferación de definiciones tiene que ver con la multiplicidad de situaciones de frontera estudiadas en diversas regiones y períodos. Cada caso requiere adaptaciones, salvedades y ajustes conceptuales para dar cuenta de las coyunturas particulares en las que se desenvuelven los procesos de contacto en las fronteras.

Una revisión del concepto de frontera tal como fue formulado para distintas regiones del mundo desde la historia y la antropología excede los objetivos de este capítulo. En cambio, proponemos analizar –más allá de las diferencias y

2 Nos referimos a la producción académica inspirada en la perspectiva de estudios de frontera que inició un trabajo de Frederick J. Turner (1990 [1893]) para la frontera de Estados Unidos y que fue retomada con diversos enfoques y críticas en diferentes áreas. En términos comparativos podemos mencionar los trabajos de Bolton (1990 [1917]), White (1991), Weber (1990, 1998), Langer y Jackson (1995) y Langer (2003). Para las regiones más cercanas a nuestro espacio de estudio: Pinto Rodríguez (1996), Lázaro Ávila (1999, 2002), Nacuzzi (1998), Mayo (1999), Trincheró (2000), Ratto (2001), Quijada (2002), Boccara (2003, 2005), Villar y Jiménez (2003), Roulet (2006), de Jong (2007, 2011), entre otros.

los casos específicos— cuáles fueron los principales ítems resaltados o compartidos por la mayoría de esas definiciones y que permiten un recorte transversal del concepto. Teniendo en cuenta estos lineamientos, podemos señalar que, en sus aspectos más o menos compartidos, las definiciones de frontera nos hablan —o han hablado— de: a) espacios lejanos, marginales y diferenciados de otros ámbitos ocupados colonialmente y que no están incorporados al dominio político de la potencia en cuestión; b) “tierras libres” o “regiones inhabitadas”, en una tendencia reiterada por negar la presencia de poblaciones nativas; c) relaciones interétnicas, mestizajes, intercambios simbólicos, complementariedad y competencia por los recursos; y d) instituciones pensadas para el control de los espacios de frontera como los fuertes y las reducciones y las estrategias de reconocimiento, ocupación y defensa del territorio.

Como veremos, es posible identificar en los trabajos académicos una cierta relación entre los aspectos resaltados para los estudios de la frontera y los paradigmas conceptuales de cada contexto de producción. La literatura más antigua tiende a ponderar los aspectos señalados en los primeros dos ítems —más ligados a la literalidad de los documentos— mientras que, a medida que nos acercamos al presente, reconocemos un mayor énfasis en el estudio de los procesos de colonización, en la aplicación de diversos dispositivos de dominación y en la interacción como un objeto de estudio en sí mismo. De todos modos, creemos que para reflexionar sobre la aplicación del concepto de frontera para nuestros espacios de interacción colonial es preciso considerar el estudio de todos ellos. Nuestra propuesta consiste en explorar estos cuatro ejes analíticos en diversas situaciones de contacto con los indios insumisos del extremo sur americano, ya sea a través de las fuentes como también considerando el tratamiento que de algunos de ellos han realizado otros investigadores.

Comenzaremos con una breve presentación sobre cómo se conformaron las fronteras del Chaco y la Pampa-Patagonia y, luego, pasaremos a abordar cada uno de los ejes propuestos.

Los territorios de frontera en clave histórica

En el sur del continente americano, el avance colonizador tuvo un ritmo particular en cada región y, dependiendo de las jurisdicciones, la presencia hispana resultó apun-talada por la fundación de diversas ciudades. En el norte, se emplazaron Santiago del Estero (1553), Tucumán (1565), Córdoba (1573), Salta (1582), Jujuy (1593); en el oeste, San-tiago de Chile (1541), Mendoza (1561-1562) y San Juan (1562). En el litoral, el fracaso de la primera fundación de Buenos Aires (1536) contribuyó al crecimiento demográfico y la consolidación administrativa de Asunción (1541) y el establecimiento de ciudades fue más tardío respecto de las otras regiones mencionadas: Santa Fe (1573), Buenos Aires (1580), Corrientes (1588) (Fradkin y Garavaglia, 2009). Estas ciudades, en sus inicios, pueden ser consideradas como enclaves³ que contribuyeron a conformar los espacios fron-terizos. Desde ellas hubo intercambios de bienes y servicios con los grupos indígenas locales y, a la vez, los funcionarios intentaron formalizar estos encuentros con la imposición de reducciones y encomiendas en sus áreas de influencia. Mien-tras algunos grupos nativos se acercaron y convivieron más estrechamente con los hispanocriollos, otros se mantuvieron alejados de las fronteras y de las instituciones pensadas para su control, aunque también interactuaron con la colonia a

3 Hemos denominado “enclaves fronterizos” a los asentamientos coloniales –ciudades, misiones y fuertes– que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados de los centros administrativos (Nacuzzi, 2010).

través de intercambios pacíficos y de encuentros violentos. Con fines analíticos podríamos diferenciar, por un lado, las diversas experiencias de los grupos sedentarios que fueron incorporados tempranamente como tributarios y mano de obra –y que generaron formas específicas de relacionarse con el mundo colonial (Palomeque, 2000)– y, por otro, las relaciones de contacto entabladas por los grupos nómades cazadores recolectores que se mantuvieron autónomos del dominio colonial hasta fines del XIX.

Fue recién hacia fines del siglo XVII que, en el Chaco y la Pampa, los funcionarios españoles y criollos y las poblaciones nativas nómades entablaron relaciones más asiduas –aunque fuertemente marcadas por enfrentamientos y conflictos bélicos– que se expresaron bajo la forma de los malones indígenas y de las expediciones punitivas hispano-criollas. Estas experiencias, vivenciadas simultáneamente en distintos espacios de frontera, se vieron acompañadas por la implementación de nuevos dispositivos de control colonial, como fueron los fuertes y las misiones.

En el amplio territorio chaqueño, las ciudades de Jujuy, Salta y Tucumán conformaron la frontera occidental que, hasta principios del siglo XVIII, estuvo defendida de las poblaciones indígenas solo por un frente de estancias ganaderas y dos fuertes, El Pongo y El Rosario. En ese momento, se iniciaron entradas militares⁴ que buscaban diezmar a las poblaciones indígenas o reducirlas en pueblos. Tales acciones lograron “pacificar” esa frontera, relocalizando en misiones a los grupos lules y vilelas y creando nuevos fuertes⁵ y, a la

4 A principios del siglo XVIII el gobernador del Tucumán convocó a varias ciudades linderas al Chaco, como Santa Fe, Asunción y Corrientes para que, de manera conjunta y con fondos propios, realizaran una entrada militar con el objetivo de cercar a los grupos nómades que las asediaban. Sin embargo, en 1710 solo se hizo efectiva la marcha desde Tucumán (Lucaoli, 2010).

5 San Esteban de Balbuena, San José y Santa Ana; también se produjo el traslado de El Pongo al río del Valle y el de El Rosario al paraje de Ledesma, corriendo la línea de frontera hacia el este (Vitar, 1997).

vez, provocaron el desplazamiento de los grupos indígenas insumisos –como los mocovíes– hacia la región más austral y el litoral del Chaco. En esos espacios, se sumaron a los grupos abipones que ya se encontraban en los alrededores de la ciudad de Santa Fe. Desde esa ciudad, en la década de 1720, se realizaron nuevas entradas punitivas hacia territorio indígena (Damianovich, 1992) y se establecieron puestos de guardia en los parajes de Rincón, Rosario, Pergamino, Carcarañá, Arroyos, Paraná y Coronda (Cervera, 1981; Damianovich, 1987-1991; Alemán, 1994). En 1733 se iniciaron las negociaciones con los jesuitas para instalar una primera reducción para grupos nómades, lo que se concretó recién en 1743 con la fundación de San Javier de indios mocovíes en las cercanías de Santa Fe. Esto significó la consolidación de la presencia religiosa en las políticas de control de las fronteras e inauguró una serie de fundaciones de pueblos pensados para controlar, convertir y civilizar a los grupos indígenas insumisos, tanto en el Chaco como en la frontera sur de Buenos Aires.

Como resultado de esta propuesta misional, en las márgenes del río Salado de Buenos Aires se fundaron las reducciones jesuitas de Nuestra Señora de la Concepción de los Pampas (1740), Nuestra Señora del Pilar para indios serranos (1746) y Nuestra Señora de los Desamparados para grupos tehuelches (1750). En la margen occidental del Paraná se emplazaron los pueblos de San Jerónimo (1748) y San Fernando (1750) ambos para grupos abipones. En 1749, Santiago del Estero también fundó para estos grupos la reducción de Concepción, cuyo emplazamiento definitivo –varios años después– se localizó en las orillas del río Dulce, en la jurisdicción de aquella ciudad.⁶ Todas ellas estaban a cargo de

6 Recién en 1763 se agregó la reducción de Santo Rosario o Timbó para abipones, cerca de Asunción y, en 1764, se fundó San Pedro para los mocovíes, en las cercanías de la ciudad de Santa Fe (Nacuzzi *et al.*, 2008).

la Compañía de Jesús, orden religiosa con fuerte presencia misional entre los grupos guaraníes de la zona del Guayrá, lindera a las colonias de dominio portugués. Casi de inmediato, este tipo de iniciativas decreció en estas fronteras, probablemente por las dificultades económicas que implicaba su manutención, la reticencia de los grupos indígenas a establecerse en ellas de manera permanente y los dudosos avances en cuanto a la educación civil y religiosa de sus aleatorios habitantes.

En la década de 1770 se renovó la política ofensiva de las autoridades coloniales: en el Chaco se sucedieron algunas expediciones para explorar y “pacificar a los grupos indígenas rebeldes”; en la frontera sur, se crearon fortines en las cercanías del río Salado (Nacuzzi *et al.*, 2008) y se dio inicio a la exploración de la costa patagónica. Asimismo, en esta década comenzaron a gestarse las primeras relaciones diplomáticas centradas en la firma de tratados y pactos de paz entre funcionarios coloniales y algunos caciques indígenas, los cuales abrieron camino a nuevas formas de relacionamiento basadas en el diálogo y la negociación. Para el siglo XVIII, entonces, se había establecido una particular situación de contacto entre distintos grupos étnicos y –en las diversas áreas geográficas– se intensificaron las relaciones sociales, políticas y económicas entre los actores involucrados, siempre en una situación precaria que oscilaba entre el enfrentamiento armado, el intercambio de bienes y servicios y el diálogo diplomático. A través de esta interacción, se fueron delineando espacios particulares, las denominadas fronteras, en los cuales tales interrelaciones ocurrieron más intensa y regularmente, definiendo las características históricas de cada coyuntura.

En la Pampa, la frontera se había establecido en el río Salado en 1659 (Bechis, 2008), funcionando como límite durante décadas. Recién hacia fines del siglo XVIII un

conjunto de fortines –en las actuales localidades de Areco, Monte, Navarro, Lobos, Rojas y Chascomús– contribuyó a presentar la línea del Salado como un espacio de frontera más estable, aunque el mismo permanecía poco protegido en cuanto al número de asentamientos defensivos, era muy extenso y estaba completamente expuesto hacia las zonas no controladas por el Estado colonial.⁷ Bajo estas condiciones, los grupos indígenas mantuvieron su soberanía hasta bien entrado el siglo XIX. Para el caso del Chaco, sus particularidades geográficas y geopolíticas contribuyeron, desde los primeros emplazamientos coloniales del siglo XVI, a la definición de un espacio indígena cercado en sus márgenes por la presencia hispana, ya fuera bajo la forma de ciudades, fuertes o misiones. Para el siglo XVIII, es posible identificar al menos tres espacios de frontera –la del Chaco occidental, la del Chaco oriental y la santafesina–, caracterizados cada uno de ellos por los diversos grupos indígenas e hispanocriollos puestos en contacto, por el tipo de relaciones entabladas y, también, por los recursos y las políticas de control indígena gestionadas por cada una de las tres gobernaciones implicadas: la del Tucumán, la del Paraguay y la de Buenos Aires (Lucaïoli, 2010).

Perspectivas de análisis para las fronteras

Como expresamos, se puede hablar de fronteras desde distintas perspectivas: la del espacio lejano y peligroso, la del desierto o vacío de civilización, la de la interacción entre

7 Esta frontera fue moviéndose y avanzando lentamente hacia el sur y el oeste. Recién en las décadas de 1850 y 1860 se establecieron tres fortines en el centro y cinco en el sudoeste de la actual provincia de Buenos Aires, con lo que hubo una nueva línea de frontera que unía dos establecimientos previos: Fuerte Federación (actual Junín) y Fortaleza Protectora Argentina (actual Bahía Blanca), ambos de 1828 (Conquista, 1987).

los grupos indígenas y colonizadores y la de los dispositivos de control.

Las fronteras como espacios lejanos y peligrosos

A medida que se sucedieron las expediciones de reconocimiento y conquista del extremo sur americano las huestes españolas fueron emplazando pequeños poblados. En su mayoría comenzaron como precarios campamentos militares en donde se asentaba una parte de la comitiva exploratoria, a la espera del regreso de sus compañeros. Mientras unos continuaban la marcha en reconocimiento del espacio, otros comenzaban a tejer el débil equilibrio de las relaciones interétnicas con los grupos nativos de la zona, ya fuera para la obtención de alimentos, ya para conseguir ayuda militar o defensiva. La alianza, o al menos el no enfrentamiento, fue condición para que en aquellos sitios en particular pudieran asentarse y perdurar esos enclaves de colonización. Como hemos mencionado, el siglo XVI estuvo acompañado de grandes avances en ese sentido y la Corona española logró emplazar un significativo número de ciudades en la zona aledaña al piedemonte andino, en las márgenes de los ríos Salado del norte y del complejo fluvial Paraná-Paraguay. La delimitación de sus jurisdicciones permitió percibir un espacio ajeno al dominio colonial y habitado por numerosos grupos indígenas: el Chaco. En el sur, Buenos Aires fue por largo tiempo la única ciudad española; del extenso territorio que se extendía hasta el estrecho de Magallanes, apenas se tenía algún conocimiento de los accidentes geográficos de su costa atlántica.

El definitivo emplazamiento de los poblados y puestos defensivos –fuertes y fortines– fue la condición necesaria para comenzar a percibir un espacio “otro”, aquel que comenzaba

donde se debilitaba la capacidad española para imponer su dominio. Algunos autores reconocen dos etapas históricas en los procesos de conformación de las fronteras, un primer momento asociado a la idea de límite, poniendo el foco en la contrastación y el esfuerzo de separación entre dos o más sociedades reconocidas como diferentes, y un segundo período ligado a la conformación de la frontera como zona de contacto, “en términos de espacio transicional, permeable, fluido, sujeto a la circulación permanente de personas, ideas y objetos” (Boccaro, 2003: 72). Ambos momentos podrían inscribirse dentro de una secuencia cronológica, entendiendo que es condición primera la percepción de límites o márgenes de separación más o menos ideales para, en un segundo momento, devenir en espacios de frontera en tanto ámbitos privilegiados para el contacto interétnico. Ya hablaremos de los espacios mestizos de interacción en el tercer y cuarto apartados, aquí nos interesa poner el foco en cómo se formó un determinado imaginario de la frontera entendida como el extenso territorio que comenzaba más allá de la línea de ocupación colonial. Esta noción fue planteada muy tempranamente por Turner (1990 [1893]), cuando señalaba que la frontera norteamericana era, básicamente, el escenario de lucha de los colonos pioneros contra un territorio hostil, poniendo énfasis en el espacio –inmenso, desconocido y vacío de civilización– que comenzaba al traspasar el último poblado colonial.

No obstante, antes de que las fronteras se volvieran una inquietud académica para las ciencias sociales, significaron una preocupación real para los funcionarios coloniales y a ellos les debemos las primeras representaciones y definiciones sobre estos espacios que, no de manera casual, se ajustan bastante bien a aquella primera caracterización turneriana. Para los hispanos y criollos de los siglos XVII y XVIII, la frontera fue el espacio extenso e indefinido que comenzaba allí

donde se fijaban los límites del dominio político y la ocupación territorial española. Tal es así que “aquella dilatadísima parte del Tucumán que se llama Chaco” (Lozano, 1733: 2) y el “grande espacio de tierra de 400 leguas desde Buenos Aires al estrecho de Magallanes” (Cardiel, 1956 [1748]: 113) fueron considerados, en un primer momento, como ámbitos de frontera en sí mismos. Buenos Aires y el Estrecho fueron los extremos conocidos que sirvieron de referencia para delimitar un extenso espacio que permaneció inexplorado durante siglos. De la misma manera, la región chaqueña quedó definida por sus costados geográficamente más conocidos, tal como lo señala el misionero jesuita Florián Paucke (2010 [s/f]: 526):

Yo he viajado en este valle Chaco solo por más o menos doscientas leguas de profundidad hacia el Norte pero a lo ancho más o menos por unas cincuenta leguas. Este valle que comienza en la ciudad de Santa Fe, se extiende hasta la Sierra Peruana en la longitud al Norte, y hasta la gran sierra y las fronteras del reino de Chile hacia el Oeste; por el costado Este se limita por el Paraná.

Por sus características geográficas particulares, los viajeros del espacio pampeano-patagónico destacaban su enorme extensión y desolación: “nos encontrábamos en una parte del mundo desolada y salvaje (...) El lugar habitado más cerca que conocíamos, era Buenos Aires, distante unas trescientas millas al NO” (Morris, 1956 [1741]: 26). Son muchas las referencias que aluden a días enteros de marcha sin hallar aguadas o encontrarse con grupos indígenas: “Llegamos a una laguna a las cinco de la tarde, poco más o menos, habiendo caminado como 16 leguas, en cuya distancia no se encuentra aguada” (Hernández, 1969 [1770]: 119).

El contraste geográfico que presenta la región chaqueña –en donde se alternan paisajes desérticos con bosques cerrados y pantanosos– generó descripciones contradictorias sobre estos espacios, aunque todas ellas coinciden en resaltar la extensión y la soledad:

¡Cuán disímil aparece la misma Paracuaria en algunas partes! Acá se expande por doscientas leguas hacia todas partes una inmensurable llanura de campos sin que se pueda descubrir ni un solo árbol, ni una gota de agua, salvo cuando llueve. Allá se elevan cerros empinados, y selvas inmensas se pierden hacia lo infinito sin que sea posible percibir en ellas el menor lugar de tierra llana. (...) En otro sitio más lejos observarás ásperos caminos de piedra y rocas altísimas. (...) Si, por lo tanto, uno describiera al Paraguay llano, campestre, pantanoso y húmedo, y otro afirmara que es árido, montuoso, silvestre y rocoso, cree en todo a ambos, aunque parezca que tratan de distintos territorios. (Dobrizhoffer, 1967 [1784]: 86-87)

El imaginario colonial asociaba estos paisajes contrastantes con la noción de peligro. De manera generalizada, las fronteras –en tanto territorios desconocidos y ajenos al dominio español– fueron concebidas como espacios amenazantes, inseguros y riesgosos para el colonizador. Se trataba de “lugares escabrosos y poblados de gente feroces, enemigas del nombre español” (del Techo, 2005 [1673]: 77-78). Los hispanocriollos resaltaron sus connotaciones salvajes y, en un interesante giro discursivo, las personas que los habitaban fueron confundidas como partes inseparables del entorno natural. Los adjetivos y metáforas elaboradas por los funcionarios tendieron a resaltar distintos aspectos que los acercaban a la animalidad. Lozano, por ejemplo, señalaba que el Gran Chaco

era un “nido de enemigos de los más bárbaros” (1994: 447, citado por Cypriano, 2000: 67). Este espacio también ha sido caracterizado como “una vasta madriguera de la infidelidad” (Antonio, 10/6/1761) y fueron recurrentes las asociaciones de los indígenas a los animales y sus costumbres: “viviendo como fieras amparados de impenetrables montes anegados, pantanos y caudalosos ríos” (Anglés, 6/11/1737). Las dificultades que planteaba la geografía, sumadas a la presencia de los numerosos grupos indígenas, contribuyó a que la frontera fuera considerada como “la antesala del infierno chaqueño” (Vitar, 1997: 95).

La mezcla de miedo y fascinación que generaban estos espacios desconocidos dio lugar, también, a la creación de un nuevo tipo de discurso ligado a la fabulación y el mito. En 1526, Sebastián Caboto desvió su viaje con destino a las costas brasileras para internarse en el río Paraná, siguiéndole la pista a ciertos rumores acerca de un “rey blanco” repleto de tesoros (Cañedo-Argüelles, 1988). Asimismo, la convivencia temprana de los primeros conquistadores con los guaraníes y su continua búsqueda de la “Tierra sin mal” o “Candiré”,⁸ reforzó ostensiblemente las fábulas españolas en torno a “Eldorado” (Susnik, 1965; Cañedo-Argüelles, 1988; Saignes, 1990). De los primeros contactos en el área rioplatense surgió la leyenda de “una población entre Buenos Aires y el estrecho de Magallanes, que se llamaba los Césares; que estas gentes vestían como españoles, tenían casas, iglesias y campanas” (Haÿs, 2002 [1711]: 133). En el sur, la Patagonia misma le debe su nombre al ámbito de la leyenda

8 La búsqueda del “Candiré” (o Kandiré) —que prometía inmortalidad y abundancia eterna— formaba parte del imaginario mítico de los guaraníes (Saignes, 1990) y estaba relacionada con los intercambios precolombinos con los grupos indígenas del Perú y área de los xarayes, de quienes recibían los adornos de plata y metales preciosos que habrían contribuido a construir el mito del “señor de Candiré” (Susnik, 1965). Estos mismos metales habrían reforzado la fábula de “Eldorado” entre los españoles.

fantástica. El temprano viaje de Magallanes daría comienzo al mito de los gigantes cuando Pigafetta (1963 [1520]: 52) narró el primer encuentro con nativos de la zona en la bahía de San Julián resaltando que “Este hombre era tan grande que nuestra cabeza llegaba apenas a su cintura” y que “Nuestro capitán llamó a este pueblo patagones”. La notable altura de los nativos llevó a Magallanes a denominarlos de esa manera, inspirado en un personaje llamado *Patagón*, un gigante que aparecía en una novela de caballería medieval.

Si bien todos estos relatos alimentaban la curiosidad española y ejercían una fuerte atracción hacia estos lugares, las fronteras fueron caracterizadas y sentidas como espacios hostiles expuestos a mayores peligros. Aún en el siglo XVIII, la dudosa seguridad que otorgan las tierras ocupadas por los poblados marginales, umbrales de la civilización, se contraponía a la total incertidumbre sobre los territorios que las trascendían. Las únicas certezas giraban en torno a que eran extensos, geográficamente desafiantes y morada de numerosos grupos indígenas con los cuales no se lograban establecer relaciones estables de dominación social, política ni económica:

Entre todas no merece el ínfimo lugar la dilatada Provincia del Chaco tan conocida en el común concepto, que a gusto se forman de ella, como ignorada en el total conocimiento, y certidumbre de sus regiones, situación de sus campañas, y gentío de varias Naciones, que allí habitan: porque los Españoles en lo moderno se puede decir, que apenas han pisado sus umbrales, aún con haber corrido más de ciento y cincuenta leguas del terreno. (Lozano, 1941 [1733]: 24)

A pesar de que los viajeros y misioneros no podían precisar en detalle los accidentes geográficos ni establecer las

distancias exactas entre parajes frecuentados, poseían un amplio conocimiento del tipo de recursos que podían hallar en esas tierras:

Estas llanuras [del río Salado] se extienden hacia el oeste hasta el Desagaduro, o territorio de Mendoza; carecen de agua (...) está[n] llena[s] de ganado vacuno, caballadas alzadas, venados, avestruces, armadillos, perdices, patos silvestres y otra caza. (Falkner, 1974 [1746]: 81)

Para esta misma región, Falkner menciona con bastante detalle los grupos étnicos de la zona. Las precisiones cada vez más específicas van apareciendo en los escritos con mayor asiduidad a medida que transcurre el siglo XVIII y las instancias de interacción con los grupos indígenas se volvían más cotidianas. Este proceso es particularmente visible en los rótulos y los nombres utilizados para designarlos. Los primeros relatos hablan de “indios infieles”, “habitantes del país”, “bárbaros” o “naturales”, para luego tornarse más específicos y brindar minuciosas nomenclaturas étnicas como: taluhet, dihuihets, chechehets, pampas, toelchus, chunupíes, malvaláes, mataguayos, tobas, chiriguanos, guaycurúes, etc.

A medida que las descripciones de estos espacios se fueron complejizando, se reforzó la percepción de la frontera como límite, como espacio separado y con recursos y habitantes propios de cada uno de esos ámbitos. La combinación de las nociones de espacios abiertos, lejanos, extensos y desconocidos dio lugar a la expresión “tierra adentro”, que tuvo su origen en los relatos coloniales y sirvió como término para designar, de manera genérica, a aquellos ámbitos aún dominados por los grupos indígenas. De igual manera, poniendo el énfasis en el espacio no domesticado, Paucke (2010 [s/f]: 388) llamaba “tierra silvestre” al territorio chaqueño. Estas

caracterizaciones retroalimentaron un determinado imaginario sobre los espacios colonizados y los espacios ajenos, entendidos como antagónicos. El vocabulario típico de la época, que nos habla con insistencia de “*entradas punitivas*” y “*salidas de reconocimiento*”, refuerza la noción de espacios cerrados y excluyentes (Celestino de Almeida y Ortelli, 2011). A estos umbrales entre dos mundos, permeables y controlados por instituciones específicas, se comenzó a circunscribir la noción de frontera, tal como será analizada en los puntos de este capítulo “Las fronteras como interacción” y “Las instituciones de las fronteras”.

Las fronteras como desierto

Como hemos visto, desde los primeros años de la conquista de estos territorios se han brindado descripciones acerca de sus geografías y habitantes. La primera referencia al espacio chaqueño de la que se tiene constancia nos habla de una tierra habitada por numerosos grupos indígenas: “Junté setenta hombres, los cuales entregué a un capitán para que fuese a la provincia de chaco gualambo, adonde tenía noticia de gran suma de indios que confinan con los chiriguano desta frontera” (Ramírez de Velasco, 31/01/1589, citado en Tissera, 1971: 4). También los viajeros del siglo XVI por las costas patagónicas describen encuentros con los grupos indígenas y el acceso a diversos recursos. En el relato del viaje comandado por Magallanes, Pigafetta fue reseñando las variaciones topográficas y la fauna de los diversos parajes visitados. Como hemos mencionado anteriormente, fue el primero en describir el encuentro con los nativos del sur de la Patagonia. Este temprano relato, más allá de alimentar la imagen mítica sobre el gigantismo de los patagones, nos acerca una detallada descripción etnográfica que incluye el vestido (“su manto, estaba hecho de pieles, muy bien cocidas”), las viviendas (“con esta piel cubren

también sus chozas que transportan aquí y allá”), las armas (“un arco corto y macizo, cuya cuerda (...) estaba hecha con un intestino”), y menciones a las técnicas de caza con señuelo, los instrumentos de piedra, las vasijas de cerámica, algunas ceremonias propiciatorias, las prácticas curativas, las pinturas y los adornos corporales (Pigafetta, 1963 [1520]: 52-57). Narraciones de este tipo nos permiten hacer dos observaciones: por un lado, que había un conocimiento bastante detallado sobre estos espacios y, por otro, que esta actitud etnográfica propia de los primeros encuentros fue perdiendo interés con el avance del siglo. La centuria siguiente se caracterizó por la escasa información producida en este sentido.

Las fuentes históricas no siempre dejaron constancia de todos los contactos ocurridos en las fronteras; sin embargo, es innegable que durante el siglo XVII la interacción directa e indirecta entre indígenas, hispanocriollos y europeos⁹ generó procesos de mestizajes culturales por medio de la incorporación de bienes exóticos como el hierro y el caballo para los grupos indígenas o la yerba mate y los cueros de animales autóctonos para los colonizadores (Palermo, 2000). Aunque para mediados del siglo XVIII se habían realizado grandes avances en el conocimiento de los grupos nativos del Chaco, la Pampa y la Patagonia, paradójicamente comenzó a gestarse una nueva narrativa –contradictoria con las descripciones realizadas hasta el momento–: la del “desierto”, que hacía hincapié en los vastos territorios llenos de recursos pero vacíos de civilización.¹⁰

9 Es importante señalar que en las fronteras del Chaco ya existían ciudades como Santa Fe, Corrientes y Asunción, cuyos vecinos mantuvieron contactos informales con los grupos nativos de la región. En cambio, en la Patagonia los contactos fueron mucho más esporádicos y sucedieron con viajeros holandeses, ingleses y otros europeos que exploraban sus costas.

10 Por ejemplo, se dijo para la Pampa: “Esta tierra está despoblada y sin cultivo, pues no la habitan ni indios ni españoles; está llena de ganado vacuno, caballadas alzadas, venados, avestruces, armadillos, perdices, patos silvestres y otra caza” (Falkner, 1974 [1746]: 81). Acerca del Chaco: “en los desiertos retozan hasta cientos de miles de ganado de asta y caballos, sin tener un dueño” (Paucke, 2011: 10).

Como ha señalado Wright (1998), el desierto también es sinónimo de área fronteriza poblada por aborígenes, en contraposición al espacio civilizado. Con esta metáfora se reforzó la dicotomía entre la civilización y la barbarie, las llamadas “tierras libres” remarcaban la ausencia de grupos sedentarios o agricultores. De esta manera, una determinada construcción del espacio contribuyó, a su vez, a negar progresivamente la presencia de los numerosos grupos indígenas que lo habitaban. Desde aquellos contactos, los grupos nómades han sido caracterizados a partir del prejuicio y la descalificación de la mirada colonizadora: “son errantes; no cultivan la tierra; no viven sino de pesca y caza, y están continuamente en guerra unos con otros” (Charlevoix, 1910 [1779]: 344). Los indios serranos y pampas fueron descritos como “bárbaros en el modo de vivir en los campos sin población, ni sitio fijo, y en la costumbre fiera de sustentarse solamente de la abundancia de carnes de ganados” (Martínez de Salazar, 23/6/1664). Sobre los abipones, Dobrizhoffer (1968 [1784]: 16) escribía: “no practican la agricultura ni tienen domicilio fijo y estable”. En cuanto a la organización política: “no tienen gobierno alguno civil, ni observan vida política”, eran grupos “sin policía ni gobierno” (Lozano, 1941 [1733]: 62, 95).

Así, fueron percibidos como violentos, naturalmente salvajes, económicamente desorganizados –que vivían con prodigalidad del escaso sustento de la caza y la recolección– y políticamente inestables, en función de carecer de instituciones que se asemejaran a la figura del Estado. La tríada formada por la movilidad, la caza y el salvajismo –tres aspectos que se reiteran y retroalimentan en los documentos y que confluyen en la noción del nomadismo– resume el imaginario colonial del siglo XVIII sobre los grupos indígenas que se mantenían ajenos al dominio de la Corona. Estas descripciones fueron retomadas acríticamente por la etnografía clásica que les

otorgó un estatus científico, las difundió y las convirtió en el discurso hegemónico sobre el conocimiento de los pueblos nativos, cristalizando perspectivas ahistóricas y esencialistas. Por ejemplo:

Su vida anual resulta una alternancia de épocas de escasez angustiosa con tiempos de abundancia casi pantagruélica. Es por eso que el indio carece de medida y tiempo en cuanto a comida. Teniendo come insaciablemente; si carece de comida sobrelleva tranquilamente su miseria. (Palavecino, 1964: 383)

Los gūnūn a kūnna (propriadamente dichos) rescatan la imagen de los grandes cazadores nómadas, de arco y flechas y boleadoras (...). A lo largo de su evolución de un estadio al otro mantuvieron, por un lado el énfasis de la caza sobre la ganadería –o mejor dicho el pastoreo nómada–, y por el otro, correlacionadamente, la movilidad o migración estacional condicionada por el movimiento de las grandes presas predilectas: el avestruz y el guanaco. (Casamiquela, 1985: 49-50)

No obstante estas miradas descalificadoras, el nomadismo era una práctica compleja con implicancias económicas, políticas y sociales que suponía, entre otras cosas, un conocimiento preciso del territorio y de la distribución de los recursos, la coordinación de movimientos estacionales programados y el encuentro con otros grupos vecinos para intercambiar bienes económicos, pactar alianzas y establecer nuevos matrimonios (Nacuzzi, 1991; Lucaioli, 2009). De ninguna manera la realidad se reducía al rótulo de pueblos que “se movían” siguiendo a las presas de caza, de manera azarosa o circunstancial. Por un lado, porque los grupos cazadores incluían muchos otros alimentos en su dieta que eran producto de la recolección de especies vegetales muy

conocidas por ellos y de los intercambios con otros grupos indígenas y, por el otro, porque conocían con gran precisión los movimientos estacionales de los animales salvajes y la disponibilidad de ganado bagual en determinadas regiones de los extensos territorios que recorrían, así como la distribución de los recursos en el tiempo y el espacio:

En esta región [la pampa bonaerense], en ciertas estaciones del año, hormiguan innumerables manadas de caballos alzados, razón por la cual los Tehuelhets, Chechehets, y a veces todas las tribus de los Puelches y Moluches, se reúnen allí para hacerse de provisiones. Se extienden con su toldillos portátiles por todos aquellos cerrillos ya citados, hacen sus correrías diarias hasta llenar sus necesidades, volviéndose en seguida a sus respectivas tierras. (Falkner, 1974 [1746]: 97)

El espacio vivido por los grupos indígenas –y negado por los colonizadores– se componía, además, de otros aspectos simbólicos altamente significativos para los grupos nativos, asociados a las nociones de territorialidad e identidad. Sus conocimientos acerca de las rutas y de los movimientos de otros grupos también participaban del ámbito de lo sagrado, a partir del cual asignaban a determinados aspectos del paisaje –como piedras, cuevas, ríos o árboles– una especial importancia relacionada con los antepasados o con cuestiones mágicas de protección. Esta particular relación con el medio natural rara vez ha sido registrada en los documentos y, aunque se lo hubiera hecho, escapaba a la comprensión de los blancos; por ende, la dimensión sobrenatural que otorgaba sentidos complementarios para los grupos nativos tendió a negarse o ridiculizarse (Iruetia, 2008). El sesgo de irracionalidad que los españoles vieron en estas acciones vino a sumarse a aquellas otras ausencias que hemos mencionado y,

de manera conjunta, contribuyó a la sistemática negación de aquellos pueblos entendidos como sin razón, sin agricultura, sin política y sin residencia fija. Tal como ha sido señalado por otros autores, una mirada general sobre los mapas de la época –en donde el Chaco y la región pampeano-patagónica suelen aparecer representados como espacios en blanco– permite ilustrar de manera gráfica este punto (Wright, 1998; Lois, 1999; Dávila y Gotta, 2000). Como señala Luiz (2006) los mapas constituían instrumentos de saber y poder y transmitían los modos en que se percibía el espacio.

Todos estos aspectos alimentaron notablemente la percepción de los territorios ajenos a la colonia entendidos, ellos también, a partir de las ausencias. La construcción de estos espacios como desiertos, como vacíos, y del indígena como “salvaje” –lo que Delrio (2000: 62) denomina “mitología del desierto”– fue el resultado de una representación específica de la frontera que, luego, serviría para generar un discurso de legitimación del avance del Estado-Nación. Con el correr del siglo XIX, esta mirada cada vez menos ingenua contribuyó directamente con la puesta en marcha de los proyectos de conquista del territorio, la sujeción de sus habitantes y el efectivo manejo de sus recursos. El “desierto” aludía a aquellas áreas a las que aún no había llegado el poder centralizador del Estado, eran territorios que se destacaban tanto por su baja densidad poblacional como por el deseo que suscitaba su incorporación. Llenar estos vacíos, “luchar contra el desierto se convirtió, en la mentalidad decimonónica, en un programa civilizatorio” (Quijada, 2000: 380). Como señalan Teruel y Fandos (2009: 251) para la frontera chaqueña –aunque es extensible a la Pampa y a la Patagonia– “se consideró, sin mucho más trámite, que toda la tierra ocupada por indígenas era baldía y perteneciente al fisco”. Con ello, quedaron habilitadas las campañas militares de conquista y ocupación.

La interrelación entre determinada estrategia discursiva y las acciones de conquista ha sido señalada por Wright (1998), quien propone rescatar el aspecto pragmático de la narrativa del desierto. En la praxis, la metáfora del desierto engendró, impulsó y posibilitó determinadas formas de acción y apropiación del espacio.

Es interesante, entonces, poner en perspectiva histórica el análisis de esta progresiva reformulación de las fronteras y de la “tierra adentro” en tanto desiertos. A medida que se fueron haciendo más sistemáticos los esfuerzos por incorporarlas al dominio estatal, se reforzó el contraste entre la realidad geográfica y natural y la imagen políticamente construida sobre estos espacios, cuya máxima expresión ha pasado a la historia bajo las frases paradigmáticas “conquista del desierto” y “pacificación del desierto verde”, con las que fueron –y son– vulgarmente conocidas las campañas militares del último cuarto del siglo XIX en los espacios de frontera de la Pampa-Patagonia y el Chaco, respectivamente.

Las fronteras como interacción

Al dismantelar los prejuicios sobre las fronteras entendidas como “márgenes o límites” de la civilización o “tierras vacías y lejanas”, habitadas por “pueblos salvajes” se hacen visibles las incesantes interacciones entre los europeos y las sociedades indígenas y las relaciones entre los grupos nativos que ya habitaban estas regiones de América. El encuentro con personas exóticas –tanto para los europeos como para los nativos– disparó una serie de nuevas formas de relación social, de acciones comerciales, de reestructuraciones políticas y de intercambios simbólicos. Estos fenómenos impregnaron a ambas sociedades en contacto, creándose una interdependencia que incluyó diversos aspectos sociales, económicos y políticos.

Los relatos de frontera suelen resaltar la parte violenta de la relación y se exagera la inmensidad, la soledad y la barbarie (Wright, 1998). Sin embargo, es preciso señalar que las situaciones de interacción entre ambos grupos se dieron desde los primeros contactos esporádicos, en muchos casos unipersonales. En las fronteras que nos ocupan, las relaciones iniciales se tejieron a través de la tensión entre el intercambio de bienes y servicios y los enfrentamientos bélicos. Ambas formas de interacción sucedieron de forma paralela y simultánea; no obstante, en la práctica no fueron igualmente aceptadas ni gozaron del mismo reconocimiento formal por parte del sector colonial. Los intercambios de bienes y servicios entre europeos y grupos nativos fue una constante en todos los procesos de conquista y colonización. Las alianzas y ayudas mutuas con algunos grupos locales permitieron la instalación de ciudades y puestos coloniales desde los cuales hacer frente a la presión ejercida por los grupos nómades insumisos. Por lo tanto, la reciprocidad y el intercambio fueron condiciones para el fortalecimiento y la continuidad de determinados enclaves fronterizos. Para el siglo XVIII, a pesar de la aún vigente resistencia de los grupos nómades, también ellos se acercaron a las fronteras y establecieron intercambios informales de objetos y prestaciones de servicios que, a pesar de no formar parte de un comercio regulado o abiertamente aceptado por el Estado colonial, nutrieron buena parte del flujo de bienes entre las ciudades y los espacios de “tierra adentro”. Los enclaves fronterizos se constituyeron en los escenarios privilegiados para estos procesos. Las formas en que se llevaron a cabo las negociaciones, de manera casual, interpersonal y de espaldas al sistema del comercio legal, no condujeron a una institucionalización de los intercambios, como sí ocurrió en otros contextos espacio-temporales, en donde los indígenas fueron absorbidos como proveedores exclusivos de

determinados recursos o como mano de obra barata para la explotación agrícola. Durante el siglo XIX se avanzó notablemente en ese sentido, de la mano de una consolidación económica. Quijada ha advertido acerca del rol jugado por el Estado en relación a los intercambios con los grupos indígenas. Según esta autora,

(...) durante el período borbónico como después de la independencia, el comercio con los indios fue alentado desde la percepción política de que constituía un medio fundamental para fomentar las relaciones pacíficas en la frontera y, sobre todo, para “atraer a los indios a la civilización”. (Quijada, 2002: 116, el encomillado es de la autora)

Sin embargo, hasta fines del siglo XVIII los intercambios entre ambas sociedades no estaban determinados por ninguna de las partes en juego. Por un lado, reconocemos que desde el sector colonial se impusieron nuevas necesidades creadas por la incorporación de bienes ajenos –que con el tiempo se volvieron indispensables– en las economías indígenas. Artículos de uso como el hierro o determinadas prendas de vestir o de consumo, como la yerba mate, traída desde las misiones jesuíticas del Paraguay y redistribuida comercialmente por los hispanocriollos, fortalecieron los intercambios con los enclaves coloniales. A su vez, el ganado caballar y el vacuno –dos de los principales bienes incorporados por los grupos nómades– se posicionaron como el eslabón dominante de las interacciones comerciales. No obstante, las vías de adquisición no necesariamente pasaban por medio de los enclaves coloniales, valiéndose también de las relaciones con otros grupos indígenas o de la caza de ganado libre o cimarrón que se reproducía de manera natural en las llanuras de “tierra adentro”. Por otra

parte, también hubo bienes autóctonos que se posicionaron en las economías coloniales, como los ponchos tejidos por los indígenas del sur o los cueros curtidos por los grupos chaqueños (Palermo, 2000). Todo ello nos conduce a reconocer la mutua dependencia económica entre indígenas e hispanocriollos, en detrimento de aquellas visiones que postulan procesos de resquebrajamiento de las organizaciones indígenas, devenidos por la creciente dependencia hacia los mercados coloniales (*cf.* Susnik, 1972). Como señala Palermo (1986) en su pionero trabajo sobre el “complejo ecuestre”, no debe perderse de vista la preexistente red de intercambios interétnicos que conectaba diversos territorios del espacio americano con anterioridad a la llegada de los españoles. Asimismo, es preciso considerar otros aspectos como: la condición de eximios concededores de los recursos ambientales, del territorio, de las rutas de movilidad y de los otros grupos indígenas. Todo esto les proporcionó algunas ventajas a la hora de entablar una relación con los recién llegados, a pesar de las formas agresivas o francamente violentas que los hispanocriollos diseñaron para el control de los grupos insubmisos y del territorio desconocido. En esta situación, la condición de nómades de los grupos indígenas patagónicos y chaqueños jugó a favor de ellos en los momentos en que se programaban instalaciones de misiones y fuertes o se realizaban incursiones punitivas.

Aquí, queremos advertir acerca de otro supuesto que suele teñir los estudios de frontera. El concepto de relaciones interétnicas nos ha servido a los investigadores para referirnos al contacto entre grupos diferentes; no obstante, tradicionalmente se ha recortado su alcance a la relación entre colonizadores e indígenas, invisibilizando una realidad más compleja relativa a las muchas interacciones pacíficas y violentas entre grupos nativos. Este recorte analítico contribuyó a acentuar el silencio de las fuentes al respecto; aunque

también es cierto lo contrario: que la casi nula información acerca de los contactos indígenas cuya trayectoria se remonta al período prehispánico –pero que sin dudas continúa durante la época colonial– ha desalentado el estudio de este tipo de relaciones. De esta manera, hemos tendido a fortalecer la ficción de que las relaciones interétnicas fronterizas remiten únicamente a la relación entre blancos e indios, lo cual constituye una nueva metáfora acerca de la tensión implícita entre la barbarie y la civilización.

Como han reconocido muchos autores, los ámbitos de frontera son permeables y porosos; personas, ideas y objetos circulaban permanentemente a través de ellos (Quijada, 2002; Boccara, 2005; Roulet, 2006; Nacuzzi *et al.*, 2008). Aquellas interacciones se desenvolvían en espacios en disputa durante un período caracterizado por un dinámico reacomodamiento territorial y del flujo poblacional (Nacuzzi, 1998). Estas características de las fronteras las volvían idóneas para que en ellas se desencadenaran complejos procesos de mestizaje cultural, social, político y económico. Todas estas formas de expresión que adoptaron las relaciones interétnicas entre indígenas e hispanocriollos contribuyeron a crear un *middle ground* o espacio intermedio (White, 1991) en el cual quedaban en suspenso prácticas y formas culturales específicas de ambos grupos en contacto para experimentar nuevas formas de comunicación con personas y grupos diferentes, solucionar conflictos cotidianos inéditos, negociar los intercambios y acordar las acciones en común. Para Roulet (2006) la frontera era ese espacio intermedio, ambiguo e indefinido, caracterizado por la puesta entre paréntesis de los principios económicos, políticos y jurídicos propios de los distintos grupos en cuestión. Las fronteras no solo propiciaron el surgimiento de prácticas mestizas sino que ellas mismas resultaron espacios mestizos, definidos por la interacción. Así, los grupos indígenas concertaron repetidamente los términos de su relación con los blancos: permitieron

la instalación de fuertes, acordaron la formación de misiones, fungieron como proveedores o “defensores” de las miserables ciudades coloniales, llevaron malones sobre ellas o los detuvieron, amenazaron y negociaron diversos bienes económicos y simbólicos, propusieron relaciones o las negaron, firmaron tratados o los desconocieron.

La noción de contacto con “otros”, en el sentido bartheano del término, ya está implícita en la idea de la frontera como límite. Un grupo se define en relación y por el contraste con los otros, es una organización socialmente efectiva en contacto con otras organizaciones o grupos étnicos. Esta misma dinámica identitaria funcionó también entre indígenas y europeos, lo que lleva a cuestionar las supuestas estructuraciones sociales o políticas más “complejas” atribuidas a los europeos en oposición a los grupos indígenas presentados como “simples” y “políticamente laxos”. En efecto, los grupos indígenas nómades del Chaco y de la Pampa-Patagonia tenían complejas organizaciones sociopolíticas que incluían la propia rutina del nomadismo como estrategia económica y otras prácticas como el canibalismo ritual, las reuniones interétnicas para lograr acuerdos e intercambios de bienes y mujeres, la guerra como vehículo para fortalecer las identidades grupales y garantizar la movilidad social, los cacicazgos duales, la sucesión del poder por los méritos guerreros, el carisma y la prodigalidad, la presencia de líderes religiosos, el ceremonial en torno a los restos de los antepasados, etc.

En estas fronteras se construyeron tanto nuevas prácticas materiales y simbólicas como inéditas interacciones sociales y políticas. Las sociedades indígenas incorporaron la dinámica del cambio de tal forma que su autonomía no respondió solo a los dictados de una “tradición” sino a la capacidad de manipular y adaptar sus sociedades y economías a la nueva realidad que representaba la presencia de esos

“otros” europeos. La resistencia que en otras latitudes tomó la forma de lucha armada orientada al exterminio, aquí se tradujo en la transformación de las sociedades fronterizas y de “tierra adentro” que, en estos procesos, dio lugar a la emergencia de nuevas formas culturales e, incluso, de nuevas agrupaciones políticas y nuevas entidades sociales y étnicas. El concepto de “identidades virtuales” de Cardoso de Oliveira (1971) también colabora en la interpretación de las múltiples formas que utilizaron los individuos indígenas para identificarse y presentarse ante las personas y/o los dispositivos de control impuestos por la agencia colonial. Esas cambiantes y alternativas identidades desplegadas en los espacios de frontera fueron construcciones sociales de los individuos y los grupos que, de manera intencionada o no, se utilizaban estratégicamente ante situaciones novedosas de contacto y de cambio.

Hoy en día, se ha avanzado mucho en el estudio de este tipo de procesos históricos, instalándose una preocupación por identificar a los diversos sujetos e intereses en juego y por restituir la complejidad de los espacios fronterizos que antes eran sintetizados en someras descripciones, nóminas con fechas de fundaciones, nombres de pueblos o reducciones y los lugares geográficos de su emplazamiento. Este nuevo tipo de perspectiva analítica supone un especial interés por comprender las formas en las que se fueron desarrollando las relaciones interétnicas, lo cual nos conduce a considerar las instituciones implementadas en estos contextos a través de las cuales se estructuraron y guiaron las interacciones socioculturales.

Las instituciones de las fronteras

Proponemos abordar aquí una última perspectiva de análisis, aquella que pone el foco en las instituciones específicamente pensadas por el sector colonial para provocar, mediatizar y

organizar las relaciones con los grupos indígenas de los espacios fronterizos del Chaco, la Pampa y la Patagonia. Ellas fueron: la guerra ofensiva y defensiva –organización de milicias especializadas, entradas punitivas y establecimiento de fuertes y presidios–, las reducciones –pueblos de indios a cargo de los jesuitas– y la negociación diplomática –bajo la forma de acuerdos, pactos y tratados de paz–.¹¹

La mirada sobre las instituciones propias de las fronteras se remonta a una etapa temprana de los estudios históricos, cuando Bolton (1990 [1917]) retomó la propuesta de Turner en un intento por explicar los esfuerzos colonizadores de España en el territorio mexicano. Con él, quedó inaugurada la tradición de enfocar el estudio en los fuertes/presidios y en las misiones, considerados como instituciones clave de los espacios fronterizos. En las últimas décadas, muchos investigadores han adoptado esta perspectiva de estudio y se han sumado al análisis otros dispositivos de poder –como los pactos y los tratados de paz– y las múltiples relaciones interétnicas generadas en torno a ellos. Para el área que nos ocupa contamos con interesantes trabajos que analizan los sesgos impuestos por esos dispositivos de control colonial sobre las poblaciones nativas, así como las adaptaciones originales y estratégicas elaboradas por los grupos indígenas para responder a esas nuevas propuestas coloniales.¹² El estudio de las instituciones fronterizas pone de relieve la tensión que articula los intentos de dominación por parte de la sociedad colonial y el mantenimiento de la autonomía de los grupos indígenas por medio de la resistencia y la adaptación.

11 En otros espacios hubo formas diferentes de interacción con los indígenas, como la esclavitud, el comercio, la encomienda y los pueblos de indios que constituyeron “instituciones de frontera” que no vamos a considerar aquí.

12 Entre otros aportes podemos mencionar: Nacuzzi (1998); Trincherro (2000); Quijada (2000, 2002); Tamagnini y Pérez Zavala (2002); Mandrini y Paz (2003); Navarro Floria (2004); Roulet (2004); de Jong (2007, 2011); Ratto (2007); Bechis (2008, 2010); Lucaioli (2011).

Durante el siglo XVIII, ante la necesidad de organizar el espacio indígena de las fronteras, los funcionarios a cargo debieron sopesar las características propias de cada coyuntura –las condiciones territoriales, los grupos indígenas de la zona, los antecedentes de los contactos, los recursos materiales disponibles, etc.– con las distintas formas de control que podían aplicarse. En la primera parte de este capítulo hemos resumido el proceso de instalación de las ciudades, fuertes y reducciones que conformaron las fronteras con los grupos nómadas de los espacios chaqueño y pampeano-patagónico. Esas instalaciones, lejos de responder a iniciativas unilaterales del sector colonial, fueron el resultado de pactos y negociaciones que se acordaron luego de reiterados contactos y conflictos más o menos violentos que comenzaban tanto del lado español como del indígena.

Los enfrentamientos armados fueron el centro de las preocupaciones coloniales y, por lo tanto, hallaron amplio reconocimiento por parte de la historia oficial. Desde la conformación de las distintas fronteras del espacio chaqueño –procesos concomitantes que tuvieron lugar durante el siglo XVII (Lucaioli, 2010)– y durante todo el siglo XVIII en el área pampeano-patagónica, la forma de hacer y encarar los encuentros armados con los grupos insumisos fue motivo de discusión entre los funcionarios coloniales. La guerra, ya fuera en su versión defensiva u ofensiva, era la institución clave para mantener a raya a los indígenas rebeldes, fortalecer la presencia española en esos territorios y avanzar la línea de frontera sobre el espacio ajeno al dominio de la Corona. En sus fases defensivas, se expresó a través de la implementación de puestos de resguardo como fuertes y presidios –como la línea de fortines en el río Salado o el Fuerte del Carmen en el norte de la Patagonia– o bien a través de la instalación de pueblos habitados por indios amigos o aliados, como fueron los pueblos lules y vilelas en el Chaco occidental (Vitar, 1997),

los calchaquies en el norte de Santa Fe (Areces *et al.*, 1993) o el colchón conformado por los grupos pehuenches al sur de Mendoza (Roulet, 1999-2001).

Los malones solían desencadenar la fase ofensiva: entradas punitivas en el territorio indígena, con el objetivo de responder a las agresiones recibidas y escarmentar a los indios. En los hechos, cada situación definía la dosis de violencia implementada, que oscilaba entre el exterminio, la toma de cautivos o la simple persecución para alejarlos de determinadas fronteras. La institucionalización de la guerra como forma de contacto se deja ver, también, en los cuerpos de milicias formados especialmente para hacer frente a los problemas fronterizos, ya sea que se tratara de los propios vecinos alzados en armas para la defensa de sus estancias o de la creación de grupos especializados, como de los cuerpos de blandengues, nacidos en Santa Fe pero luego organizados en otros espacios en peligro por los conflictos bélicos con los grupos nativos (Areces, 2002). Cabe señalar que, por la conformación particular de cada uno de los espacios en cuestión y las características geográficas y de los grupos puestos en relación, los procesos bélicos acaecidos en las fronteras chaqueñas –mucho más tempranos, convulsionados y continuos– distaron notablemente del tipo de encuentros ocurridos en la frontera sur, concentrados mayormente en la última mitad del siglo XVIII y focalizados en el vaivén de los malones indígenas y sus entradas de castigo.

Más allá de las divergencias entre ambos procesos –cuestiones que no exploraremos aquí– ellos fueron aspectos altamente reconocidos por los investigadores que se ocuparon de estas áreas fronterizas. El énfasis puesto en las situaciones de conflicto bélico –que quizás se remonta a la predominancia propia del discurso de las fuentes– contribuyó a que la noción de frontera se asociara a la de violencia. Roulet (2006) señala que la frontera fue sinónimo

de guerra y de “lucha contra el indio” y nos recuerda que, etimológicamente, el término mismo proviene de “frente” o primera línea de gente formada en el campo de batalla. Esta característica permitiría explicar por qué el término aparece en las fuentes de la frontera sur recién hacia mediados del siglo XVIII –cuando se hicieron sistemáticos los conflictos con los indios serranos de Buenos Aires– mientras que para el Chaco –donde la interacción fue continua desde los primeros encuentros– el término aparece mucho antes. Las entradas punitivas hispanocriollas, los malones indígenas, la conformación de milicias y cuerpos especializados y el establecimiento de enclaves defensivos fueron –en su mayoría– objeto de descripciones muy generales que apenas dejan entrever las múltiples aristas que deben ser consideradas para acercarnos a una comprensión profunda de estos complejos procesos. El sobredimensionamiento de la violencia en la lucha contra el indio, así como la caracterización del indígena como poseedor de un “*ethos* guerrero” culturalmente determinante (Susnik, 1972; Clastres, 1977) invisibilizó otros aspectos que se expresan o convergen en la institución de la guerra, que no necesariamente se reducen a la confrontación ni a la perspectiva unilateral de alguno de los grupos en conflicto: la persuasión, la búsqueda de un espacio de negociación, los intercambios económicos, el prestigio personal asociado al desempeño militar tanto para indígenas como para milicianos y el intercambio mutuo de cautivos, son solo algunos de ellos. El foco puesto en la interacción obliga a considerar en el análisis tanto la perspectiva indígena como la colonial, poniendo de relieve su carácter histórico, dialógico y complementario.

La reducción de indios en pueblos a cargo de religiosos fue otra de las estrategias implementadas en estas fronteras para mediatizar y organizar las relaciones con los grupos nómades. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, tanto

en el Chaco como en la Pampa, se fundaron reducciones para los grupos tobas, mocovíes, abipones, pampas, serranos y tehuelches (Nacuzzi *et al.*, 2008). Estas instituciones de frontera fueron foco de numerosos estudios que analizaron diferentes aspectos históricos, culturales, económicos, políticos y religiosos de la interacción en estos contextos.¹³ Hoy, no cabe duda de que estos dispositivos pensados desde el sector colonial para controlar a los grupos indígenas fueron, en la práctica, resignificados por los grupos reducidos quienes impusieron sus propias reglas de juego y redefinieron los objetivos ideales propuestos por jesuitas y gobernadores. Estos contextos propiciaron un conocimiento más profundo entre los actores y permitieron desplegar numerosas formas de relación e intercambios culturales vinculados con el manejo de nuevos recursos económicos –como los ganados vacuno y lanar o las técnicas agrícolas–, las estrategias y el armamento bélico, los préstamos religiosos y la administración de la autoridad. Tales interacciones dieron lugar a complejos procesos de aculturación antagónica y a la redefinición –impuesta o genuina– de las identidades grupales que, algunos autores, asociaron a la etnogénesis y la etnificación.

Sin ahondar en esos ejes, señalamos aquí algunas cuestiones acerca de la influencia de las reducciones en la percepción de una determinada noción de la frontera. La concomitancia temporal de estas fundaciones, las semejanzas entre los grupos indígenas que se buscaba reducir y la uniformidad en la adjudicación de estos pueblos a la orden jesuita contribuyeron a objetivar este proceso, simplificar sus especificidades y generalizar sus matices. A pesar de que la estrategia reduccional era conocida y aplicada por los colonizadores desde épocas anteriores, recién tuvo lugar para

13 Entre otros, contamos con los trabajos de Saeger (1985); Teruel (1994); Vitar (2003); Nesis (2005); Paz (2005); Lucaioli y Nesis (2008); Irurtia (2008); Néspolo (2009) y Lucaioli (2011).

los grupos cazadores recolectores del Chaco, la Pampa y la Patagonia a partir de la década de 1740, cuando comenzó a registrarse en los documentos la intención real de fundar estos pueblos en distintos puntos geográficos. Esta simultaneidad ha influido notablemente en la consideración de un proceso histórico relativamente homogéneo, resultado de la intención unilateral del sector colonial –acuerdos entre funcionarios civiles y religiosos con el apoyo de los estancieros y comerciantes– de fundar las reducciones, desestimando los roles jugados por los diferentes caciques. De esta manera, aunque muchos investigadores reconocen que las reducciones generaron espacios de interacción en donde se dieron complejos procesos de mestizajes e intercambios culturales, su emergencia queda limitada a una iniciativa colonial a la cual los diferentes grupos indígenas respondieron con mayor o menor predisposición. Tras este aparente proceso general se esconden numerosas historias y emergen trayectorias específicas de contacto entre pequeños grupos cacicales y determinados enclaves coloniales que deben integrarse al análisis. Solo así será posible reconstruir el abanico de expectativas e intereses en juego, los procesos de negociación y los conflictos que confluyeron en la materialización del proyecto reduccional. Asimismo, sostenemos que este tipo de estudios debe encararse desde una perspectiva más amplia que considere las relaciones de conflicto y complementariedad con otros grupos vecinos indígenas e hispanocriollos. Por otra parte, las reducciones –al igual que lo hicieron las ciudades, los fuertes y los presidios– contribuyeron a delinear los espacios de frontera, al constituirse como nuevos puntos de referencia en el territorio indígena.

Consideramos a la diplomacia como la tercera institución propia de estas fronteras. El establecimiento de diálogos y acuerdos tácitos acompañó el emplazamiento de ciudades, fuertes y misiones; muchas veces precedidos por conflictos

armados –iniciados por indígenas o hispanocriollos– para instigar a la negociación (Nacuzzi y Lucaioli, 2008). Las décadas de 1770 y 1780 parecen constituirse en el período de inicio de los tratados de paz más formales, dado que se conservan sus textos escritos en distintos archivos históricos. Este tipo de documentos constituye un corpus relativamente homogéneo, en tanto presenta notables similitudes en la organización del texto y en la exposición de los puntos incluidos en los acuerdos. En general, seguían un patrón preestablecido para estas situaciones: se reconocían las partes actuantes y sus representantes –el rey y los caciques–, se estipulaban los artículos o capítulos que ambas partes se comprometían a cumplir, se establecían los derechos y obligaciones, se determinaban los territorios de circulación indígena y se definían los intercambios de cautivos, de bienes o de servicios.

Estos dispositivos de control eran promovidos desde el lado español o hispanocriollo aunque durante el ceremonial se ponían de manifiesto formas protocolares del mundo indígena y el cumplimiento de lo acordado dependía absolutamente de la voluntad e intereses de los grupos y caciques en cuestión. Queremos resaltar que el hecho de contar con los documentos escritos de estos acuerdos no implica que hayan sido respetados ni que fueran más o menos relevantes para los grupos nativos. La diplomacia no se reducía a la formalidad de este tipo de acuerdos, sino que las parlas, las asambleas y los diálogos formaban parte del quehacer político de los caciques con otros grupos indígenas vecinos de manera previa y paralela a los tratados de paz con el mundo colonial. Sostenemos que reducir el ejercicio de la diplomacia al período circunscripto por las fuentes escritas es otra de las falacias que deviene de una sobreestimación de los documentos así como de la mirada centrada en la perspectiva hispanocriolla.

Este enfoque sobre las instituciones que considera de manera conjunta tanto la perspectiva indígena como la colonial pone en discusión el valor analítico de las periodizaciones históricas –“el período de guerra”, “el período reduccional” y “el período de la diplomacia”– a las que habitualmente se recurre, invisibilizando otros aspectos clave de estos procesos.

Recapitulando

Se puede hablar de fronteras desde distintas perspectivas: la del espacio lejano y peligroso, la del desierto o vacío de civilización, la de la interacción entre los grupos indígenas y colonizadores y la de los dispositivos de control. La consideración de esas perspectivas refuerza la noción que hemos presentado consistente en entender las fronteras como entramados de relaciones entre distintos grupos, cuyos espacios se definen por la circulación, el intercambio y los mestizajes biológicos y culturales, superando así las visiones esencialistas y simplistas que reducen la ecuación entre “blancos” e “indios” a la oposición, el contraste y el conflicto.

Las fronteras nos remiten, ante todo, a fenómenos histórico-sociales que nos obligan a poner la mirada en los procesos de interacción entre diferentes grupos sociales y al espacio geográfico en el que ellos se desarrollaron, así como a las ideas y conceptualizaciones que los actores tenían sobre aquellos espacios, fuentes de información acerca de las identidades, la otredad y los procesos de cambio social. Las fronteras presentan, además, instituciones que les son propias, lo cual nos permite ir descubriendo un espacio de fluido intercambio y mestizaje, con altos grados de interpenetración de las sociedades indígenas y coloniales.

Desde este enfoque de la interacción que hemos presentado, sería preciso continuar estudiando las coyunturas históricas particulares que dieron lugar a la formación de los diversos espacios de fronteras y sus pueblos. En principio, el análisis puede guiarse por la identificación de los ejes propuestos aunque, a medida que se avance en cada caso en estudio, se irá imponiendo la necesidad de ajustar estas variables. Así, el concepto de frontera o el de espacios fronterizos seguirá siendo actualizado y resignificado con la incorporación de nuevos matices.

Documentos citados

- Angles, Matías de (6/11/1737). Carta de Matías de Angles al gobernador de Buenos Aires. Córdoba, 6 de noviembre de 1737. AGI, Buenos Aires 301.
- Antonio, Manuel (10/6/1761). Carta del obispo Manuel Antonio a (¿?). Asunción, 10 de junio de 1761. AGI, Buenos Aires 48.
- Cardiel, José (1956 [1748]). "Diario del viaje y misión al río del Sauce por fines de marzo de 1748". En Vignati, M. (ed.), *Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris*, pp. 113-172. Buenos Aires, Coni.
- Charlevoix, Pedro F. X. de (1910 [1779]). *Historia del Paraguay*, tomo I. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- del Techo, Nicolás (2005 [1675]). *Historia de la provincia del Paraguay*. Madrid, Librería y casa editorial A. de Uribe y Compañía.
- Dobrizhoffer, Martín (1967 [1784]). *Historia de los abipones* I. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- . (1968 [1784]). *Historia de los abipones* II. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- Falkner, Tomás (1974 [1746]). *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires, Hachette.
- Haÿs, Georges (2002 [1/1/1711]). "Memoria sobre la población de indios llamada Césares, entre Buenos Aires y el estrecho de Magallanes".

- En Rípodas Ardanaz, D. (ed.), *Viajeros al Río de la Plata 1701-1725*, pp. 132-135. Buenos Aires, Unión Académique Internationale, Academia Nacional de la Historia.
- Hernández, Juan Antonio (1969 [1770]). "Diario que el capitán ... ha hecho, de la expedición contra los indios teguelches". En *Colección Pedro de Angelis IV*, pp.107-145. Buenos Aires, Plus Ultra.
- Lozano, Pedro (1941 [1733]). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán, Instituto de Antropología.
- . (1994 [s/f]). *Cartas Anuas de la Provincia Del Paraguay. Año 1735-1743*. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcriçãoinstituto Anchietano de Pesquisas, 1994. 3 v.
- Martínez de Salazar, José (23/6/1664). "Carta de... al Rey de España". En *Archivo General de Indias, Audiencia de Charcas*, 22.
- Morris, Isaac (1956 [1741]). "Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó ... ". En Vignati, M. (ed.), *Una narración fiel de los peligros y desventuras que sobrellevó Isaac Morris*, pp. 23-62. Buenos Aires, Coni.
- Paucke, Florian (2010 [s/f]). *Hacia allá y para acá*. Santa Fe, Ministerio de Educación y Cultura.
- Pigafetta, Antonio (1963 [1520]). *Primer viaje en torno del globo*. Buenos Aires, Espasa Calpe.

Bibliografía citada

- Aleman, Bernardo E. (1994). *Santa Fe y sus aborígenes*. Santa Fe, Junta Provincial del Estudios Históricos.
- Areces, Nidia R. (2002). "Milicias y faccionalismo en Santa Fe, 1660-1730". En *Revista de Indias*, n° LXII (226), 585-614.
- Areces, Nidia R., López, Silvana, Nunez Regueiro, Beatriz, Regis, Elida, Tarrago, Griselda (1993). "Relaciones interétnicas en Santa Fe La Vieja. Sociedad y frontera". En *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, n° LIX, 71-106.

- Bechis, Martha (2008). *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, CSIC.
- (2010). *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Boccara, Guillaume (2003). "Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas". En Mandrini, R., Paz, C. (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, pp. 63-108. Tandil, CEHiR-UNS-IEHS.
- (2005). "Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de Nathan Wachtel". En *Memoria Americana*, n° 13, 21-52.
- Bolton, Herbert ([1917] 1990). "La misión como institución de la frontera en el septentrión de Nueva España". En Solano, Francisco de, Bernabeu, Salvador (coords.), *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, pp. 45-60. Madrid, CSIC.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1971). "Identidad étnica, identificación y manipulación". En *América Indígena*, n° XXXI (4), 923-953.
- Celestino de Almeida, Regina, Orтели, Sara (2011). "Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX". En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates. En línea: <<http://nuevo-mundo.revues.org/60702>> (Consulta: 15-07-2011).
- Cervera, Federico (1981). "Los blandengues de Santa Fe". En *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, n° LI, 61-79.
- Cañedo-Argüelles, Teresa (1988). *Un modelo de colonización en el Alto Paraná. La provincia de Corrientes en los siglos XVI y XVII*. Madrid, CSIC.
- Casamiquela, Rodolfo (1985). *Bosquejo de una etnología de la provincia de Río Negro*. Viedma, Fundación Ameghino.
- Clastres, Pierre (1977). "La cuestión del poder en las sociedades primitivas". En Clastres, P. *Investigaciones en antropología política*, pp. 109-116. México, Gedisa.
- Conquista (1987). *Conquista del desierto*. La Plata, Ministerio de Obras y Servicios Públicos.
- Crivelli Montero, Eduardo A. (1991). "Malones: ¿Saqueo o estrategia? El objetivo de las invasiones de 1780-1783 a la frontera de Buenos Aires". En *Todo es Historia*, n° 283, 6-32.

- Cypriano, Doris Castillos de Araujo (2000). *Os toba de Chaco: Missão e Identidade. Séculos XVI, XVII e XVIII, Disertación de Maestría*, Universidad do Vale do rio dos Sinos-UNISINOS. Mimeo.
- Damianovich, Alejandro (1987-1991). "Origen y primeros tiempos de los blandengues de Santa Fe". En *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, n° LVII, 105-130.
- . (1992). "Los inicios de la guerra ofensiva contra mocovíes y abipones: las campañas santafesinas de 1728 y 1729". En *Revista de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, n° LVIII, 153-167.
- Dávila, Beatriz, Gotta, Claudia (comps.) (2000). *Narrativas del desierto. Geografías de la alteridad. Viajes de cronistas, misioneros y exploradores de la Patagonia y el Chaco (siglos XVIII y XIX)*. Rosario, UNR-REUN-A.U.G.M.-Unesco.
- De Jong, Ingrid (2007). "Acuerdos y desacuerdos: política estatal e indígenas en la frontera bonaerense (1856-1866)". En Mandrini, R., Escobar Ohmstede, A., Ortelli, S. (eds.), *Sociedades en movimiento. Los pueblos indígenas de América Latina en el siglo XIX*, pp. 47-62. Tandil, IEHS.
- . (2011). "Las alianzas políticas indígenas en el período de la Organización Nacional: una visión desde la política de los tratados de paz (Pampa y Patagonia 1852-1880)". En Quijada, M. (ed.), *De los Cacicazgos a la Ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*, pp. 81-146. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut.
- Delrío, Walter (2000). De "salvajes" a "indios nacionales". Etnogénesis, hegemonía y nación en la incorporación de los grupos aborígenes de Norpatagonia y la Araucanía (1879-1899). Tesis de Maestría en Historia con mención en Etnohistoria. Santiago de Chile, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Fradkin, Raúl, Garavaglia, Juan Carlos (2009). *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Irurtia, Paula (2007). "Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena". En *AVÁ, Revista de Antropología Social*, n° 11, 137-170.

- (2008). "Marcas, huellas y señales en el territorio. La relación de los indígenas de la Patagonia y las entidades del paisaje en el siglo XIX". En *Cuadernos del Sur*, n° 35-36, 345-373.
- Langer, Erick (2003). "La frontera oriental de los Andes y las fronteras en América Latina. Un análisis comparativo. Siglos XIX y XX". En Mandrini, R., Paz, C. (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, pp. 33-62. Tandil, CEHiR/UNS/IEHS.
- Langer, Erick, Jackson, Robert H. (eds.) (1995). *The New Latin American Mission History*. Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.
- Lázaro Ávila, Carlos (1999). "Conquista, control y convicción: el papel de los parlamentos indígenas en México, el Chaco y Norteamérica". En *Revista de Indias*, n° LIX (217), 645-673.
- (2002). "El parlamentarismo fronterizo en la Araucanía y las pampas". En Boccara, G. (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, pp. 201-235. Quito, Abya-Yala.
- Lois, Carla Mariana (1999). "La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del estado nación argentino". En *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n° 38. Universidad de Barcelona. En línea: < <http://www.ub.edu/geocrit/sn-38.htm> > (Consulta: julio de 2012).
- Lucaioli, Carina P. (2010). "Los espacios de frontera en el Chaco. Desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII". En Lucaioli, C., Nacuzzi, L. (comps.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, pp. 21-68. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- (2011). *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Lucaioli, Carina P., Nacuzzi, Lidia R. (comps.) (2010). *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Lucaioli, Carina, Nesis, Florencia (2007). "El ganado vacuno de los grupos abipones y mocoví en el marco de las reducciones jesuíticas, 1743-1767". En *Andes*, n° 18, 129-152.

- Luiz, María Teresa (2006). *Relaciones fronterizas en Patagonia: la convivencia hispano-indígena del período colonial*. Ushuaia, Asociación Hanis.
- Mandrini, Raúl, Paz, Carlos (2003). *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*. Tandil, CEHiR/UNS/IEHS.
- Mayo, Carlos (1999). "La frontera; cotidianidad, vida privada e identidad". En Devoto, F., Madero, M. (dirs.), *Historia de la vida privada en la Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870*, I, pp. 85-105. Buenos Aires, Taurus.
- Nacuzzi, Lidia R. (1991). "La cuestión del nomadismo entre los tehuelches". En *Memoria americana*, n° 1, 103-134.
- . (1998). *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- . (2010). "Introducción". En Lucaioli, C., Nacuzzi, L. (comps.), *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, pp. 7-19. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Nacuzzi, Lidia R., Lucaioli, Carina P. (2008). "y sobre las armas se concertaron las paces: explorando las rutinas de los acuerdos diplomáticos coloniales". En *CUHSO*, n° 15, 61-74.
- Nacuzzi, Lidia R., Lucaioli, Carina P., Nesis, Florencia S. (2008). *Pueblos nómades en un estado colonial*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Navarro Floria, Pedro (comp.) (2004). *Patagonia: Ciencia y Conquista. La mirada de la primera comunidad científica argentina*. General Roca, PubliFaDeCS/CEP.
- Nesis, Florencia (2005). *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Néspolo, Eugenia 2007. Las misiones jesuíticas bonaerenses del siglo XVIII, ¿una estrategia político-económica indígena? En *Tefros*, n° 5 (1). En línea: <<http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v5n1i07/paquetes/nespolo.pdf>> (Consulta: 20-07-2012).
- Palavecino, Enrique (1964). "Algunas notas sobre la transfiguración del hombre chaqueño". En *Runa*, n° XIX, 379-389.
- Palermo, Miguel Ángel (1986). "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuéstre' en la Argentina". En *Runa*, n° XVI, 157-178.

- (2000). "A través de la frontera. Economía y sociedad indígenas desde el tiempo colonial hasta el siglo XIX". En Tandeter, E. (dir.), *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, pp. 345-382. Buenos Aires, Sudamericana.
- Palomeque, Silvia (2000). "El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII". En Tandeter, E. (dir.), *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, pp. 87-143. Buenos Aires, Sudamericana.
- Paz, Carlos (2005). "El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII". En revista *Historia UNISINOS*, n° 9 (1), 35-48.
- Pinto Rodríguez, Jorge (1996). "Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900". En Pinto Rodríguez, J. (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, pp. 11-46. Temuco, Universidad de la Frontera.
- Quijada, Mónica (2000). "Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina. Siglo XIX". En *Revista de Indias*, n° LX (219), 373-394.
- (2002). "Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)". En *Revista de Indias*, n° LXII (224), 103-142.
- Ratto, Silvia (2001). "El debate sobre la frontera a partir de Turner. La *New Western History*, los *borderlands* y el estudio de las fronteras en Latinoamérica". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina de Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, n° 24, 105-141.
- (2007). *Indios y Cristianos. Entre la guerra y la paz en las fronteras*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Roulet, Florencia (1999-2001). "De cautivos a aliados: los indios fronterizos de Mendoza (1780-1806)". En *Xama*, n° 12-14, 199-239.
- (2004). "Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas". En *Revista de Indias*, n° LXIV (231), 313-347.
- (2006). "Fronteras de papel. El periplo semántico de una palabra en la documentación relativa a la frontera sur rioplatense de los siglos XVIII

- y XIX". En *Tefros*, n° 4 (2). En línea: <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v4n2p06/paquetes/roulet.pdf> (Consulta: 20-07-2012).
- Saeger, James. (1985). "Another view of de mission as a frontier institution: the guaycuruan reductions of Santa Fe, 1743-1810". En *The Hispanic American Historical Review*, n° 65 (3), 493- 517.
- Sahlins, Marshall (1997). *Islas de Historia*. Barcelona, Gedisa.
- Saignes, Thierry (1990). *Ava y Karai. Ensayos sobre la frontera chiriguano (siglos XVI-XX)*. La Paz, Hisbol.
- Susnik, Branislava (1965). *El indio colonial del Paraguay. El guaraní colonial*. I. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- . (1972). *El indio colonial de Paraguay. El Chaqueño: Guaycurúes y Chanés Arawak III*, pp. 165-179. Asunción, Museo Etnográfico "Andrés Barbero".
- Tagmanini, Marcela, Pérez Zavala, Graciana (2002). "El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos". En Nacuzzi, L. (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, pp. 119-157. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Teruel, Ana (1994). "Zenta y San Ignacio de los Tobas. El trabajo en dos misiones del Chaco occidental a fines de la colonia". En *Anuario del IEHS*, n° 9, 227-252.
- Teruel, Ana A., Fandos, Cecilia (2009). "Procesos de privatización y desarticulación de tierras indígenas en el norte de Argentina en el siglo XIX". En *Revista Complutense de Historia de América*, n° 35, 233-256.
- Tissera, Ramón (1971). *Chaco Gualamba. Historia de un nombre*. Resistencia, Ediciones Cultural Nordeste.
- Trinchero, Héctor Hugo (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación, el Chaco central*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Turner, Frederick J. (1990 [1893]). "El significado de la frontera en la historia americana". En Solano, F. de, Bernabeu, S. (coords.), *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, pp. 9-44. Madrid, CSIC.

- Villar, Daniel, Jiménez, Juan Francisco (2003). "La tempestad de la guerra: conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (araucanía y las pampas, 1780-840)". En Mandrini, R., Paz, C. (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, pp. 123-171. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.
- Vitar, Beatriz (1997). *Guerra y misiones en la frontera Chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid, CSIC.
- (2003). "Algunas notas sobre las figuras de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII". En Mandrini, R., Paz, C. (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVI-XIX*, pp. 407-428. Tandil, CEHiR-UNS-Instituto de Estudios Histórico Sociales.
- Weber, David (1990). "Turner, los boltonianos y las tierras de frontera". En Solano, F. de, Bernabeu, S. (coords.), *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la Frontera*, pp. 61-84. Madrid, CSIC.
- (1998). "Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos". En *Anuario IEHS*, n° 13, 147-171.
- White, Richard (1991). *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wright, Pablo (1998). "El desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el estado". En Teruel, A., Jerez, O. (comps.), *Pasado y presente de un mundo postergado*, pp. 35-56. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy.
- (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires, Biblos-Culturalia.

Fronteras en América Latina: reflexiones metodológicas¹

Tito Carlos Machado de Oliveira

Introducción

Con la intensificación del fenómeno de la mundialización –entendida como una ampliación de los mercados más que como un advenimiento revolucionario– y de la integración virtual mundial, nace una nueva ortodoxia o, según Raffestin (2005), un nuevo mito: la eliminación de las fronteras nacionales.

En general, la representación de las fronteras en los medios de comunicación es tan pobre como contradictoria y angustiante; si por un lado se trata de su destrucción, tanto histórica como geográfica, por parte del mercado apátrida, por otro, adquiere una importancia nueva ya que es el “lugar” del contrabando, del tráfico de drogas y personas, del bandolerismo, etc. Dicho de otra manera, se instala una dialéctica en la que simultáneamente con la disolución de la *regere fines* se advierte la ratificación de su concepto y de su contenido territorial.

1 Originalmente publicando como “Frontière en Amérique latine: réflexions méthodologiques”. En *Espaces et Sociétés* n° 38/2009. Publicación con autorización y revisión del autor. Rosler, V. (trad.), Laboratorio de Idiomas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires.

Vista desde el ángulo de la coyuntura, la frontera en América Latina tiene una apariencia paradójica de desmantelamiento y de reconstrucción. Sin embargo, observadas desde el ángulo de la estructura, las fronteras constituyen enlaces entre los eslabones de territorios diferentes, los lazos principales de la integración regional.

Es cierto que las fronteras no juegan el mismo papel que los otros espacios del Estado-Nación, principalmente en todo el continente americano (centro, sur y Caribe) donde las asimetrías son particularmente sorprendentes. Las regiones fronterizas tienen una identidad propia que se basa en conexiones (culturales, económicas, administrativas y sociales) y que se opone a los intereses interiores y exteriores.

La frontera no puede dibujarse únicamente como una línea de puntos en los mapas; constituye sobre todo un elemento de diferenciación, de comunión y de comunicación que hace intervenir a menudo el orden y el desorden, lo formal y lo informal, como una suerte de equilibrio dinámico de las reglas y de los ritos.

El objetivo de este texto es el de interrogarse acerca del papel que juegan las fronteras en el espacio latinoamericano en estos tiempos de mundialización y de ampliación de los acuerdos regionales. Consistirá en desarrollar una reflexión a partir de la orientación conceptual del espacio geográfico y de la categoría territorio, al tiempo que se propondrá una tipología de las relaciones fronterizas, con el fin de demostrar lo absurdo de la tesis que postula el “fin de las fronteras nacionales”.

La realidad de las fronteras y las categorías superpuestas

En América, las fronteras experimentan importantes metamorfosis: las formas en que se utiliza el territorio redefinen

el espacio físico-institucional que marca el límite entre los Estados-Naciones. Desde el último cuarto del siglo XX, en América (del sur, central y Caribe), los organismos políticos y económicos sufren un proceso de construcción o de reconstrucción, con predominio informativo en función de los nuevos factores políticos y técnicos (Santos, 2004). El territorio –que entendemos aquí como actor y no como decorado– se compone de dos tipos de acontecimientos: los locales y los globales, que se oponen y se componen para consolidar el medio geográfico de una nueva era. El orden global, externo, se rige por la lógica de las organizaciones internacionales y de las grandes empresas transnacionales, que dictan el ritmo de los flujos a nivel mundial, sin tomar en cuenta las circulaciones y las intenciones locales, lo que resulta en un territorio cubierto de una capa homogeneizadora.

El otro orden, local e interno, se rige por la organización, las actitudes y la dinámica de los actores locales, y ofrece formas variables y discontinuas a los flujos, permitiendo de esta manera que se cristalicen las diferencias y las identidades en relación al orden global. La yuxtaposición de estas dos condiciones crea redes de intercambio complejas en el territorio fronterizo.

Esta realidad hace que los paisajes de las regiones de frontera en América sean más sutiles y más imprecisos. Pequeños pueblos se transforman en verdaderas ciudades; la infraestructura avanza hacia las fronteras (si bien lo hace lenta y parcialmente); las relaciones económicas (formales, funcionales e ilícitas) establecen redes de intercambio de todo tipo; los trabajadores, los patrones y la población en general sacan provecho de las diversas legislaciones (en particular de las leyes laborales y de las referidas a la protección del medioambiente) para crear *economías de arbitraje* (Machado, 1996) para obtener ganancias extraordinarias. Todas estas relaciones demuestran una intensificación de

las interacciones, cada vez más permanentes y fecundas, que escapan a cualquier forma de control. Este movimiento impide que haya uniformización del territorio.

La *condición* del territorio fronterizo marca a la población, a la ciudad y a los organismos económicos y políticos, haciendo posible la formación de identidades diferentes a las del resto del Estado-Nación. La hegemonía de las circulaciones surgidas de las complementariedades (capital, trabajo, tierra y servicios –*cfr.* House, 1980– así como la cultura) entre los pueblos fronterizos consolida un ritual que, aunque sea incorporado de diferentes maneras en el conjunto de la población, lleva a un comportamiento colectivo bastante similar, así sea de aversión o de aceptación. Y como la forma urbana es una expresión del paisaje cultural, la movilidad y el diseño urbano de estos lugares no pueden dejar de pertenecer a este proceso.

Lo que queda claro es que las futuras conexiones se establecerán, para las ciudades fronterizas, a partir de su *condición* de frontera. Retengamos en particular estas tendencias, que incitan a un acercamiento social: el trazado y los nuevos equipamientos urbanos que avanzan hacia las fronteras, reduciendo las distancias; la creación de espacios colectivos de intercambios socioculturales (plazas, ferias, canchas de deportes, etc. que surgen de movimientos espontáneos.

Según Milton Santos (2004: 336-340), para un tipo de consumo, los individuos son prisioneros de la ciudad, de su condición espacial y temporal; para otros, la capacidad de escapar de la sujeción de las analogías del mercado local impone la necesidad de movilidad del individuo. En la frontera existe una movilidad que obedece a una lógica propia. La condición de frontera se la impone a los individuos de todas las clases sociales, con diferentes grados de intensidad, que legitiman los mecanismos de complementariedad; según Bentancor (1994) hay una funcionalización de la estructura productiva y

ocupacional y, como consecuencia, ventajas comparativas localizadas. Es lo que Pébayle (1994) propone como lógica estructural. Esta relación horizontal –dada por la capacidad relacional de los individuos– es la que diseña la arquitectura urbana, consolida la aglomeración y los vacíos urbanos, distribuye sus equipamientos de producción-distribución, resalta las mejoras necesarias, determina al fin el tejido urbano.²

Bajo esta lógica estructural se esconde otra, una lógica de concepción coyuntural. Según Pébayle, es esta lógica la que establece el verdadero dinamismo de la región de frontera. Aunque el cambio de monedas, los tratados, el control fitosanitario, las decisiones multilaterales, etc. interfieren solo marginalmente en las ciudades que no son fronterizas, marcan directamente y de manera instantánea a las ciudades fronterizas. Cada vez que la tasa de cambio (generalmente entre la moneda local y el dólar americano) sufre una modificación importante, el sentido de los intercambios comerciales en la frontera no es el mismo; cada cambio de las relaciones políticas de los gobiernos con el Estado vecino comporta nuevas consecuencias. Esto significa que esta lógica se basa sobre la oscilación y el carácter pendular de las inversiones. Las conurbaciones de frontera son rehenes de los gradientes incisivos de la lógica coyuntural.

Las externalidades, que constituyen otra modalidad, se reflejan en la realidad cotidiana de las regiones fronterizas y de las administraciones locales. El resultado de la acción de eventuales fuerzas exógenas no se limita al cambio de la dirección de los flujos o a una desorganización de las ventajas comparativas existentes; impone importantes adaptaciones, modifica en el fondo el subsistema local. Ciertas

2 Estos procesos son particularmente importantes en la conurbaciones o en las semiconurbaciones ya que constituyen *lugares de comunicación* (Machado, 1996) más intensos.

ramas del comercio desaparecen mientras otras surgen rápidamente, se transfieren capitales, hay concentración o disipación de las tierras en extensión o en precio, las ocupaciones se desintegran o se readaptan, la infraestructura se degrada, etc. Las novedades introducidas por el proceso de mundialización, que provocan profundas transformaciones sociales, económicas y territoriales, se aplican en las regiones fronterizas a una lógica espacial particular que obliga a rever las formas de interpretación empleadas en otros lugares.

Esta situación es aún más complicada cuando crece la importancia de las industrias volcadas hacia la exportación, el tráfico de drogas o el contrabando, en el conjunto de las economías locales de los medios urbanos de frontera, aunque constituya una fuente de dinamismo. Normalmente, las industrias que se instalan cerca de las fronteras son atraídas por ventajas comparativas puntuales (programas de desarrollo regional con reducción de impuestos, mano de obra barata, etc.): estas industrias producen generalmente para la exportación, dependen muy poco del mercado local, y crean a menudo su “propio medio”, que las aleja social y políticamente de la ciudad. Para el contrabando y el tráfico de drogas³ se necesita un medio en perfecta simbiosis social y política, con límites invisibles, pero visiblemente controlado, lo que equivale también a crear su “propio medio”. Aunque creen su “propio medio” las industrias, el tráfico de drogas y el contrabando participan del “medio común”, ya que utilizan y desgastan el mobiliario urbano y consumen una parte significativa de las energías y de los recursos del presupuesto de la administración local.

3 “Aunque estos lugares sean originales y oscuros —escribe Pébayle (1994: 15)— de todas formas dan vida a las ciudades y a las regiones rurales fronterizas y les definen límites a menudo elásticos (...)”.

Por otra parte, Raffestin destaca otras dos organizaciones que se confrontan y se conforman en el mismo espacio: las “organizaciones económicas” y las “organizaciones políticas”. No tienen los mismos intereses en cada momento. Las primeras dependen directamente de la circulación de los bienes y servicios; necesitan por lo tanto que se atenúen las barreras territoriales, lo cual supone la interrupción del bloqueo y de las regulaciones. Estas “(...) tienen un interés evidente por la anulación de los obstáculos, para hacer que el espacio territorial sea lo más isótropo posible, de manera que se pueda invertir fácilmente de acuerdo con las modificaciones” (Raffestin, 1993: 176). Las organizaciones políticas, por el contrario, están directamente interesadas en la división y la disgregación, a fin de imposibilitar la difusión y mantener el control del espacio territorial haciéndolo anisótropo.

En lo que se refiere a las fronteras latinoamericanas, existe una confrontación visible entre las dos organizaciones. Debido a la condición bipolar y multiforme del territorio fronterizo, las organizaciones económicas crean modelos particulares de intercambio, cada vez más permeables, para la circulación de los bienes, de los servicios y de las personas, siempre con el objetivo de aumentar la intensidad de los mismos. Incitan de esta manera a la población para que viva interacciones múltiples creando así relaciones horizontales. Por otra parte, las mismas condiciones llevan a las organizaciones políticas a empujar en el otro sentido, que no es del todo contrario, pero que en todo caso *no va* en la dirección de una interacción más grande. La frontera es percibida siempre como un problema para las organizaciones políticas. Sin embargo, lo más grave es que la mayor parte del tiempo se percibe la frontera como algo que perjudica los intereses electorales. En una correlación hipotética con el modelo de García (2006), las organizaciones políticas formarían claramente parte del

subámbito normativo, mientras que las organizaciones económicas estarían clasificadas en el *subámbito materialista*, aunque haya intersecciones interpretativas diferentes.⁴

Es justo decir que la acción de los organismos económicos se adapta mejor al *modus vivendi* de la comunidad que la de los organismos políticos. Sin embargo, la acción de los organismos políticos es decisiva para estrechar las relaciones administrativas y construir proyectos multi-institucionales. Por otra parte, los organismos económicos intensifican el uso de los equipos urbanos para lograr sus objetivos, al tiempo que reclaman que se los mantenga y se los multiplique. Los organismos políticos, por su lado, reaccionan limitando y regulando esos equipos. Es conveniente resaltar que, a pesar de este antagonismo parcial entre los objetivos de las dos organizaciones (política y económica), Raffestin (1993: 177) agrega que estas contradicciones pueden y deben ser superadas. Las organizaciones políticas que, por su naturaleza, crean en general relaciones verticales, deben esforzarse por producir más relaciones horizontales (más deseables); por el contrario se está alcanzando la “pesadilla de las discontinuidades paralizantes”.

El trazado de las relaciones fronterizas en América Latina: ponderaciones para la implementación de una tipología

Es necesario hacer un esfuerzo de comprensión sistemática de este *medio geográfico* analizando el uso y la fluidez del territorio. Ya sea que se trate de la utilización del sistema de

4 García (2006: 13) establece un modelo para comprender las relaciones de la frontera internacional en cuatro subámbitos: *subámbito ideacional* (en el que los principales elementos son la cultura y la identidad); *subámbito normativo* (regido por normas y leyes); *subámbito materialista* (donde se sitúan el modelo económico y las relaciones de intercambio); y *subámbito agencial* (donde se encuentran los actores y las actividades colectivas de la vida cotidiana en la frontera).

ingenierías, del flujo de las actividades económicas, de las combinaciones de las formas sociales y jurídicas o del movimiento de la población, este análisis es fundamental para evitar caer en la trampa de los que “observan a las fronteras como sinónimo de inmigración ilegal, de contrabando y de tráfico de drogas” (Wong-González, 2005a: 156).

Hay que destacar también que se instala una complementariedad (de intensidad variable) en el ámbito fronterizo que engendra comportamientos similares en la población: puede parecer arbitrario decir que los habitantes de la zona fronteriza se parecen, pero lo que es cierto es que estos crean las condiciones necesarias para la producción y para la reproducción de una *localidad específica* o de una suerte de *translocalidad*, según Appadurai (1997).

Es por ello que las fronteras deben ser analizadas de acuerdo con sus especificidades y sus particularidades. Parece imposible establecer un paralelo sistemático entre la inmensa variedad de fronteras de América Latina. Pero, a pesar de ello, hay que crear referencias que permitan comprender la realidad socioeconómica de la frontera.

La frontera forma parte de un mundo particular, de una totalidad, y hay que abordarla con una mirada holística. Un conjunto de elementos independientes establece relaciones entre ellos, se reúne y emite conceptos intrínsecos a la condición establecida. Constituyen por lo tanto espacios privilegiados para el análisis de ciertos mecanismos de abordaje que evitan los sistemas exclusivamente descriptivos (*cfr.* Foucher, 1988), tarea compleja.

La intención es establecer mecanismos de comprensión de los engranajes de aproximación entre los pueblos de cultura y comportamiento diferentes frente a la necesidad de complementariedad mutua para sobrevivir. Esta estrategia de supervivencia se define, de forma adecuada, en el comportamiento individual y en los lazos asociativos para

incrementar la comunicación y, por consiguiente, construir rutas comerciales y flujos migratorios (ver Sprandel, 2006; Souchaud, 2007).

Las implicaciones aquí planteadas para el análisis del proceso de integración son el resultado de la identificación realizada por Wong-González (2005a, 2005b). Según el especialista mexicano, en la región de Sonora-Arizona, la frontera experimenta dos formas de integración económica que se complementan entre sí: una de naturaleza totalmente *funcional (de facto)* y más antigua, y la otra de naturaleza *formal (de jure)*, más reciente (Wong-González, 2005a: 87).

Las caracterizaciones planteadas tenían como objetivo presentar una realidad muy específica: la de la frontera entre México y Estados Unidos. Para esta realidad, el autor abunda en ejemplos y en concepciones eficaces. Pero el profesor Wong-González, gracias a sus interrogantes científicos, invita a otros investigadores a volcarse hacia formulaciones múltiples, extrapolando los abordajes suscitados por la delimitación de su propia investigación. De hecho, la percepción del investigador remite el abordaje a una reflexión intelectual capaz de comprender la realidad de la frontera en otro lugar, a partir de formas de integración que describiremos a continuación.

La integración funcional-la complementariedad visible y la participación invisible

Es posible afirmar que la inmensa mayoría de las manifestaciones *funcionales* surgen del circuito inferior de la economía urbana, una economía menos moderna “que abarca a la pequeña producción manufacturera, a menudo artesanal, al pequeño comercio de una multiplicidad de servicios de todo tipo” (Santos, 2004: 197). La integración funcional abarca entonces las formas siguientes: el comercio de la pequeña

producción artesanal, los servicios de todo tipo, sin aportes formales y de otras actividades que consolidan la complementariedad cotidiana, como la compra de inmuebles, las pequeñas transacciones de capitales, el alquiler de máquinas, instrumentos y equipos (sobre todo en el sector rural), entre otros. Es decir, se trata de un movimiento de intercambios que no se entremezcla con lo ilícito del contrabando.

Cabe señalar aquí que la interferencia de los “organismos económicos” es incisiva y decisiva. El lado funcional del territorio está directamente vinculado a las acciones de las cámaras empresariales de los grupos sectoriales o a las acciones individuales de los empresarios, cuando estas acciones generan iniciativas que intensifican el dinamismo de los flujos mercantiles a través de la frontera, sin que se los someta a control legal alguno; aumentan también los espacios de trabajo, desplazando trabajadores y extendiendo el mercado del trabajo informal más allá de la nacionalidad.

Pero independientemente de la acción de los organismos económicos, la población en general cruza la frontera para adquirir todo tipo de mercancías y de servicios (salud, educación, etc.), cambiar dinero sin las restricciones legales –lo que en general es tolerado; es lo que aquí llamamos *complementariedad visible*–. Podemos afirmar que hay una permisividad innata de las fronteras latinoamericanas.

Sin embargo hay que tener en cuenta que la riqueza de la funcionalidad acarrea una serie de actividades no solo *funcionales* sino incluso ilícitas –que aquí llamaremos *participación invisible de la funcionalidad*–. Las facilidades inducidas por la dinámica de las articulaciones económicas sin marco jurídico “dejan lugar” a una penetración y a la consolidación de actividades nocivas (tráfico de drogas, contrabando etc.) por parte de grupos articulados en redes transnacionales. Observemos que allí donde la funcionalidad extrapola los límites de la tolerancia, ciertas personas, empresarios o no, pueden

acostumbrarse a las facilidades presentes y decidirse a realizar acciones de *participación invisible* y, tratándose de una frontera, estas acciones son difícilmente combatidas.

Conceptualmente, la expansión o la retracción de esta funcionalidad interfieren en el comportamiento social, en el uso de los equipamientos y en la arquitectura urbana, y obligan a adaptarse a hábitos, costumbres y ritos diferentes. Dicho de otra manera, diseñan una lógica estructural específica articulada con la funcionalización real del territorio.

La integración formal-la complementariedad jurídica

Este tipo de integración puede describirse como un movimiento en el marco de la legalidad general. Está caracterizada por una preponderancia vertical que actúa de arriba hacia abajo. Podemos citar como ejemplos los acuerdos bilaterales, las importaciones y las exportaciones aduaneras, los intercambios estudiantiles, científicos y tecnológicos, los protocolos de lucha contra el narcotráfico, los programas de control sanitario entre diferentes países (Oliveira, 2005: 384). También hay que incluir en este ámbito *formal* los diferentes convenios firmados por organismos municipales o por otras esferas que afectan a las conurbaciones de las ciudades fronterizas, como los protocolos de intención para la planificación, la formación de Brigadas de Incendio y la actividad de los bomberos, las acciones coordinadas de las diferentes fuerzas policiales, las ferias y los mercados para fomentar el comercio local o el turismo, los acuerdos para la preservación de la naturaleza, a través, por ejemplo, del control del destino de los residuos sólidos, entre otras muchas formas asociativas combinadas.

En esta integración, la mayoría de las articulaciones económicas –pero no necesariamente todas– proviene del circuito superior de la economía urbana, y sobre todo por sus

“elementos impuros” (comercio internacional, industrias para la exportación) y por los “elementos mixtos” (mayoristas y transportistas). Allí, las externalidades construidas a partir de la lógica coyuntural y de la acción de los “organismos políticos” (combinados o no) poseen un peso considerable e interfieren también en el comportamiento social y en la funcionalización del territorio.

Por ello, la integración *formal* también constituye un instrumento para impedir que se exageren las circulaciones funcionales, ya que para que se realicen se necesita casi siempre la ayuda de la maquinaria institucional –a veces represiva– para ejercer la “función de control” sobre toda la extensión del territorio. En otras palabras, cada vez que se refuerza la presencia de las articulaciones *formales* se restringen las articulaciones *funcionales*.

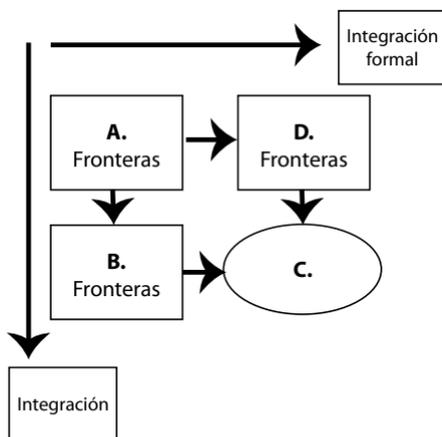
Podemos afirmar como perspectiva que, por una parte, las “organizaciones económicas” y los elementos controvertidos de la dinámica horizontal (lógica estructural) pretenden que se amplíe la integración *funcional*. Por otra parte, movilizadas por (la verticalidad de) la lógica coyuntural y por los “organismos políticos”, tratan de construir reglas o intersecciones económicas que amplían la integración *formal*. De hecho, la relación entre esas dos lógicas es más conflictiva en apariencia que en esencia: una recurre siempre a la otra para lograr sus fines.

Esbozando una tipología para las relaciones fronterizas en América Latina

Se trata aquí de establecer un entrecruzamiento para evaluar la intensidad de las dos formas de integración (*formal* y *funcional*), con el fin de caracterizar al espacio fronterizo y discernir las ciudades, las empresas y los otros actores,

y permitir que estudios empíricos caractericen la región a partir de una serie de preguntas que se les hizo a las empresas y a los organismos que definen en conjunto la ciudad y, por ende, la región.

Gracias a esta doble condición de intensidad se hace posible formular una Tipología de las Relaciones Fronterizas. Esta tipología (Figura 1) permite verificar una diferencia importante entre las localidades, caracterizada por las relaciones de intercambio con el país vecino; en una dirección, la intensidad de las relaciones *formales* de intercambio y, en otra dirección, la intensidad y la fragilidad de las relaciones *funcionales* de intercambio. El resultado es la presencia de cuatro tipos diferentes, que figuran a continuación.



Tipología de las regiones fronterizas.

Situación A – Integración formal débil e integración funcional débil. **Fronteras distantes.**⁵ Una frontera que

5 En otro lugar nombramos a este tipo de frontera *frontera muerta* (Oliveira, 2005); este término no es justo, ya que esta frontera se encuentra más bien en una condición de alejamiento conscientemente decidido o forzado.

le da la espalda a otra. Este caso corresponde a los territorios fronterizos en donde las administraciones de las ciudades, de las empresas y de los otros organismos no tienen o no aspiran a tener relaciones de proximidad con el país vecino; cuando se establecen relaciones estas son complementariedades frágiles que interfieren poco en el comportamiento social y en la estructura urbana. Como la formalidad existe únicamente en la esfera coyuntural, hay una ausencia de infraestructura de acceso que reduce la capacidad de intensificar el proceso de circulación de mercaderías y de personas hacia la frontera; por otro lado, la ausencia de una relación de integración funcional impide el surgimiento de actividades comerciales, industriales y de servicios de mediana importancia orientadas hacia la exportación o la reexportación. Las ciudades que se encuentran en estos territorios tienen una relación patológica, que les representa solamente una “molestia” política y administrativa. Como máximo, este territorio sirve como exploración de actividades rurales de ambos países o como reserva (natural o indígena). En concreto, estas regiones corresponden a lugares en los que la condición de espejo (el otro lado) no tiene un centro urbano o bien este está alejado por accidentes naturales. En Brasil, el Ministerio de Integración (2005: 144) caracteriza a esta región como modelo *margen*.⁶ La condición en la que se encuentra este tipo de frontera, según los criterios actuales de circulación de mercaderías y de integración regional en el continente, les otorga el estatus de “espacios potenciales de aplicación de políticas públicas” (Machado *et al.*, 2005); por esta razón dependen mucho de la lógica coyuntural.

6 El trabajo del grupo Retis (UFRJ) estableció una tipología para las fronteras brasileñas con cinco modelos fundamentales: *margen*, *zona-tapón*, *frentes*, *capilar* y *sinapsis*.

Situación **B** – Integración *formal* débil pero integración *funcional* fuerte. **Fronteras arrítmicas.**⁷ En estas regiones de la frontera, el territorio es un lugar de implicaciones negativas: la utilización del trabajo, de las tierras, de los servicios y de las relaciones comerciales existentes es posible únicamente en función de una informalidad abusiva. Es muy común que los trabajadores originarios de un lado de la frontera sean explotados en el otro lado, sin que prime formalidad alguna, con salarios inferiores al promedio; a menudo se los emplea para tareas no solo funcionales sino ilícitas. Este es solamente un ejemplo de un caso en el que el exceso de funcionalidad puede acarrear formas inconfortables de ilegalidad. Hay que señalar también que las relaciones comerciales están basadas en la desconfianza, por lo que los intercambios se realizan siempre a través “de dinero en efectivo” (*cash*), y las formas controlables de transacción son despreciadas. La ausencia de actividades formales hace que la *participación invisible* a menudo se extienda sobre el territorio de manera sistémica, contaminando inclusive a sectores cuyo acceso es restringido, como los bancos y la administración pública. En estos territorios, con más frecuencia que en los demás, vemos la presencia de fuerzas paramilitares de seguridad y el silencio es el código de conducta. Todas estas condiciones consolidan un movimiento marcado por los “organismos económicos” sin concesiones, y los “organismos políticos” fácilmente corrompibles. Sin embargo, no se trata de percibir esta realidad con pesimismo. Con pequeñas reformas para formalizar los intercambios se pueden plantear transformaciones radicales en la red de relaciones económicas

7 En otros tiempos caracterizamos a este tipo de fronteras como “peligrosa” ya que se trata de una región que pone en peligro a la sociedad, pero la palabra arrítmica representa mejor la agitación y las posibilidades de ruptura de la red territorial.

y sociales. Es una situación típica de las conurbaciones internacionales recientes que sufren de asimetrías entre una parte pobre y otras aún más pobres.

Situación C – Fuerte integración *formal* y fuerte integración *funcional*. **Fronteras vibrantes.** Son las fronteras vivas, caracterizadas por una presencia demográfica relativamente importante y por una estructura social compleja. Si bien pertenecen a diferentes países los habitantes de esta región no tienen dificultades para establecer relaciones. A pesar de sus diferencias, construyen espacios propios comunes, invaden tierras internacionales, intercambian informaciones, productos y relaciones y configuran nuevos espacios geográficos, creando normas y articulaciones destinadas a responder a sus necesidades y transgrediendo resoluciones surgidas de organismos lejanos (Müller, 2003). Son regiones que están bajo constante tensión, pero que despliegan alternativas y oportunidades relacionadas con las ventajas comparativas que ofrece la presencia de un mercado laboral, con precios y salarios específicos, que multiplican las oportunidades de trabajo atrayendo a trabajadores, empresarios y consumidores (Anguiano Téllez, 2005). Allí se confrontan y cooperan dos lógicas: la de las “organizaciones económicas” y la de las “organizaciones políticas” con una intensidad mayor y más aparente; este choque es benéfico cuando da como resultado límites que se imponen entre sí. Las transgresiones, las continuidades, las interposiciones, las distorsiones y los intercambios confirman un movimiento y un comportamiento transversal de las coexistencias y de las interacciones, favoreciendo una dinámica particular de las actividades además de darle al territorio, y en particular a las conurbaciones, características singulares. Los abusos de funcionalidad se corrigen en general gracias a la imposición de acciones de integración *formal*; por otra parte, la integración funcional ofrece suficientes ventajas para

construir una relación de coexistencia capaz de superar la concepción tradicional de frontera (barrera, límite, ruptura y discontinuidad). Estas regiones se caracterizan por la presencia de conurbaciones o semiconurbaciones, generalmente no muy nuevas, con presencia o no de asimetrías importantes.

Situación **D** – Fuerte integración *formal* pero con una integración *funcional* débil. **Fronteras protocolares.** Se trata de un territorio marcado por acciones a distancia, llevadas a cabo por el Estado o por empresas, con el fin de alentar una posición competitiva frente a otras regiones u otras empresas a través de la dinamización de las exportaciones y la importaciones, la creación de puertos aduaneros comunicados por rutas y zonas especiales de exportación que concentren las actividades de intercambio comercial de la región. Es el reino de la burocracia y de sus mandatos. Allí hay programas llevados a cabo por los dos países para controlar la zoonosis por medio de la vacunación de los animales, acciones militares para combatir el tráfico de drogas y el contrabando, que desprecian los lazos cotidianos ya existentes de cooperación y de integración dentro del territorio. Hay una superposición normativa controlada por los “organismos políticos”, mientras que las acciones de los “organismos económicos” se determinan por la lógica coyuntural. Las externalidades superan y ahogan a las internalidades creadoras. Alrededor de estas fronteras las personas construyen pocos lazos de fraternidad y de intercambios culturales. Las asimetrías aparecen pero no modifican el comportamiento social.

Tendencias de desplazamiento: reflexiones finales

La tipología presentada, que se articula en dos lógicas y presenta cuatro tipos de fronteras, no supone que haya una

superioridad de una lógica sobre la otra. En los sistemas presentados para las situaciones **B** y **C**, las empresas, los organismos y las articulaciones funcionan, en relación a la frontera, a partir de una lógica territorial en la cual las acciones se deciden a través de mecanismos endógenos activados por interrelaciones de múltiples actores, sobre todo locales; en este caso, la complementariedad (sana o no) existe y tiende a crear relaciones horizontales de cooperación efectiva. El sistema presentado para las situaciones **A** y **D** es totalmente diferente. En estos sistemas las integraciones con la frontera son impuestas por las articulaciones exógenas, y el efecto *medio geográfico* se emplea verticalmente.

Si tomamos en cuenta que la frontera, como la sociedad en general, es dinámica o sufre las consecuencias de las dinámicas externas, y si hay que considerar el hecho de que la frontera es más porosa y permeable que otras partes de los territorios nacionales, no podemos considerar que la situación de estos diferentes tipos de sistemas sea estática. Los sistemas pueden desplazarse en ambos sentidos pero observamos una tendencia al desplazamiento de **A** hacia **C** pasando por **B** o por **D**.

Sin embargo, los flujos oscilan con gran intensidad dependiendo de los comportamientos de las demandas sugeridas por convenios supranacionales, de las variaciones cambiarias, de las estrategias nacionales, etc., por lo que pueden ocurrir otros desplazamientos.

Algunas circunstancias: el desplazamiento hacia exportaciones regionales de un producto determinado puede suscitar la mejora de puertos (secos o mojados) o de otras infraestructuras en algunas regiones de frontera, lo que resultaría en la instalación de actividades de integración *formal*. Si esto ocurriese en un territorio de situación **A**, tendería rápidamente hacia la condición **D**; de **B** o **D** el territorio tendería a **C**; y de **C** el territorio podría, si bien es poco probable, tender a una situación de tipo **D**. Si la dirección de los intercambios se

invierte por causa de una oscilación de los tipos de cambio, la llegada de mercaderías provenientes de ciertos países podría reducirse creando una nueva regionalización y provocando un desplazamiento hacia una nueva situación. Algunos convenios supranacionales pueden además crear inesperadamente y desalentar zonas de libre comercio; las estrategias estatales pueden estimular el desplazamiento de las poblaciones (pioneros, colonización, etc., o de empresas, a través de ventajas fiscales); también actores locales pueden tomar la iniciativa en los intercambios. Todo esto sugiere una nueva espacialidad, que redefine las sinergias y las competencias capaces de hacer variar las situaciones de integración y de reordenar la posición en todas las situaciones, de manera tal que las manifestaciones de complementariedades internas y las externalidades se manifiesten en el sentido de crear ventajas o desventajas territoriales.

Oponiéndose a una integridad territorial absoluta, la tipología presentada aquí concentra su atención en el hecho de que la territorialidad existente en las regiones de frontera es mucho más compleja que lo que aparenta ser. Con cada *translocalidad* que se crea en una región determinada de la frontera de América Latina, el paisaje se dibuja nuevamente en función de su complejidad, dando como resultado un mapa multiforme y cambiante.

Sin embargo, los tipos de relaciones que se presentan en este texto muestran una lógica territorial basada en la complementariedad inestable, cambiante e incierta. Pero también presentan propiedades y ventajas con las que se puede contar permitiendo a cada localidad alentar a sus actores a comprometerse en el esfuerzo de implementar recursos y de promover formas alternativas (o tradicionales) de desarrollo endógeno. En todo caso, lo que se ve claramente es que el territorio es de frontera y que es a partir de este fenómeno que hay que construir las perspectivas de cambio o de continuidad.

Bibliografía

- Anguiano Téllez, María Eugenia (2005). "Vecindad e interacciones fronterizas en región Tijuana-San Diego". En Oliveira, T. C. M. (org.), *Território sem Limites – Estudos sobre fronteiras*. Campo Grande, UFMS.
- Appadurai, Arjun (1997). "Soberania sem Territorialidade, notas para uma geografia Pós-Nacional". En *Revista Novos Estudos* CEBRAP, n° 49. San Pablo.
- Bentancor, Gladys Teresa (1994). "Mercosur: Adecuación de la integración regional". En Lehnen, A. et al. (orgs.), *Fronteiras do Mercosul*. Porto Alegre, UFRGS.
- Brasil-Ministério de Integração Nacional (2005). *Proposta de Reestruturação do Programa de Desenvolvimento da Faixa de Fronteira*. Brasília, s/ed.
- Foucher, Michel (1988). *Front set Frontières. Un tour du monde géopolitique*. París, Fayard.
- García, E. M. (2006). "Aportaciones para una epistemología de los estudios sobre fronteras internacionales". En *Estudios Fronterizos*, vol. 7, n° 13. UABC.
- House, J. W. (1980). "The Frontier Zone – a conceptual problem for policy makers". En *International Political Science Review*, vol. 1, n° 4.
- Machado, Lía Osorio (1996). "O comércio ilícito de drogas e a geografia da integração financeira". En Castro, I. et al. (orgs.), *Brasil: Questões atuais da reorganização do território*. Río de Janeiro, Bertand Brasil.
- Machado, Lía Osorio et al. (2005). "O Desenvolvimento da Faixa de Fronteira: uma proposta conceitual-metodológica. En Oliveira, T. C. M. (org.), *Território sem Limites – Estudos sobre fronteiras*. Campo Grande, UFMS.
- Müller, Karla (2003) *Midia e Fronteira: Jornais locais em Umuarama-Libres e Livramento-Rivera*. Thèse de Doctorat. Unisinos.
- Oliveira, Tito Carlos Machado de (2005). "Tipologia das Relações Fronteiriças: elementos para o debate teórico-práticos". En Oliveira, T. C. M. (org.), *Território sem Limites – Estudos sobre fronteiras*. Campo Grande, UFMS.

- Pébayle, Raymond (1994). "As regiões de fronteira e o projeto de integração no Mercosul. En Lehnen, A. et al. (org.), *Fronteiras do Mercosul*. Porto Alegre, UFRGS.
- Raffestin, Claude (1993). *Por uma Geografia do Poder*. San Pablo, Ática.
- . (2005). "A ordem e a desordem ou os paradoxos da fronteira". En Oliveira, T. C. M. (org.), *Território sem Limites – Estudos sobre fronteiras*. Campo Grande, UFMS.
- Santos, Milton. (2004 [1979]). *O Espaço Dividido – os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*. San Pablo, Edusp.
- Souchaud, Sylvain (2007). "Algumas considerações sobre a migração internacional transfronteiriça a partir do caso da migração boliviana em Corumbá, Mato Grosso do Sul". En Osorio, A., Pereira J. V., Oliveira, T. C. (orgs.), *América Platina: textos escolhidos*. Campo Grande, UFMS.
- Sprandel, Maria Anita (2006). "Brasileiros na fronteira com o Paraguai". En *Estudos Avançados* 20 (57).
- Wong-González, Pablo. (2005a). "La emergencia de regiones asociativas transfronterizas. Cooperación y conflicto en la región Sonora-Arizona". En *Frontera Norte*, vol. 17, nº 33.
- . (2005b). "Cooperación y competencia internacional de regiones: hacia nuevas formas de gestión de desarrollo regional binacional". En Oliveira, T. C. M. (org.), *Território sem Limites – Estudos sobre fronteiras*. Campo Grande, UFMS.

Etnicidad, historicidad y complejidad

Del Colonialismo al Indigenismo y al Estado pluricultural
en México

Miguel Alberto Bartolomé

*In memoriam Jan de Vos;
amigo, historiador, flamenco,
chiapaneco, trovador y humanista.*

Una de las tantas consecuencias de vivir en un mundo globalizado es la de tener que convivir con múltiples y diferentes narrativas de los distintos aspectos de nuestra supuesta realidad compartida. Sin embargo, hay aspectos de dicha realidad que se niegan a ser resueltos a través de estrategias discursivas reduccionistas (la economía, la ideología, la política, etc.), que buscan diluirlos dentro de la monumental acumulación de información que alimenta la supuesta narración global. Así como no hay –ni debe haber– un pensamiento único, tampoco hay un solo relato capaz, por sí solo, de dar cuenta de la complejidad y diversidad de la problemática étnica. Y este es también el caso de los Pueblos Originarios de América Latina, en general, y de México, en particular, las llamadas sociedades indígenas, cuyos relatos de realidad no suelen formar parte de las narrativas global o nacional hegemónicas, salvo en calidad de objetos del discurso. La cuestión étnica en México ha sido abordada por muchos investigadores desde el punto de vista historiográfico, económico, político, institucional, ideológico nacionalista, discursivo, etc.

Pero creo que la situación actual de los indígenas de México se niega hasta ahora a ser traducida por un solo relato o

por la imagen de un momento cronológico, puesto que está nutrida por una historicidad sin la cual es imposible acercarnos a su presente. Es una realidad renuente a cualquier reduccionismo analítico que abdicue de la historia, de las ideologías, del poder, de la economía y de la multiplicidad de los contextos globales y sus traducciones regionales. Se hace entonces quizás necesario construir una narrativa que busque integrar a los distintos relatos sin proponerse reemplazarlos; este ensayo no pretende serlo, pero intenta dar un paso en esa dirección. Tal como lo sugiere García Canclini (2011: 19) no es que falten relatos, lo que pasa es que ninguno da cuenta de una complejidad social que es cada vez más interdependiente y difusa, pero que no renuncio a tratar de entender como un todo.

El presente indígena mexicano proviene de procesos que abarcan milenios de historia cultural, pero de los cuales ahora voy a referirme muy brevemente solo a los últimos cinco siglos, a partir del hito cronológico fundamental marcado por la invasión europea. Conquista y colonización, independencia y revolución, parecerían ser los cuatro grandes momentos por los que atravesó la configuración estatal que hoy llamamos México, al menos desde la perspectiva de la historiografía mediante la cual el Estado se relata a sí mismo. Pero estas etapas no son muy unívocas para todos sus participantes, ya que fueron protagonizadas por múltiples actores sociales, la presencia de muchos de los cuales, inicialmente mayoritaria, fue secuestrada por la acción de un sector dominante cuya naturaleza étnica y condición hegemónica no ha cambiado demasiado a través de la historia. Los invasores y colonizadores hispanos fueron sucedidos por sus descendientes criollos y estos por sus herederos mestizos o que reclamaban para sí un supuesto mestizaje, más cultural que biológico, que sirvió como reivindicación política nacionalista y emblema identitario.

No quiero reiterar, una vez más, la denuncia sobre la dramática situación por la que atraviesan los Pueblos Originarios, sino tratar de dar cuenta de la construcción histórica de una realidad cuyo presente está signado por la subalteridad y la exclusión, que parecerían constituir una especie de orden natural de las cosas, puesto que cada vez provocan menos escándalo. A pesar de la proliferación de discursos reivindicativos, de la aceptación retórica de la pluralidad cultural del Estado, de la apología de la diversidad, de la apertura de ciertos foros para sus protagonistas y de la promoción e implementación de políticas públicas nacionales, ser indígena sigue siendo sinónimo de carencias y pobrezas que todavía llegan hasta la miseria extrema. Trataré entonces de aproximarme a una historia que, no por conocida, ha agotado las posibilidades de ofrecer distintas lecturas de los mismos eventos.

Los sistemas de dominación

Cuando llegaron los invasores hispanos el territorio de la construcción estatal que hoy llamamos México estaba habitado por una numerosa población de agricultores altamente especializados, herederos de la tradición civilizatoria mesoamericana (ca 2000 a. C.), así como por cazadores y recolectores nortños, quienes preferían la apropiación directa del medio y eventualmente la horticultura en las áreas llamadas Oasis América y Árido América, a pesar de relacionarse con tradiciones agrícolas avanzadas. La demografía histórica es bastante especulativa a pesar de lo minucioso de sus análisis, pero no sería muy arriesgado señalar la presencia de más de treinta millones de personas, la mayor parte de ellas dedicada a la agricultura, organizadas en sociedades estratificadas y capaces de generar excedentes que posibilitaron

el desarrollo del urbanismo y del Estado. El impacto de la invasión fue terrible, generando, al igual que en el resto de América, uno de los mayores genocidios voluntarios e involuntarios de la historia humana. La superioridad militar y tecnológica no hubiera sido suficiente para consolidar la empresa colonial, si no la hubiera acompañado el masivo desarrollo de enfermedades epidémicas para las cuales los nativos no tenían defensas. En unas pocas décadas se registraron millones de muertes, reduciendo la población a solo un 10 o un 15% de su magnitud numérica original. Fue sobre estos pocos millones de sobrevivientes que se instauró el sistema colonial extractivo, basado en el trabajo masivo indígena, el tributo y la acumulación de metales preciosos.

Nadie en su sano juicio haría una apología de la época colonial, con la excepción de algún exaltado hispanista, pero ciertos aspectos posibilitaron la reproducción cultural nativa, aun dentro del marco totalizador de las relaciones coloniales. Por una parte, de acuerdo con la lógica de las monarquías de la época, no se buscó la homogeneización lingüística, ya que en un mismo reinado europeo –incluyendo el español– se podían hablar distintas lenguas. Claro que se buscó castellanizar a las aristocracias locales y a otros grupos que podían servir como canales semánticos entre hispanos y nativos, pero no hubo una política de castellanización masiva.¹ También hay que recordar que sobre la base de los *altepeme*, las unidades socioparentales que reclamaban una ancestralidad compartida y que como su nombre náhuatl lo indica (también en otras lenguas) ocupaban el binomio tierra-agua, espacio y poder

1 Durante la colonia la política lingüística fue compleja. Inicialmente Carlos V propuso la castellanización de los indígenas, pero las órdenes misioneras que tenían a su cargo la educación de los nativos propugnaban la utilización del náhuatl como *lingua franca* e idioma de evangelización. Pero después tropezaron con la gran diversidad idiomática que también pretendieron reconocer y utilizar para evangelizar y no enseñaban el castellano. Hasta el final de la Colonia se mantuvo una confrontación entre los partidarios de la castellanización y los del uso de las lenguas autóctonas (Heath, 1972).

germinal, se fueron configurando las comunidades nativas que llegan a nuestros días. Dichas comunidades, integradas en las Repúblicas de Indios, en las que no residían españoles, fueron reestructurando sus lógicas organizativas, incluyendo sistemas políticos exógenos como el municipio castellano del siglo XVI y las cofradías del XVIII, pero haciéndolos propios y defendiéndolos hasta el presente como sus sistemas de autogobierno.

Por otra parte, si bien la evangelización cristiana llegó a cubrir todo el territorio, no tuvo la misma intensidad en todas partes y muchas áreas fueron marginales y débilmente catequizadas. Esto permitió el desarrollo de diferentes configuraciones sincréticas que constituyeron y constituyen la muy peculiar forma de ser “católicos” que exhiben las diferentes culturas, cada una de las cuales realizó una apropiación singular del cristianismo, que no resulta contradictoria con esa experiencia múltiple de lo sagrado que solemos llamar politeísmo (Bartolomé, 2005).

Durante los siglos XVII y XVIII se registró una creciente recuperación demográfica, aunque los antiguos mexicanos nunca llegarían a ser los que fueron. Así, en vísperas de la independencia, en 1808, las no muy confiables estimaciones numéricas proponen que sobre una población total de 6.162.985 personas, 3.676.281 (60%) eran indígenas, 1.388.706 (23%) eran considerados mestizos y solo 1.097.998 (18%) serían criollos o europeos (Navarrete, 2005). Los combates y batallas de la guerra de independencia contaron, como era de esperar, con una masiva participación de tropas indígenas reclutadas por ambos bandos. Pero ello no significa que tuvieran un papel protagónico en el proyecto de las elites criollas, ni que fueran tomadas en cuenta para el futuro político de un proceso que la mayor parte no comprendía. Así lo revelan las palabras de jefe revolucionario Ignacio Allende en un escrito dirigido nada

menos que al Padre de la Patria, el sacerdote don Miguel de Hidalgo y Costilla, en la que asienta "...puesto que los indios no entienden el verbo libertad, creo necesario hacerles creer que el levantamiento es llevado a cabo únicamente para favorecer al rey Fernando..." (Lemoine, 1976, vol. IV, T. II: 35). En otros ensayos (ver Bartolomé, 2009), temo que provocando la ira de algunos lectores, he calificado a las independencias latinoamericanas como una guerra civil española. Y es que las independencias fueron guerras transatlánticas, en las que combatieron hispanos contra sus propios descendientes criollos, ansiosos de acceder al poder local y liberarse de la hegemonía política y el monopolio económico de una monarquía debilitada e incompetente.

El proyecto independentista no solo se realizó al margen de los indígenas, sino que poco después demostró haber sido concebido en contra de estos. No podía haber nuevos señores de la tierra, si estos carecían de servidores y de mano de obra barata y abundante. En México el desarrollo del nuevo grupo señorial supuso su expansión territorial sobre las tierras indígenas que el estatuto colonial les había preservado. No por nada ya es un lugar común calificarla como la "segunda conquista", acompañada por la mayor cantidad de rebeliones indígenas en todo el territorio nacional, incluyendo la masiva Guerra de Castas de Yucatán (1847-1853), en la cual los muertos se contaron por decenas de miles y los prisioneros mayas fueron vendidos como esclavos a Cuba (Bartolomé y Barabas, 1977). Del análisis de este contexto y de su prolongación hasta el presente, surgió la noción de colonialismo interno tempranamente formulada por Stavenhagen:

(...) la expansión de la economía capitalista en la segunda mitad del siglo XIX, acompañada de la ideología del liberalismo económico, transformó nuevamente la calidad de las relaciones étnicas entre indios y ladinos (mestizos).

Esta etapa la consideramos como una segunda forma de colonialismo, que podemos llamar *colonialismo interno*. Los indios de las comunidades tradicionales se encontraban nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los “extranjeros”, eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a una nueva forma de dominio político. Esta vez la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente el control sobre su territorio (...). (1963: 93)

Fue la época del surgimiento de los grandes latifundios, de los que se hicieron propietarios los miembros de una clase patricia criolla, abiertamente orientada hacia el mundo occidental. Para el momento de la construcción del Estado nacional, el destacado político liberal José María Luis Mora escribía que “(...) los indios son cortos y envilecidos restos de las antiguas poblaciones mexicanas, es indispensable poner en marcha un proyecto que deberá concluir en el espacio de un siglo, en la fusión completa de los blancos, los criollos y la extinción de la raza india (...)” (Hale, 1987). Pero muchas sociedades indígenas no aceptaron estas propuestas acompañadas por el despojo territorial, tal como lo demuestra la guerra de los yaqui de Sonora, estallada en 1831, cuya indomable rebeldía hizo que el Gobierno trasladara a numerosos contingentes de yaquis prisioneros para integrarlos a las plantaciones esclavistas de Valle Nacional en Oaxaca y Yucatán.

Durante el siglo XIX México no recibió ningún aporte masivo de inmigrantes provenientes de otros países, sin embargo inexplicablemente el número de indígenas fue disminuyendo, a la vez que la población considerada mestiza registró un crecimiento exponencial. En realidad no se trató de un proceso de hibridación biológica, sino de una

desindianización compulsiva provocada por la represión política y cultural del Estado, que generó una estigmatización de la condición étnica, percibida como una ciudadanía de segunda clase. José María Mora y sus seguidores, en su temprano nacionalismo eurocéntrico, insistían en que el “carácter mexicano” debía buscarse en quienes fueran de ascendencia europea (Heath, 1972: 11). Un dato significativo de la represión cultural es la progresiva desaparición de la tradición indígena escrita en sus idiomas pero con caracteres latinos; por ejemplo, en Oaxaca el último texto en mixteco que se conoce data de 1810, el último en zapoteco de 1824 y el último en chocho (*ngigua*) de 1827 (van Doesburg, 2008: 13). Había distintas formas de llegar a ser mestizo aunque el fenotipo físico continuara siendo el mismo. De hecho, desindianizarse no requería necesariamente descomunalizarse, pero sí una renuncia activa a las tradiciones que aún integraban los diferentes textos culturales, y la asunción del mundo de los “otros” que se demostraba como una forma más eficiente de presentarse como un ser humano.² Víctimas del racismo, de la explotación económica, de la exclusión social y de la opresión política, millares de indios trataron de dejar de ser ellos mismos para intentar parecerse al modelo de ciudadano que el Estado criollo imponía como “lo mexicano”. Resultante de este proceso fue que, para 1883, sobre una población total de 10.447.984 personas, los indígenas sumaban poco más que casi ocho décadas atrás, unos 3.970.234 (38%), pero ahora los mestizos

2 Liberales y conservadores se disputaron el poder en el siglo XIX. La mayoría de los liberales impulsaba una educación castellanizadora para todos que unificara a la población, con la excepción de algunos como el legislador nativo J. Rodríguez Puebla que aspiraba a una educación indígena en la que se utilizaran sus lenguas, o Vicente Guerrero, fugaz presidente, quien reivindicaba a los indígenas. Sin embargo, José María Mora triunfó con su tesis de que “ya no existían los indios”, sino solo pobres y ricos a los que la educación debía igualar (Heath, 1972) tesis curiosamente similar, como veremos, a la de la izquierda dogmática del último tercio del siglo XX.

eran 4.492.663 (43%), se habían triplicado, y el grupo de los europeos (criollos) contaba con 1.985.117 (19%) miembros (Navarrete, 2005). El racismo cultural y la discriminación habían logrado su objetivo, la antigua abrumadora mayoría ahora era minoría.

Las lógicas neocoloniales de emancipación

Se llega así a los albores de la Revolución Mexicana, cuando el primer censo de población del siglo XX, en 1910, determina una población total de 15.160.369 personas, de las cuales solo 1.960.306 (12,93%) eran consideradas indígenas de acuerdo con el indicador lingüístico (INEGI, 2010). Se supone que la Revolución Mexicana marca el ascenso del mayoritario sector “mestizo” (social o cultural) al poder, a la vez que propone un rescate de los valores del México indio. Sin embargo, la situación es más compleja de lo que parece, ya que ni todos los mestizos eran mestizos, ni todos los blancos eran blancos. El mismo dictador Porfirio Díaz poseía una ascendencia mixteca y Emiliano Zapata provenía del desindianizado pueblo nahua de Anenecuilco, a pesar de lo cual escribió o hizo escribir varios manifiestos revolucionarios en náhuatl. Pero hasta el presente la ideología apologética del mestizaje, como dato fundador de la identidad mexicana, hace que gran parte de la población, incluyendo muchos dirigentes políticos e intelectuales de fenotipo caucasoide, se declaren mestizos para enfatizar su mexicanidad. Así, el triunfante sector considerado mestizo realizó una reivindicación expropiatoria del pasado prehispánico, del cual se declaró heredero como una legitimación de la continuidad política del Estado, y se dedicó fervorosamente a tratar que los indios accedieran al mestizaje como condición necesaria de la mexicanidad, buscando una especie de

peculiar “refundación étnica” de la nación, la que implicaba una asimilación compulsiva al modelo de ciudadanía que se proponía como necesario, aunque no quedaran muy claros los componentes del modelo, sí sus referentes europeos. Es decir, que para construir culturalmente a la nación el Estado asumió unos imaginarios referentes occidentales, a pesar de la diversidad constitutiva del ámbito donde aplicó su hegemonía.

No es este el espacio propicio para abordar una exposición detallada respecto de la teoría y práctica de la acción estatal sobre las poblaciones indígenas en el siglo XX. Pero a pesar de que el tema ha dado lugar a miles de páginas, estimo necesario comenzar con una breve referencia a su trayectoria histórica, la que nos permitirá una mejor comprensión de algunas de sus concreciones y procesos actuales. Por supuesto que hablar de la política estatal ante las minorías étnicas implica, una vez más, reflexionar en torno al indigenismo. Tema del cual comencé a ocuparme hace ya cuarenta años, cuando lo calificáramos como la “filosofía social de la praxis colonialista” (Bartolomé y Robinson, 1971). No trataré, en este caso, de profundizar en las prácticas indigenistas de los distintos gobiernos, demasiado ligadas a situaciones políticas y económicas coyunturales, sino de intentar una aproximación posible a los presupuestos teóricos e ideológicos que les fueron propios y que han condicionado a través del último siglo la perspectiva estatal de la cuestión étnica.

Los fundamentos ideológicos de la propuesta indigenista resultan de capital importancia para comprender su práctica, la que podríamos concretar como orientada a una mejoría económica y social de los nativos, que pasaba por una necesaria destrucción de los diferentes patrimonios lingüísticos y culturales, considerados como lastres que impedían su acceso a la modernidad que preconizaba el modelo estatal. Como

bien lo señalara, entre otros, Fábregas (1998), el indigenismo se comportó como un aspecto del nacionalismo mexicano, orientado hacia la construcción de una nación culturalmente definida por el grupo rector del Estado. Así lo expresan las obras de distinguidos intelectuales y altos funcionarios que contribuyeron a configurar la perspectiva ante los grupos étnicos. Resulta entonces inevitable recordar a uno de los precursores del indigenismo posrevolucionario, Molina Enríquez, quien a principios del siglo XX destacaba que había llegado el momento de construir la nación mexicana superando su heterogeneidad. Para ello se requería de una unidad ideal que suponía: "...unidad de origen, de religión, de tipo, de costumbres, de lengua, de estado evolutivo, de deseos, de propósitos y de aspiraciones..." (en Villoro, 1979: 177).

Dentro de una perspectiva similar se inscriben las formulaciones cardinales de Gamio (1916), primer antropólogo mexicano alumno de Franz Boas en la Columbia University –aunque no discípulo, porque poco aprendió del relativismo cultural de su maestro–, para el cual la idea de nacionalidad suponía la necesaria homogeneización de las culturas (la llamaba “fusión”), de las razas y la unificación lingüística de los habitantes del Estado.³ Propósito que durante más de medio siglo orientó la tarea fundamental de los indigenistas: ayudar a la construcción de una nación monoétnica. Así, en la obra de Sáenz, gran propulsor de las escuelas rurales y de las misiones culturales de los años 20 y 40, encontramos afirmaciones tales como “civilizar es uniformar”, o “si un

3 Haciendo suyo el evolucionismo unilineal aprendido en sus estudios, en una obra posterior (1987 [1935]: 56) Gamio separa a la población mexicana en tres sectores: “1) *población de cultura anacrónica y deficiente*, constituido por familias indígenas, generalmente nómades, que ambulan en zonas aisladas de la república; 2) *población de cultura intermedia y poco eficiente*, que generalmente habita en pueblos, rancherías y campos, incluyendo las costas y; 3) *población de cultura moderna y eficiente*, que principalmente vive en la capital de la república, en los estados y en ciudades de importancia...”. Los indígenas se ubicaban en los primeros dos grupos; deficientes y poco eficientes.

pueblo no habla nuestra lengua no es de nosotros” (1982: 92-95). Millares de jóvenes indígenas fueron entonces reclutados como promotores culturales e inductores del cambio, es decir como agentes de occidentalización. Es en razón de lo anterior que se llegó a prohibir que los niños hablaran sus idiomas en las escuelas (Heath, 1972: 143), como parte de la estrategia de redención de los indígenas. Bien dicen que hay amores que matan.

La homogeneización de la nación por el mestizaje como un acto civilizatorio encuentra su máxima expresión en el racismo del intelectual y ministro de educación José Vasconcelos, para quien el mestizo sería la “raza cósmica”, síntesis de todas las existentes, llamada a detentar la supremacía mundial en el futuro y que por lógica debía ser el grupo rector y referencial en el proceso de construcción nacional (1976). Aunque la historia oficial lo proclama como un filósofo humanista, Vasconcelos publicó en 1937 un libro de texto, *Breve Historia de México*, cuyo racismo constituyó la ideología oficial que recibían los estudiantes con declaraciones como estas (en Báez-Jorge, 1996):

(...) hoy ya solo la ignorancia puede repetir el dislate de que los conquistadores destruyeron una civilización. Desde todos los puntos de vista y con todos sus defectos, lo que creó la Colonia fue mejor que lo que existía bajo el dominio aborigen (...) Por eso hemos hablado de incorporar al indio a la civilización, es decir al cristianismo y a la hispanidad (...) los indios no tenían patria, y salvo uno que otro cacique opresor, mejoraron con la Conquista (...) es tiempo de proclamar sin reservas, que tanto la azteca como las civilizaciones que la precedieron, formaban un conjunto de casos abortados de humanidad (...) Los pueblos que no saben crear valores y defenderlos, no merecen otro destino que la esclavitud (...) La espada de

Cortés, derribando ídolos, pisoteando a los sacrificadores de hombres (...) tranquiliza la conciencia de la humanidad (...).

Aunque parezca increíble estas palabras fueron escritas por el ex rector y autor del actual lema de la Universidad Nacional Autónoma de México (donde el autor obtuvo su doctorado), *Por mi raza hablará el espíritu*, cuyo contenido racista y fascista al parecer es todavía inadvertido por más histórico que sea. Pero sin seguir remontándonos al pasado del indigenismo, se puede partir desde el hito histórico representado por el Congreso Indigenista de Pátzcuaro de 1940, que sirvió de guía al indigenismo interamericano y su correlato posterior, el Instituto Nacional Indigenista (INI), fundado en 1948 con el expreso objetivo de “integrar al indio a la nacionalidad”.⁴ Este Congreso y las instituciones estatales resultantes, constituyeron un caso exponencial de ambigüedad política e identitaria latinoamericana: un “nosotros” confuso (teóricamente “mestizo” y “blanco”) pensando y proponiendo el accionar estatal sobre unos “otros” tan difusos, que tuvieron que ser objetos de improvisadas definiciones para caracterizarlos, sin que ellos tuvieran participación en dicha empresa. De hecho la posición rectora la desempeñó el brillante arqueólogo Alfonso Caso, posterior Director del Instituto Nacional Indigenista (1949-1970),

4 El INI se basó en las instituciones previas que se desarrollaron después de la Revolución de 1910-1917, tales como el Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura (1917); el Departamento de Educación y Cultura para la Raza Indígena (1921); la conversión de las escuelas rurales en “Casas del Pueblo” (1923); la fundación del primer internado indígena (“Casa del Estudiante Indígena”, en 1924, convertido más tarde en el “Internado Nacional de Indios”); la creación del Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena (1925), del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1935-1936) y, en la Secretaría de Educación, del Departamento de Educación Indígena (1937). En 1947 desapareció el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas y se creó en su lugar la Dirección General de Asuntos Indígenas como dependencia de la Secretaría de Educación.

quien nunca realizó investigaciones etnológicas, pero que años después se sintió obligado a definir el objeto de sus preocupaciones: “el indio” (Caso, 1948). Los representantes de países como Bolivia, Perú o Guatemala estaban hablando de la mayoría de sus poblaciones, a las que teóricamente debían asistir como entidades diferentes a las “nacionales”. De esta manera, por ejemplo, el INI se orientó hacia un segmento poblacional de conceptualización incierta, ya que la constitución mexicana de 1917 no alude a, ni registra la existencia de grupos indígenas. Es por ello que su presencia tuvo que ser reconocida a través de decretos, puesto que carecían de una definición jurídica posible (Nahmad, 1988: 303-305). Es necesario destacar, sin embargo, que este proyecto estatal uniformador, calificado como indigenismo de “incorporación”, estaba protagonizado por sinceros humanistas, muchos de ellos ubicados en altos cargos públicos y que deseaban lo mejor para los indígenas. Pero lo mejor era que dejaran de serlo. Se trataba de la expansión de un credo revolucionario, del que era portador un grupo de fervorosos militantes. Todo el esfuerzo y el apostolado redentor del indigenismo fue orientado hacia la desaparición del indígena. Ese “otro”, a quien se adjudicaba la culpa de la heterogeneidad que impedía a México concretarse como nación “moderna”, debía desaparecer para dar lugar a la supuesta síntesis cultural que construiría la nación imaginada por sus ideólogos.

Hacia la década de 1950-1960 surgió el denominado “indigenismo de integración”, no muy diferente del anterior, pero con un discurso antropológico que proponía la educación bilingüe y el respeto de “algunos aspectos” de las culturas nativas que fueran “compatibles” con las normas estatales. El objetivo continuaba siendo la integración de los indígenas a la sociedad nacional, lo que en suma significaba “mexicanizar al indio”. A riesgo de ser reiterativo no se

puede dejar de citar a uno de sus más destacados ideólogos y ejecutores, Gonzalo Aguirre Beltrán, para quien el proceso de aculturación representaba el símbolo de la identidad nacional, puesto que “legitimaba científicamente” al mestizaje cultural (1976: 93). En el entonces nuevo lenguaje de la antropología lo que se planteaba era la aculturación, el *cambio cultural dirigido*, lo que se suponía lograría el tan anhelado desarrollo de la población indígena, considerada como estadio arcaico de una sociedad que anhelaba la modernidad. Los positivistas de comienzos de siglo fueron sucedidos por los evolucionistas unilineales. Aculturación y cambio cultural fueron considerados sinónimos de progreso y desarrollo. Se seguía insistiendo en que el indigenismo, cuyo objetivo era la formación nacional, constituía “la expresión social del fenómeno biológico del mestizaje” (Aguirre Beltrán, 1970: 93).

Sin embargo también en este momento se apelaba a una intención humanista, tal como lo exhiben los programas sanitarios, médicos, de asistencia legal, agrícola y promocional llevados a cabo por los Centros Coordinadores Indigenistas. La lógica operativa suponía liberar a los nativos de los contextos de dominación regionales, herederos de la tradición colonial, para incorporarlos a la dinámica política y económica nacional, es decir, en palabras de Aguirre Beltrán, “pasarlos de una condición de casta a una de clase” (1976a), propuesta de la que no estaba ausente el imaginario socialismo estalinista del momento. De todas maneras, el indigenismo no fue tal vez tan importante por su acción directa, como por su capacidad de proporcionar un marco ideológico para las otras instituciones estatales y para las perspectivas sobre el tema de la gran mayoría de la sociedad política y civil. Es decir, que el modelo de homogeneización como acto civilizatorio pasó a integrar un “bloque histórico”; esto es, la conjunción de relaciones estructurales y

perspectivas ideológicas orientadas hacia la represión de las culturas indias. El mismo Aguirre Beltrán llegó a comentar melancólicamente que “estuvimos tan ocupados en alcanzar la homogeneidad que poco caso hicimos de los derechos de los indios” (1970: 133-134).

Nada de lo hasta aquí dicho es muy novedoso y refiere a perspectivas que ya han sido teóricamente (más bien retóricamente) superadas. Pero resulta fundamental recordarlo, para entender sus efectos contemporáneos sobre los pueblos indios. Y es que los jóvenes actuales son los nietos e hijos de aquellos que recibieron los avasalladores impactos del indigenismo de incorporación y del integracionismo ejercido también por las escuelas rurales, que desarrollaron una intensa acción castellanizadora, por la que se prohibía la utilización de las lenguas nativas. Por más que la prédica de los grupos hegemónicos lo pretenda imponer, nadie puede ser obligado a renunciar a su propia cultura si ya la posee; podrá ocultarla, pero no hacerla desaparecer. Sin embargo, puede evitar enseñarla sus hijos, y eso es lo que ha pasado en muchos de los grupos nativos, en los cuales el indigenismo contribuyó al proceso histórico de estigmatización identitaria (Bartolomé, 1996; Barabas, 2000). Es decir, que ser “indio” pasó a ser concebido como una forma obsoleta de ser un ser humano, a la que debía renunciarse necesariamente, para poder acceder a la “progresista” identidad considerada como la única legítima por el Estado, aunque no se supiera muy bien cómo definirla.

Existen muchas valoraciones políticas o ideológicas posibles referidas al papel del indigenismo dentro del proceso de construcción nacional, aunque este fuera entendido en términos uninacionales, de acuerdo con el modelo del Estado-Nación surgido de la Revolución Francesa que se aplicó en toda América Latina desde las independencias (Bartolomé, 2006). Pero hay un juicio global que se puede

realizar respecto a su praxis: fue una de las mayores empresas etnocidas llevadas a cabo con el aval de la antropología. No se trata de una adjetivación escandalosa y gratuita. Tenemos que tomar en cuenta los cambios de nomenclaturas y de sentidos; lo que antes se llamaba *aculturación dirigida*, es ahora mundialmente entendido como *etnocidio*. Es decir “(...) la destrucción sistemática de formas de vida y de pensamiento de gente diferente a quien lleva a cabo el proceso (...)” (Clastres, 1981: 56). Lo que antes se consideraba un acto civilizatorio, el cambio cultural inducido, basado en un cierto humanismo “universalista” (en realidad occidentalizante), ahora es prácticamente tipificable como un delito (Bartolomé, 1996).

En la década de los 70 la teoría y la práctica indigenistas sufrieron una importante transformación. Se desarrolló en México una corriente de antropología crítica, que cuestionó radicalmente al indigenismo y a la integración, entre cuyos miembros destacaba el recordado Guillermo Bonfil Batalla. Como respuesta autocrítica a las prácticas del pasado comenzó a desarrollarse el denominado “indigenismo de participación”, dentro del cual se suponía que, por primera vez, los indígenas tendrían voz y voto respecto a las acciones que se ejercían sobre ellos. Para la lógica política del momento, resultaba obvio que las incipientes demandas indígenas debían ser canalizadas a través de algún mecanismo representativo, concordante con la estructura corporativa imperante. Así se realizó en 1975 el Primer Congreso de Pueblos Indígenas en Pátzcuaro, organizado por el INI, la Secretaría de la Reforma Agraria y la Confederación Nacional Campesina. De acuerdo con los tradicionales mecanismos políticos los indígenas, que en raros casos representaban a sus colectividades, fueron transportados por los organizadores e involucrados en un tipo de evento que no todos comprendieron. Como testigo presencial pude

advertir, sin embargo, el surgimiento de una interesante dinámica propia, emanada de la interacción entre personas que verificaban compartir similares problemáticas. Los indígenas lograron entonces –en cierta medida– orientarse hacia objetivos propios más allá de la intervención externa. Como uno de los resultados de Pátzcuaro se creó el Consejo Nacional de Pueblos Indios, que aglutinaba a unas novedosas entidades constituidas por los Consejos Supremos de cada grupo étnico. Estos fueron creados por el INI sin vinculación con estructuras políticas previas, y con el propósito de contar con supuestos “representantes” de los pueblos indios.

El “indigenismo de participación”, que recogía algunas de las propuestas del incipiente pluralismo cultural de la época, plasmado en documentos sudamericanos tales como la Declaración de Barbados (1971) y la literatura anticolonial mundial y local, así como la noción de “colonialismo interno” previamente acuñada por González Casanova (1963) y Stavenhagen (1963), fueron cobrando legitimidad a través del discurso de intelectuales y funcionarios, incluso de aquellos que poco conocían del tema y no percibían sus consecuencias.⁵ Se reclutó entonces un gran número de agentes interculturales indígenas, inicialmente provenientes de la tradición integracionista de los “promotores culturales” y después del masivo grupo de los maestros bilingües.⁶

5 Formuladas de manera casi simultánea, las perspectivas de Stavenhagen y González Casanova son coincidentes y se complementan, incluso la de este último tuvo la capacidad de desenmascarar la victimización ante los poderes imperiales de un Estado que victimizaba a un sector de su propia población. Así lo hizo al afirmar que el colonialismo no ocurre solo a nivel internacional, sino que se da al interior de un mismo Estado en el que se registra una heterogeneidad étnica y en el que se ligan los intereses de una o más etnias con las clases dominantes y el de otras con las clases dominadas, dando lugar al desarrollo del colonialismo interno (González Casanova, 1963). Es palpable en ambos la influencia de Georges Balandier.

6 Durante décadas fueron educados como agentes de deculturación, castellanización y de “inducción al cambio”; de pronto se les pidió que actuaran como revalorizadores de la misma cultura que

En muchos casos estos se fueron configurando como una intelectualidad orgánica, orientada hacia la recuperación de sus culturas, y que está cumpliendo un importante papel en la revitalización ideológica de sus pueblos. En otros casos se constituyeron como un sector de intermediarios culturales, de *cultural brokers* al servicio de intereses institucionales. El incremento de la visibilidad de los movimientos etnopolíticos a partir de la década de 1970 (Bartolomé, 1997) fue otra causa que indujo a replantear una política que no tenía en cuenta la opinión de sus destinatarios. El tema es vasto, pero es necesario señalar que *inicialmente* los liderazgos, movimientos y organizaciones indígenas se orientaron a seguir el modelo de acción política que les proporcionaba el Estado. Ante un sistema corporativo, los movimientos etnopolíticos reconocidos –salvo algunos contestatarios– tendieron a comportarse como grupos de gestión frente a las instituciones gubernamentales. Dentro de una estructura social verticalista, la participación era muchas veces parte de un ritual de legitimación, que seguía las mismas reglas de juego que en el sistema nacional.

Sin embargo, se registró un significativo acceso de indígenas a posiciones del aparato indigenista, lo que en sí mismo representó un cambio sustancial e inimaginable respecto al pasado; se trataba de un protagonismo inusitado aunque un tanto simbólico, ya que la condición étnica, por sí misma, no bastaba para otorgarles representatividad respecto

les habían enseñado a negar. No es esta una contradicción de fácil resolución, en la medida en que involucra una redefinición existencial radical y crítica. Incluso la ideología del progreso a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la nueva retórica institucional. Por lo general, el uso del idioma materno en las escuelas, continúa desempeñando el papel subordinado de instrumento inicial para la castellanización. Son incluso frecuentes los casos de maestros de la Dirección de Educación Indígena, encargados de difundir su lengua y cultura, que no les enseñan el propio idioma a sus hijos.

a sus colectividades de origen. A su vez, las movilizaciones etnopolíticas comenzaron a ser cada vez más autónomas e independientes tanto de las instituciones, como de las iglesias, de las organizaciones no gubernamentales o de los partidos políticos.⁷ Una fundamentada crítica y autocrítica de las movilizaciones iniciales y contemporáneas, incluyendo al EZLN, se puede encontrar en la obra del jurista mixteco Francisco López Bárcena (2005). Este autor advierte cómo las mayores movilizaciones se fueron institucionalizando, pero las regionales más autogeneradas y que responden a intereses concretos, tienden a mantener una mayor independencia y coherencia con sus fines étnicos.

Recordemos que en 1989 se suscribió la Convención de la Organización Internacional del Trabajo, que reconocía el derecho de los indígenas a conservar su identidad cultural. Pero con el definitivo ingreso de México al marco de las políticas neoliberales en la década de 1980, la política hacia las poblaciones indígenas fue abandonando paulatinamente todo contenido social y de incipiente respeto cultural, pasando nuevamente a ser entendida como un problema básicamente económico y regional, que afectaba a un sector de la población cuya pobreza se debía a su propia naturaleza. Así lo proclama con notable inocencia racista el ex presidente neoliberal Miguel de la Madrid (1982-1988) en sus propias y recientes memorias cuando comenta que:

7 No es mi interés enumerarlas a todas pero no se puede dejar de mencionar a la ANPIBAC (Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües) de destacada actuación en el ámbito educativo a fines de la década de 1970 y mediados de la de 1980. En el ámbito regional oaxaqueño surgió la combativa COCEI (Confederación Obrero Campesino Estudiantil del Istmo) integrada por los zapotecos binnizá, vinculada a la izquierda pero básicamente autónoma. Años después surgió la ANIPA (Asamblea Indígena Plural por la Autonomía) y ahora son demasiadas como para nombrarlas a todas.

(...) el atraso crónico del sureste se debe a causas muy complejas. Muy probablemente la composición racial del área sea determinante. Ahí, la gran cantidad de población indígena dispersa y heterogénea ha hecho que el proceso de mestizaje avance con mayor lentitud que en otras regiones del país (...). (2004: 173)

La ideología del mestizaje como síntesis evolutiva y creativa, la “raza cósmica”, no había desaparecido de las perspectivas del ejecutivo, lo que explica su rechazo al indigenismo de participación. Sin embargo esa fue una época en la que la antropología crítica produjo algunas de sus mejores propuestas, tales como el concepto de etnodesarrollo.⁸ Pero desde entonces el neoliberalismo gobernante mantuvo su lógica economicista, desarrollando programas asistenciales cuyos efectos circunstanciales nunca han logrado paliar las condiciones estructurales de pobreza y exclusión. A pesar de que la presencia indígena no disminuye sino que se acrecienta, no solo a nivel demográfico sino también en términos de sus demandas políticas, fue recién en 1992 cuando el artículo 4° Constitucional fue modificado reconociendo la composición multicultural del país aunque, de manera contradictoria, en 1990 se había ratificado el Convenio 169 de la OIT. En 2001, como consecuencia de la presión generada por la insurrección armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, de composición básicamente maya, se realizó una nueva reforma que reconocía el carácter pluricultural de la nación, así como otorgaba el “derecho a la libre

8 De acuerdo con las formulaciones de Bonfil Batalla (1982)“(…) El etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Esa capacidad autónoma, en macrosociedades complejas y plurales como las que integran América Latina de hoy, solo pueden darse si esas sociedades (en este caso los pueblos indios) constituyen unidades políticas con posibilidad real de autodeterminación, es decir de gobernarse a sí mismas, de tomar sus propias decisiones...”.

determinación en un marco constitucional de autonomía”. Sin embargo no asumía las propuestas indígenas que proponían el ser sujetos de derechos colectivos, por lo que ha sido muy cuestionada tanto por las organizaciones etnopolíticas como por vastos sectores sociales y políticos.⁹

En 2003 el Gobierno promulgó una Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, reformada en 2010, que se puede considerar pionera. Pero como lo demuestra la historia reciente, ninguna legislación, por sí sola, basta para garantizar los derechos que ofrece, en especial cuando las mismas autoridades estatales son las que no la cumplen. Aunque en los últimos años se han dedicado cientos de páginas a los derechos indígenas en México, cosa que es de celebrar y valorar, creo que todavía la voluntad política de respetarlos está ausente. No obstante, en la última década han proliferado los cambios legislativos y discursivos (ver, *v.g.* Oemichen, 1999; Hernández *et al.*, 2004). Incluso el Gobierno puso en 2001 a un indígena como director del INI, aunque las contradicciones internas hicieron que durara en el cargo solo un año y su sucesor, también indígena, corrió pronto la misma suerte. El discurso de la pluralidad es ahora un discurso de Estado y son frecuentes los pseudo-eventos (de valor simbólico publicitario) en los que los mandatarios reciben bastones de mando de comunidades indígenas, lo que se supone contribuye a legitimarlos. Hasta hoy el pluralismo cultural resulta un discurso en el que la retórica predomina sobre sus concreciones reales.

9 El nuevo Artículo 2° Constitucional garantiza a los pueblos y comunidades indígenas: 1) decidir sus formas internas de convivencia y organización; 2) aplicar sus propios sistemas normativos de justicia; 3) elegir sus autoridades y representantes de acuerdo con sus propios procedimientos; 4) preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos, culturas e identidades; 5) conservar y mejorar sus hábitats; 6) acceder, *respetando las leyes previas*, al uso preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan; y 7) elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos (resumido).

Inicialmente la antropología partidaria de una izquierda economicista no ayudó mucho a la causa étnica en su emergencia contestataria, ya que le negaba especificidad al considerarla solo como un aspecto de la lucha de clases y del campesinado, y sus partidarios fuimos grotescamente acusados de “eticistas”, aunque después hayan cambiado su discurso sin autocritica alguna. Esta antropología carecía de posiciones institucionales, pero su elaborado discurso marxista tuvo gran capacidad de influenciar el pensamiento social del momento, que algunos llaman el “maximalismo setentista”.¹⁰ Primaba lo que podríamos llamar una nueva óptica *instrumentalista*: los pueblos indígenas solo tenían razón de existir en cuanto tales si se demostraban competentes, de alguna manera, para el proyecto de transformación de la sociedad global al que suscribían los ideólogos. Por otra parte, se negaba toda posibilidad de mejora de la crítica situación de las minorías étnicas al margen de una transformación radical de la sociedad estatal, como si en los socialismos existentes les hubiera ido bien; habían esperado quinientos años y tendrían que esperar todavía más para redefinir su inserción en la estructura estatal. La dimensión cultural, que es lo que otorga su singularidad a dichos grupos en relación a otros sectores subalternos, era menospreciada por su carácter “superestructural”, que la hacía contingente y secundaria. Otra forma de menospreciar las culturas nativas era su supuesta “impureza”, debida a la gran presencia de rasgos exógenos coloniales y contemporáneos, como si alguna cultura del mundo fuera “pura” y ello constituyera una legitimación en sí misma.

10 No sé si la frase es adecuada. Pero en todo caso esta crispación ideológica respondía a situaciones concretas, tales como las que representaban la proliferación de las dictaduras militares en muchos de los países de América Latina. Esta expresión continental de la “guerra fría”, que se traducía en represiones, genocidios y destierros, no podía menos que endurecer las ideologías contestatarias, aunque ello obnubilara la percepción de la realidad étnica.

Pero en las últimas décadas la antropología mexicana ha sufrido cambios significativos. Después de su separación de las instituciones estatales indigenistas, adquirió un cariz más académico y una menor ideologización, aunque muchos de sus miembros no hayan renunciado a la voluntad de participación política desde fuera de las instituciones oficiales. Pero la demanda académica no significó una menor relación con las sociedades indígenas, sino todo lo contrario. Hay que reconocer que los pensadores indigenistas del siglo XX, incluyendo a los posteriores contestatarios radicales de izquierda, por lo general carecían de una experiencia etnográfica profunda; quizás todos habían visitado comunidades indígenas, pero muy pocos o *casi ninguno realizó una prolongada antropología de residencia*. Para muchos de ellos “el indio” era una construcción ideológica lejana a la experiencia vital.¹¹ En cambio para las nuevas generaciones el trabajo de campo es la base de la práctica profesional. Ciertamente es que son cada vez menos los que se dedican a estudios indígenas, orientándose hacia otros campos disciplinarios, pero los que trabajan con ellos saben que deben partir del conocimiento empírico de dichas sociedades, tal como lo demuestra la actual producción bibliográfica. A pesar de las mediatizaciones impuestas por el productivismo académico, se está acabando la época del indio imaginario.

11 Ni Alfonso Caso ni Moisés Sáenz, aunque este último realizó largos viajes por regiones indígenas, convivieron en forma prolongada con una comunidad: una excepción la constituyen los etnógrafos A. Villa Rojas, Julio de la Fuente o Maurilio Muñoz, aunque no tuvieron posiciones políticas de alto nivel de decisión. Cabe destacar que tampoco muchos de los antropólogos críticos de la década de 1970 (con algunas excepciones), ni de los iluminados ideólogos del economicismo que se proclamaba marxista habían realizado significativos o prolongados trabajos etnográficos.

Una aproximación al contexto contemporáneo

Del fracaso del indigenismo y de las distintas propuestas integracionistas, así como de la capacidad de resistencia cultural de los pueblos indios, da cuenta el hecho de que en 1900 existían poco más de dos millones de hablantes, y que en la actualidad se acercan a los siete millones (INEGI, Censo de 2010). Pero estas cifras refieren solamente a los que declaran ser locutores de una lengua indígena. Considerando otros indicadores, tales como la presencia de jefes de familia hablantes en los hogares, la cifra supera los diez millones (10.103.571, INEGI, 2010). De hecho, el mismo censo de 2010 señala que casi un 15% del total de la población (105.661.364) se considera a sí misma como indígena aunque no hable una lengua nativa, lo que haría ascender su número a más de 16 millones de personas. Resulta ilustrativo el caso del estado de Oaxaca, donde el censo registra más de 1.200.000 locutores de los distintos idiomas locales, lo que representaría una tercera parte de la población total que se aproxima a 3.600.000 personas, sin embargo el 60% se autoidentifica como indígena. Parece estar revirtiéndose así el proceso de renuncia étnica que implicaba el mestizaje cultural, y las antiguas identidades estigmatizadas están resurgiendo aun sin el espacio semántico que les otorga el idioma propio.¹²

En 2003 el nuevo gobierno que reemplazó la larga hegemonía del Partido Revolucionario Institucional, decretó la

12 Ya en otras oportunidades me he referido a estos procesos de recuperación identitaria (Bartolomé, 2005, 2006, 2009) que se registran no solo en México, sino en muchos otros países de América Latina. Pero ahora, y gracias a la introducción de algunas nuevas preguntas en los formularios censales podemos tener evidencias cuantitativas de dichos procesos. Ello comprueba la propuesta visionaria de Bonfil (1987) quien destacaba la posibilidad de “reindianización” del aparente mestizo y contradice la grotesca afirmación de Aguirre Beltrán (1994: 15) cuando señalaba que “(...) en México no hay indios (...) porque los así llamados son mestizos hablantes de lenguas vernáculos (...) en razón de lo cual el regreso a la indianidad sería imposible (...)”.

desaparición del INI y la creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI). Esta institución fue progresivamente excluyendo a los antropólogos de sus integrantes y se orientó hacia una práctica asistencialista, sumamente desarticulada y carente de un proyecto específico que la definiera. Un asistencialismo que pretende convertirse en política de desarrollo y que se manifiesta en consonancia con la lógica empresarial del Estado neoliberal, aunque los hechos demuestran que es sumamente ineficiente para conseguir sus objetivos. Después de la desaparición del INI, la CDI se ha transformado en una poco eficaz agencia de desarrollo, cuyas acciones tienden a ser no planificadas, puntuales y carentes de inserción dentro de una estrategia global. En el indigenismo contemporáneo, la minusvaloración de la reflexión teórica y del conocimiento etnográfico en favor de un pragmatismo inmediateista, más retórico que eficiente, ha determinado la exclusión de la investigación. Uno de los resultados de esta situación es que su personal no conoce el medio social y cultural sobre el cual trabaja, lo que induce a voluntarias e involuntarias transgresiones.

Después de tantos años de indigenismo y de reflexión antropológica, la misma Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) reconoce no conocer el número real de miembros de los Pueblos Originarios, ya que declara su orfandad metodológica para aproximarse a dicho universo (CDI, 2010: 19). Aunque los datos se hacen rápidamente obsoletos, una radiografía de 2010 señala que, de acuerdo con sus propios informes, la CDI ha dispuesto de 7.000 millones de pesos (unos 600 millones de dólares) para desarrollar sus actividades solo en 2009, a la vez que los recursos federales destinados a la población indígena ascendieron en el mismo año a 38.000 millones de pesos (equivalentes a más de 3.000 millones de dólares). Todas estas cifras no incluyen los aportes de los gobiernos estatales

(CDI, 2010). Probablemente nunca se haya invertido tanto en una población que al parecer no resultó más que ligeramente beneficiada por dichos fondos. Y es que las normas legales y los proyectos económicos suelen tener pocas repercusiones prácticas sobre la realidad de las regiones étnicas, donde actúan intereses políticos y económicos locales. El país que posee una enorme riqueza petrolera, no ha hecho mucho para cambiar las condiciones objetivas de vida de la población en general y de los indígenas en particular. Así lo destaca al hecho de que la tercera parte de la población indígena mayor de 15 años (32,5%) es analfabeta¹³ (INEGI, 2010). Se considera que el 83,4% de los indígenas se encuentra en situación de pobreza,¹⁴ concebida como la presencia de necesidades básicas insatisfechas (NBI), y de ellos el 86% son pobres indigentes, es decir en extrema pobreza. Todo México recibió escandalizado el reporte del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CO-NEVAL) de 2011, que mide la pobreza de acuerdo con indicadores multidimensionales y que arroja un 80% de pobres

13 Cabe mencionar que en la actualidad existe un desarrollado sistema de Educación Indígena Bilingüe Intercultural que teóricamente atiende a casi 1.150.000 niños, con 51.000 docentes y 19.000 centros educativos. Sin embargo, los programas son solo complementarios de la educación oficial, la eficacia terminal es baja, muchos maestros no hablan la lengua o la variante de la misma que enseñan y las propuestas teóricas educativas rara vez se concretan en las comunidades. Incluso ahora existen escuelas superiores y universidades interculturales, cuya función generalmente no logra suplir las deficiencias de la enseñanza primaria y media. De todas maneras, el conjunto constituye una valiosa infraestructura para desarrollar verdaderos programas interculturales, dependientes de la voluntad política tanto del Estado como de los mismos educadores indígenas.

14 Los datos estadísticos generados por el Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática (INEGI) deben ser tomados con cautela, ya que están diseñados con una lógica occidental y urbana. Por ejemplo, que los indígenas vivan en un solo cuarto no es indicio de "promiscuidad" sino de lógica residencial; que no tengan drenaje es inevitable en los asentamientos dispersos; los pisos de tierra apisonada a veces son mejores que el duro y frío cemento, etc. La verdadera pobreza radica en la escasa alimentación, la desnutrición infantil, la mortalidad neonatal, la falta de insumos agrícolas y, en general, en la imposibilidad de satisfacer necesidades alimentarias, educativas, de acceso a los sistemas de salud, etc.

indígenas, de los cuales el 40% se encuentra en pobreza alimentaria, es decir en situación de verdadera miseria (*La Jornada*, 30/7/2011). El riesgo de morir por causas ligadas a la maternidad es más del doble entre las indígenas que en la población restante; la tasa de mortalidad infantil asciende a un conservador 55% respecto a la media nacional de 33,2% y el 56% de los niños indígenas padece desnutrición (Hall y Patrinos, 2006). En un muestreo estadístico realizado sobre 485 municipios cuya población indígena superaba el 70% se obtuvieron los resultados que eran previsible: los 224 municipios que superaban el 93,7% de población indígena tenían un índice de marginación muy alto y en los 229 que alcanzaban el 84,8%, la marginación era alta. El análisis progresivo de los datos revela que a mayor población indígena es mayor el índice de marginalidad (CDI, 2010: 60). A finales de 2011 y comienzos de 2012 una prolongada sequía castigó, entre otras, a la siempre sufrida región tarahumara, cuya miseria movilizó a la opinión pública; un reporte de la Unesco señaló que los más de 80.000 rarámuris (tarahumaras) viven en condiciones aún más precarias que en las regiones pobres del Sudán en África. Todo esto en el país cuna del indigenismo. Resulta un misterio el destino de los millonarios fondos.¹⁵

Parece notable que a dos siglos de la “segunda conquista” todavía uno de los focos de constante conflicto entre el Estado y las comunidades radique en la tenencia de las tierras, ya que estas fueron mal delimitadas, a lo que se suma el crecimiento demográfico, que deja a un número cada vez

15 Al resto de la población el neoliberalismo tampoco la ha tratado muy bien. De acuerdo con el mismo informe de CONEVAL de 2011, sobre la población total el número de personas en pobreza alimentaria subió de 14.742.740 en 2006 a 21.304.441 para 2010. Con base en los indicadores multidimensionales, la pobreza general ascendió de 45.502.304 personas en 2006 a 57.707.660 en 2010, lo que supone más del 54% de los habitantes del país. Al mismo tiempo, 203.000 inversionistas de la bolsa concentraron el 45% del PIB (*La Jornada*, 3/8/2011).

mayor de campesinos indígenas sin acceso a las mismas. Por otra parte, el reconocimiento de derechos agrícolas provenientes de la Reforma Agraria no es equivalente al reconocimiento de los derechos territoriales; un indígena podrá ser campesino pero su relación con la tierra tiene una dimensión política y cultural específica.¹⁶ Un ejemplo exponencial de despojo territorial lo constituyen los grandes centros turísticos de Cancún y de la Riviera Maya, realizados a partir de 1970 a expensas del territorio de los mayas macehuales de Quintana Roo, por el que no recibieron ningún tipo de compensación ya que el Estado lo consideró como “propiedad federal”. Este grupo étnico está integrado por los descendientes de los mayas rebeldes yucatecos, que protagonizaron la ya mencionada insurrección conocida como Guerra de Castas (1847-1853), cuyos epígonos se prolongaron hasta 1901-1937, y que se refugiaron en la selvática región oriental de la Península de Yucatán huyendo de las tropas federales (Bartolomé y Barabas, 1977; Bartolomé, 2001).

Aunque tiene menos fama internacional, de similar dramatismo es el caso de los wixáricas (conocidos como huicholes), cuyo territorio sagrado de peregrinación anual, *Wirikuta*, que abarca unas 140.000 ha, fuera declarado en 1999 por la Unesco como uno de los catorce sitios sagrados naturales del mundo que deben ser resguardados, aparte de ser reconocido desde 1994 como área natural protegida. Sin embargo, la Secretaría de Economía, sin consultar a los afectados y violando el Convenio 169 de la OIT, ha

16 No lo entendí así el Secretario de la Reforma Agraria y destacado antropólogo Arturo Warman cuando en 1992 promovió la reforma del artículo 27 Constitucional, que prohibía la venta de las tierras ejidales y comunitarias. Argumentó que el campesino se liberaba así de la tutela del Estado y podía disponer de forma autónoma de su propiedad (2002), pero ignoró, que las tierras indígenas integran territorios ancestrales poblados de simbolizaciones sacralizadas que las hacen culturalmente fundamentales. Aunque la imperiosa necesidad lo obligue a venderlas, las tierras indígenas no pueden ser consideradas solo como mercancías.

otorgado 22 concesiones mineras en el área a una empresa canadiense para la explotación de la plata, lo que acarreará gravísimas consecuencias para el sagrado medio ambiente. Tal como lo destacara un analista político: “(...) El proyecto minero de First Majestic Silver en *Wirikuta* equivale a instalar una planta de gas en la Basílica de Guadalupe, abrir un pozo petrolero en La Meca o construir una termoeléctrica en Jerusalén (...)” (Hernández Navarro, 2011). La reforma del artículo 27 Constitucional abrió las puertas a la nueva apropiación de los territorios indígenas; así lo están padeciendo, entre otros, los escasos sobrevivientes de los pueblos de la familia lingüística yumana de la península de Baja California. Los kumiai, los paipái, los kiliwas y los cucapás, abrumados por la extrema pobreza, se han visto obligados a vender sus derechos agrarios a no-indígenas que incluyen a ex funcionarios agrarios, rancheros foráneos e inversionistas de empresas eólicas. Así, por ejemplo, en el ejido Tribu Kiliwa, que comprende 28.000 ha y tiene un padrón de 56 ejidatarios, casi la mitad de ellos no son indígenas (Martínez Veloz, 2011).

A su vez, la competencia por el uso de recursos colectivos, tales como los bosques y las aguas, genera una frecuente conflictividad entre comunidades y empresas privadas o instituciones estatales. De hecho, la imposición y desarrollo de cultivos comerciales (*v.g.* café, cítricos, caña de azúcar, etc.), sujetos a los vaivenes del mercado internacional, ha conspirado contra la autosuficiencia alimentaria de la población nativa, ya que se realiza a expensas de tierras destinadas a la producción doméstica (Bartolomé, 2005). Ello obligó al incremento de la tradicional migración rural urbana que aumentó en la segunda mitad del siglo XX, hasta el punto de que ciudades como Monterrey o Guadalajara volvieron a tener la presencia indígena que habían perdido. Pero debido a la escasez de oportunidades laborales y de salarios

adecuados, un número cada vez mayor de indígenas del suroeste migra hacia los campos agrícolas del norte y, con gran frecuencia, hacia los Estados Unidos de Norteamérica. Siendo esta última generalmente una migración ilegal, resulta muy difícil cuantificarla, sin embargo las estimaciones de instituciones e investigadores señalan que decenas de miles de personas cruzan la frontera cada año y que cientos de miles residen en forma temporal o definitiva en el extranjero. Se han desarrollado así complejas redes sociales informales que vinculan a numerosas comunidades rurales con ciudades tales como Los Ángeles, San Francisco, Chicago o Nueva York. Uno de los aspectos centrales de estas redes, a veces mediadas por organizaciones indígenas, como el Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, radica en el envío de masivas remesas de dinero, que llegan a superar los 20 mil millones de dólares anuales; una vez más la transferencia de valor generada por los campesinos y los indígenas contribuye a sostener al Estado.

Una nota final: pluralidad y complejidad

No quiero ni debo arribar a conclusiones, las mismas están expuestas a lo largo del discurso precedente. En las últimas décadas las movilizaciones indígenas son cada vez más numerosas, autoconscientes y autodirigidas; a ellos les toca definir sus proyectos de futuro, lo contrario sería expropiarles, una vez más, el protagonismo histórico. Los movimientos etnopolíticos no son solo legítimos sino también necesarios. La originalidad de las movilizaciones se basa en que no solamente implican demandas políticas, económicas y sociales, sino que incluyen una *crítica civilizatoria* sobre la sociedad dominante, en la medida en que son portadores de lógicas culturales alternas. He allí su singularidad

fundamental respecto a cualquier otro tipo de los llamados nuevos movimientos sociales (Bartolomé, 2006). Es decir que son capaces no solo de intentar mejorar las condiciones objetivas de la realidad, sino de proponer nuevas alternativas existenciales diferentes a las que imperan en los ámbitos estatales. Con demasiada frecuencia algunos intelectuales, políticamente iluminados, tratan de proponer alternativas organizativas que engloben al conjunto de la población nativa, minusvalorando el hecho de que cada grupo tiene una experiencia histórica y cultural diferente, así como muy variadas magnitudes numéricas.

Varias veces he señalado que es hora de terminar con la imagen del indígena genérico, de la homogeneización artificial de un panorama social signado por la diversidad cultural y contextual interna. Los Pueblos Originarios no solo son distintos a los integrantes de las diferentes sociedades regionales mexicanas y al modelo referencial occidental estatal, sino que también son diferentes entre sí. Esta diversidad denota que puede haber muchas formas de ser indígena y que también sus demandas pueden ser distintas. Los seris en el norte y los huaves en el sur reclamaron derechos acuáticos, en tanto que miembros de centenarias tradiciones pescadoras. Las comunidades que han accedido a la posesión de sus tierras agrícolas, podrán invocar la relación o posesión de un territorio más vasto constituido por sus lugares sagrados y ámbitos de peregrinación (Barabas, 2003). La noción de territorio está cada vez más presente en demandas que antes solo se orientaban hacia los espacios agrícolas comunales. Los que tienen bosques quieren explotarlos y aquellos sujetos a la actual voracidad de la minería y de otras industrias extractivas, quieren participar de sus beneficios en la medida en que no destruyan sus territorios.

Las propuestas autonómicas refieren a alternativas políticas, sociales y territoriales que difieren en las diferentes

regiones y culturas y que, aunque no están legisladas, en numerosos ámbitos operan *de facto*. Por ejemplo: nadie puede visitar a los kikapu de Coahuila sin una autorización de sus jefes y nadie podría asentarse en una comunidad indígena de Oaxaca aduciendo exclusivamente su condición de mexicano; de la misma manera ningún cazador podrá aventurarse en territorio seri sin ser capturado por la milicia india armada con rifles de asalto.

Párrafo aparte merece el Sistema de Seguridad y Justicia Comunitaria (SSJC) de la Montaña y la Costa Chica del Estado de Guerrero, plasmado en una Policía Comunitaria armada que cuenta con más de 700 efectivos, integrada por indígenas mixtecos (*ñu savi*) y tlapanecos (*me'phaa*), surgida en 1995 en una región de alta violencia ante la ineficacia de las autoridades estatales y que ha logrado descender la criminalidad en un 95% a través de la reeducación comunitaria, aunque no es formalmente reconocida por el gobierno (Gasparello, 2009). En Chiapas, desde 2003, existen los llamados Caracoles Zapatistas, compuestos por 27 municipios autónomos configurados por los insurrectos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y sus bases sociales, quienes mantienen un sistema organizativo propio independiente del Estado, aunque sometido a toda clase de presiones. El Estado convive de hecho con estas manifestaciones autónomas que no reconoce como tales y, sin embargo, hasta el presente el cielo no se ha desplomado sobre nuestras cabezas. Los ejemplos podrían multiplicarse, pero deseo insistir, una vez más, en que no existen problemáticas y situaciones indígenas genéricas, sino distintos grupos en distinta situación, que pueden manejar proyectos políticos y sociales diferenciados.

La pluralidad cultural es un componente estructural más de todo sistema complejo como es el actual Estado mexicano. No soy muy partidario de las analogías sociales

provenientes de las ciencias llamadas duras y en especial de la matemática, pero en este caso parece muy aplicable la teoría de los sistemas complejos. Ante quienes pretenden predecir con exactitud las características que adquiriría (o debería tener) una configuración estatal culturalmente plural a nivel orgánico, habría que recordarles que en el comportamiento de los sistemas complejos inciden numerosas variables, cuyas interacciones generan resultados diferentes a las partes que los constituyen. Así, la información contenida en el sistema en conjunto es superior a la suma de la información de cada parte analizada individualmente; es una concepción holística en la que el todo es más que la suma de las partes. Es decir, que como resultado de la interacción de los componentes de un sistema surgen propiedades nuevas, llamadas *emergentes*, que aparentemente no estaban contenidas en las unidades previas, o que no pueden explicarse a partir de las propiedades o características de cada uno de los elementos constitutivos del sistema. Hay entonces un alto nivel de imprevisibilidad en todos los sistemas complejos que, en el caso de las sociedades plurales, nos remiten a sus expectativas de futuro. En este sentido el pluralismo cultural es una aventura para la sociedad que lo asume, hay una cierta incertidumbre en su porvenir, pero hay claras certezas en la no reiteración de las ineficientes, injustas y frustrantes experiencias del pasado.

Como toda sociedad plural y compleja, el Estado mexicano tendrá que constituirse en un vasto campo de negociaciones específicas, que reconozcan y valoren las diferencias existentes con sus interlocutores, así como también la diversidad interna de los mismos. Esto no excluye su eventual unificación para la movilización política, a partir de una identificación supraétnica basada en la común condición neocolonial de subordinación. México posee un marco legal que, aunque seguramente mejorable, puede servir como

base para la negociación si fuera respetado y si existiera una real voluntad política de reconocer la igualdad y los derechos del interlocutor. Una comunidad de argumentación intercultural, como la que propusiera el recordado colega y amigo Roberto Cardoso de Oliveira (1998), no puede construirse sobre la base de la asimetría de las relaciones de poder económico y político. Se debe reconocer que lo que impide la tan imaginada articulación intercultural no es la compleja pluralidad sino la abrumadora desigualdad.

Prueba de lo anterior son las recientes y trágicas estadísticas sobre la pobreza, pero además debo señalar que en los últimos años he dirigido una prolongada investigación de campo sobre relaciones interétnicas en México, en la que participaron veintiún equipos de investigación con más de cien integrantes en todo el país. Los resultados de este proyecto del Instituto Nacional de Antropología e Historia han sido publicados en una obra colectiva de cuatro tomos bajo mi coordinación (Bartolomé, 2005). La información contenida en sus páginas me autoriza a señalar que las relaciones interétnicas en México, más allá de toda la retórica institucional, continúan siendo relaciones neocoloniales, de las que no ha desaparecido la tradición de la explotación y el despojo, ni la discriminación y el racismo. Pero señala también que en prácticamente todos los grupos étnicos del país existen movilizaciones locales, regionales y estatales, que tratan de defender sus derechos como miembros de una ciudadanía diferenciada. También se registran muy alentadoras experiencias educativas, como las escuelas comunitarias y productivas, y como las empresas forestales comunales. Las propuestas autonómicas coexisten con las de participación política dentro de un sistema republicano más representativo de su diversidad que el vigente, es decir más democrático. Pero resulta lógico destacar, tal como lo demuestra la experiencia histórica reciente, que ni las legislaciones que

tienden a tratar en términos exclusivamente jurídicos una cuestión política, cultural y económica, ni las políticas públicas asistencialistas que consideran a los indígenas como una población “vulnerable” por su calidad de tales, tienen ya mucho que ofrecer en el contexto contemporáneo.

Por otra parte la transformación de la situación indígena, en cualquier proyecto posible, no se puede realizar totalmente al margen de un cambio del actual modelo estatal neoliberal excluyente que afecta al conjunto de la población, generando una pobreza crónica que el asistencialismo no puede mejorar. Pero creo que el hecho clave a destacar, más allá de las coyunturas circunstanciales, los contextos globales y sus repercusiones locales, es que la constitución o reconstitución de esos grupos en calidad de *sujetos colectivos*, orientados hacia objetivos propios y dotados de espacios socioculturales exclusivos, constituye ya parte insoslayable de la dinámica histórica del presente y el futuro de la configuración y reconfiguración del Estado mexicano.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970). “Los símbolos étnicos de la identidad nacional”. En *Anuario Indigenista*, vol. XXX. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- . (1976). “Reseña de Guatemala: una Interpretación histórico-social”. En *Obra polémica*. México, SEP-INAH, CISINAH.
- . (1976a). “Encuentro sobre indigenismo en México”. En Aguirre Beltrán, G. *Obra polémica*. México, SEP-INAH, CISINAH.
- . (1994). *El pensar y el quehacer antropológicos en México*. Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Báez-Jorge, Félix (comp.) (1996). *Memorial del Etnocidio*. Veracruz, Universidad Veracruzana.

- Barabas, Alicia (2000). "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo". En *Alteridades*, año 10, n° 19. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- . (2003). "Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca". En Barabas, A. (coord.), *Diálogos con el Territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 tomos, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas. México, INAH.
- Bartolomé, Miguel. (1979). "Las nacionalidades indígenas emergentes en México". En *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, n° 97. México, UNAM.
- . (1996). "La represión de la pluralidad: los derechos indígenas en Oaxaca". En Bartolomé, M., Barabas, A., *La pluralidad en peligro*, Colección Regiones. México, INAH-INI.
- . (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*. México, Siglo XXI.
- . (2001). "El derecho a la autonomía de los mayas macehuahob". En *Alteridades*, año 11, n° 21. México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- . (2005). (coord.). *Visiones de la diversidad: relaciones interétnicas e identidades étnicas en el México actual*, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, IV vols. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (2006). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México, Siglo XXI.
- . (2009). "La reconfiguración estatal de América Latina: algunas consecuencias políticas del pluralismo cultural". En *Pensamiento Iberoamericano*, n° 4, Madrid.
- Bartolomé, Miguel, Barabas, Alicia (1977). *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la Península de Yucatán*, Serie Científica n° 53. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bartolomé, Miguel, Robinson, Scott (1971). "Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica". En *Journal de la Société des Américanistes*, Tome LX, París.

- Bonfill Batalla, Guillermo (1982). "Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*. San José, Costa Rica, FLACSO.
- . (1987). *México profundo*. México, SEP-CIESAS.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1998). *O trabalho do antropólogo*. San Pablo, Paralelo 15-Universidade E. Paulista.
- Caso, Alfonso (1984 [1948]). "Definición del Indio y de los Indio". En Caso, A. *La Comunidad Indígena*. México, Diana.
- CDI. (2010). *Acciones de Gobierno para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas*. México, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Clastres, Pierre (1981). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona, Gedisa.
- De La Madrid, Miguel (2004). *Cambio de Rumbo. Testimonios de un Presidente 1982-1984*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fábregas, Andrés (1998-1999). "Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano". En *Revista de la Universidad de Guadalajara*, n° 13. Xalisco, México.
- Gamio, Manuel (1916). *Forjando Patria. Pro-Nacionalismo*. México, Porrúa Hermanos.
- . (1987 [1935]). *Hacia un México nuevo*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- García Canclini, Néstor (2011). *La sociedad sin relato: antropología y estética de la inminencia*. México, Katz.
- Gasparello, Giovanna (2009). "Policía comunitaria en Guerrero; investigación y autonomía". En *Política y Cultura*, n° 32. México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- González Casanova, Pablo (1963). "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". En *América Latina*, vol. 6, n° 3, Río de Janeiro.
- Hale, Charles (1987). *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. México, Siglo XXI.
- Hall, Gillette, Patrinos, Harry Anthony (2006). *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina*. Washington, Banco Mundial-Palgrave Macmillan.

- Heath, Shirley Brice (1972). *La Política del Lenguaje en México: de la colonia a la nación*. Serie de Antropología Social, n° 13. México, Instituto Nacional Indigenista.
- Hernández, Aída, Paz, Sarela, Sierra, María Teresa (2004). *El Estado y los indígenas en tiempos del Pan: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México, Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa.
- Hernández Navarro, Luis (2011). "Wirikuta y la minería devastadora". En periódico *La Jornada* 2/8, México.
- INEGI (2010), Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática, Página WEB, Secretaría de Gobernación, México.
- Lemoine, Ernesto (1976). "La revolución de independencia 1808-1821". En Hernández, H. (coord.), *La república federativa. México, gestión y nacimiento*. México, Departamento del Distrito Federal.
- López Bárcenas, Francisco (2005). *Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos*. Oaxaca, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A. C. Juchitán.
- Martínez Veloz, Jaime (2011). "Nuevos retos de los pueblos yumanos de Baja California". En *La Jornada*, 26/8, México.
- Nahmad, Salomón (1988). "Indigenismo oficial y luchas indígenas en México". En Stavenhagen, R. (ed.). *Derechos Indígenas y Derechos Humanos en América Latina*. México, El Colegio de México-Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Navarrete, Federico (2005). *Las relaciones interétnicas en México*. México, Programa México Nación Multicultural de la UNAM.
- Oemichen Bazán, María Cristina (1999). *Reforma del Estado: política social e indigenismo en México (1988-1996)*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Sáenz, Moisés (1982 [1939]). *México íntegro*. México, Ediciones SEP/80 N° 25-Fondo de Cultura Económica.
- Stavenhagen, Rodolfo (1964). "Clases, colonialismo y aculturación". En *América Latina*, vol. 6, n° 4, Río de Janeiro.
- . (2003) "Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas". En *Comisión de Derechos Humanos*. Naciones Unidas. Mimeo.

- Van Doesburg, Sebastián (coord.). (2008). *Pictografía y escritura alfabética en Oaxaca*. México, Instituto estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Villoro, Luis (1979 [1950]). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones de la Casa Chata N° 9, Centro de Investigaciones Superiores del INAH.
- Warman, Arturo (2002). "La Reforma Agraria mexicana: una visión de largo plazo". En *Reforma agraria, colonización y cooperativas*. Roma, Boletín FAO.

A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil

Cristhian Teofilo da Silva y Patricia Lorenzoni

Introdução

Na Lei 6.001/73, o “Estatuto do Índio” em vigor no Brasil, são apresentadas três categorias de grupos e indivíduos indígenas: “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”. O objetivo deste artigo é interpretar as definições legais presentes no Estatuto do Índio em relação às ideias positivistas geradas e difundidas na Antropologia e Sociologia no século XIX, em particular o positivismo francês de Auguste Comte. Dois casos serão mencionados como exemplos do sentido atribuído a essas definições para a implementação da tutela indigenista a indivíduos e grupos etnicamente diferenciados: os relacionados aos Avá-Canoeiro e aos Tapuio no Brasil Central. O objetivo de sua descrição é elucidar o poder simbólico¹ de ideias positivistas usadas como moldura ideológica estruturante das leis, ações e práticas indigenistas contemporâneas.

1 Segundo definição de Bourdieu, o poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo e, em particular, do mundo social (2006 [1989]: 09).

A história do pensamento positivista latino-americano, assim como do indigenismo, está intimamente ligada à construção das primeiras repúblicas e a articulação de um nacionalismo republicano. Representações do “índio” desempenharam aqui um papel crucial para o modo de imaginar a nação. Nesse sentido, as políticas indigenistas podem ser interpretadas basicamente como formas de assegurar o território demarcado pelo Estado a partir da integração de populações culturalmente diversas na ordem nacional. Como nota Moraes (2008: 54), o contexto em que os nacionalismos latino-americanos são articulados, representa portanto uma situação contrária a da Europa. O problema principal foi postulado como a criação de um território nacional para uma população preexistente, a pergunta posta pelo projeto nacional brasileiro (assim como de outros projetos americanos) era: “com que povo contamos para construir o país.” (2008: 94) Isto é, o território como algo já definido e um povo nacional ainda por se fazer. Tendo essa questão como referencial, as idéias do indigenismo nacional durante o século XIX e início do século XX foram expressas na estética (Graça 1998), assim como em um regime de conhecimento antropológico e sociológico onde as políticas indigenistas também buscavam sua legitimidade. Vamos considerar principalmente a relação entre tradições científicas, sobretudo antropológicas e sociológicas, e políticas indigenistas.

O surgimento da Antropologia e Sociologia moderna é frequentemente situado e datado na Europa do século XIX. Esta região e época configuram o período das conquistas coloniais que desembocam na assinatura, em 1885, do Tratado de Berlim e as grandes expansões de países europeus (Laplantine, 2005 [1987]: 64). A América Latina nesse mesmo século havia atravessado seu período de dominação eurocolonial e tentava estabelecer projetos nacionais independentes em um caldeirão de sociedades

mestiças, hegemonicamente católico-cristãs e herdeiras da estrutura administrativa colonialista. Esses projetos nacionais geraram um amplo movimento de trocas e empréstimos de ideias, cada uma delas portadoras de sua própria história e carga cultural com efeitos os mais diversos no interior das estruturas sociais vigentes na região.

Dentre as mais variadas correntes filosóficas, científicas e políticas, o positivismo, em sua variação francesa e inglesa foi, como observou Bosch García (1986: 250-251), amiúde adotado por pensadores sociais, políticos, militares e outras categorias profissionais, associações civis e sociedades secretas na América Latina. O Brasil não era diferente. Como lembra Ramos:

Na virada do último século [XIX], o Brasil urbano (leia-se especialmente Rio de Janeiro, centro do poder político) respirava ares franceses. Era o positivismo comteano, tanto em sua versão política como religiosa, que impregnava boa parte da *intelligentzia* e, muito particularmente, o exército nacional com anseios humanistas (...). Foi pelo empenho e pressão de uma boa parte de militares positivistas que se fez a República. (1999: 8-9, parêntesis no original, colchetes adicionados)

O maior desejo e desafio dos projetos nacionalistas latino-americanos era imaginar e implantar formas próprias de participar como nações claramente definidas no progresso da cultura ocidental – da qual se consideravam parte. A Antropologia e a Sociologia na América Latina têm contribuído significativamente para esse empreendimento imaginativo e prático. Seja pela transculturação de temas, problemas, teorias, conceitos e metodologias dos países centrais de constituição da disciplina para a região, ou pela formulação de uma perspectiva própria em tensão com ideias de fora. Em

muitos países e momentos essas disciplinas têm se misturado aos próprios processos de construção nacional e formação estatal os quais deveriam apreender e interpretar, sendo este um dos seus traços estilísticos mais marcantes.²

A “imigração de ideias”, entretanto, raramente se faz sem dano (Marx *apud* Bourdieu, 2006 [1989]: 07). Sendo assim, no plano das ideias, com os sistemas filosóficos, conceitos e projetos políticos, também são transplantados preconceitos, estereótipos, valores, racismos, etnocentrismos, desenvolvimentismos, individualismos dentre outras meta-narrativas do Ocidente.³ A questão sobre a definição e a integração das populações não claramente identificadas ou inidentificáveis à cultura ocidental, como as populações indígenas e afro-descendentes, figura entre as ideias espúrias contrabandeadas para a América Latina após séculos de colonialismo, no qual se deu uma vastíssima produção cultural sobre o tema nas artes, literatura, religião, filosofia e ciências. Em decorrência, o “índio”, assim como o “negro”, passa a ser concebido de modo ambivalente nesse processo de transculturação de ideias-valores para alimentar projetos latino-americanos de nação. Ora aparece de forma depreciativa como obstáculo e risco ao processo civilizador latino-americano, ora aparece de forma alegórica em que a indianidade, assim como a negritude, seria constitutiva das identidades nacionais modernas. Em ambos os casos, os povos indígenas não eram pensados

2 Sobre uma proposta de estilística de antropologia, assim como sobre o movimento conceitual na disciplina ver Cardoso de Oliveira (1988) e Cardoso de Oliveira e Raul Ruben (1995).

3 Para uma perspectiva antropológica acerca da ideologia moderna ver Dumont (1993 [1983]). Para uma crítica à perspectiva etnocêntrica do eurocolonialismo, ver a contribuição de Dussel (1993), em particular sua crítica à exclusão por Hegel da América Latina e da África da história mundial. E, finalmente, para um estudo sobre os empréstimos feitos por intelectuais franceses do “índio brasileiro” ver Melo Franco (1937).

intrinsecamente como nações, sendo, portanto considerados *tabula rasa* para experiências nacionalizadoras e devaneios nacionalistas.

O indigenismo floresceu e se difundiu nesse contexto como uma corrente ideológica de amplas proporções ao lado de outras correntes mais detidas em pensar o “negro”, o “mestiço”, o “crioulo”, o “ladino” etc. na configuração das sociedades nacionais. Henri Favre, dentre outros, concebe esse indigenismo disseminado nos seguintes termos:⁴

Sin embargo, el indigenismo es también un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional. Este movimiento empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en el escena internacional a la que el capitalismo naciente las empuja. La clara conciencia de que la independencia dejó subsistir la separación que establecía la colonia entre indios y no indios conduce a la percepción de que la nación está todavía por fundarse. Cómo eliminar las diferencias raciales, étnicas y culturales que separan a los dos componentes de la población a fin de ‘nacionalizar’ la sociedad? De qué manera se puede reabsorber la otredad india en la trama de la nacionalidad? Pero, igualmente, de qué manera asentar la identidad nacional sobre la base de la indianidad? (Favre, 1999 [1996]: 8)

4 Adotamos essa definição por reconhecer em sua formulação um esforço de abrangência regional que não é possível dividir em outros trabalhos de definição do indigenismo. Para uma crítica de definições estritamente nacionais de indigenismo ver Silva (2012).

Concordamos com a formulação de teor comparativo de Favre acerca do indigenismo na América Latina por nos permitir divisar o caráter singular dessa ideologia, entendida aqui como um sistema de ideias e valores (Dumont, 1993 [1983]) e prática de dominação no reposicionamento do “índio” no cerne de suas problemáticas nacionais. Seguindo as interpretações de Favre nesse ponto, serão precisamente as cores e contornos propriamente positivistas da ideologia indigenista brasileira que utilizaremos para examinar a legislação indigenista dela decorrente, considerada aqui através de uma lei específica, em seus efeitos práticos de promoção da “integração” de populações indígenas.

Não caberá retomarmos a heterogeneidade de propostas, de orientação positivista ou não, surgidas no interior das comunidades intelectuais e políticas latino-americanas, sequer seu teor. Para o desenvolvimento da análise sugerida consideraremos apenas o contexto brasileiro e a proposta vitoriosa que pendeu para a proteção estatal dos índios, sendo esta considerada mais afinada aos interesses “progresistas” e “liberais” da época (ver Carneiro da Cunha, 1987; Gagliardi, 1989; Ramos, 1999). Consideramos desnecessário dizer que o conjunto de dispositivos legais e administrativos para o “governo dos índios” constitui um arquivo⁵ que tornaria a exegese de definições e sentidos de teor positivista na legislação indigenista um trabalho extenso e bem mais complexo do que se pretende aqui. Este “arquivo indigenista” se

5 Entendido em sentido foucaultiano: “Temos de tratar, agora, de um volume complexo, em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor. Ao invés de vermos alinharem-se, no grande livro mítico da história, palavras que traduzem, em caracteres visíveis, pensamentos constituídos antes e em outro lugar, temos na densidade das práticas discursivas sistemas que instauram os enunciados como acontecimentos (tendo suas condições e seu domínio de aparecimento) e coisas (compreendendo sua possibilidade e seu campo de utilização). São todos esses sistemas de enunciados (acontecimentos de um lado, coisas de outro) que proponho chamar de arquivo” (Foucault 2009 [1969]: 146).

encontra hoje materializado por uma densa trama de leis, normas, regulações, projetos, programas, políticas públicas, planos de ação, planos de metas, planilhas, documentos, discursos, imagens etc., que se articula e é significada numa encruzilhada de agências e agentes indigenistas com diferentes perspectivas, posicionamentos e interesses acerca dos “índios”.⁶ Desse modo, **este trabalho representa mais um exercício de análise crítica dos efeitos de poder de uma lei indigenista de inspiração positivista sobre indivíduos e grupos que são dela objeto**, do que um projeto de desconstrução da legislação indigenista brasileira ou latino-americana a partir do ideário filosófico e político que lhe serve de inspiração.

6 Conforme uma das várias definições de indigenismo formuladas por Ramos: “Indigenism is a crossroads where many agents meet” (1998: 291).

Primeira parte

O positivismo na construção da nação brasileira

Para o contexto nacionalista brasileiro, o campo de trocas e empréstimos de ideias positivistas foi observado por, entre outros, Souza Lima (1985, 1995), Ramos (1999) e Diacon (2004). Ramos analisa, num primeiro momento, os “Projetos para o Brasil” idealizados por José Bonifácio de Andrada e Silva, conhecido como o “Patriarca da Independência”, para em seguida analisar os projetos indigenistas de orientação positivista.

A alcunha de Andrada e Silva se deve a sua influência sobre D. Pedro I quando da proclamação da independência do Brasil em 1822. Além de uma formação erudita adquirida como membro da aristocracia portuguesa, Andrada e Silva comissionou no final do século XVIII viagens pela Europa, estudou filosofia, mineralogia e história natural. Nos meados de 1790, estava em Paris na fase inicial da Revolução Francesa.

Uma extensa formação científica, aliada à educação cristã e admiração ao projeto civilizador do Marquês de Pombal, culminou em uma visão “pragmatista”, sobre os povos indígenas, caracterizadas como

(...) povos vagabundos, e dados a contínuas guerras, e roubos; (...) [sem] freio algum religioso, e civil, que coíba, e dirija suas paixões; (...) entregues naturalmente à preguiça (...) [à] sua gula desregrada (...) [acham] ser-lhes mais útil roubar-nos que servir-nos (...). (Andrada e Silva em Dolhnikoff, 1998: 89-90 apud Ramos, 1999: 04)

Ramos se deteve sobre o projeto “para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil” apresentado por Andrada

e Silva à Assembléia Constituinte de 1823 (Dolhnikoff, 1998). Nesse sentido, ressalta do projeto civilizatório para os índios, entre outros elementos, a proposta de abrir comércio com os “bárbaros”. Cabe ao missionário dirigir as paixões dos índios em direções favoráveis para o processo civilizatório, influenciando sua dieta e orientando-os a criação pecuária. Assim, novos desejos e hábitos são criados. Civilizar, portanto, implica padrões específicos de produção e consumo. Entre as recomendações dadas por Andrada e Silva, se encontra a de acostumar as mães a alimentarem seus filhos com leite de vaca e a introdução de alimentos como queijo, pão de milho e cuscuz. A adoção desses e outros padrões “civilizados” devem ser a base de certo reconhecimento de uma autoridade indígena, porém sempre submetido o projeto civilizatório:

Além destes meios, procurará, por todos os outros possíveis, excitar-lhes desejos fortes de novos gozos e comodidade, da vida social, tratando por esta razão com mais consideração e respeito aqueles índios que procurarem vestir-se melhor, e ter suas casas mais cômodas e asseadas; e *dentre estes se escolherão os maiores, e camaristas da aldeia*. Aos que forem desleixados e mal asseados, o pároco com o maioral da aldeia castigará policialmente, ou lhe imporá certa coima pecuniária, que entrará para a caixa pia da economia da aldeia (...). (Andrada e Silva em Dolhnikoff, 1998: 103-115 *apud* Ramos, 1999: 5, itálicos adicionados)

A passagem acima representa apenas um fragmento de um projeto amplo de assimilação e integração do Brasil independente. Como ressaltou Ramos (1999: 8), ainda que tal projeto específico nunca tenha sido implantado, ele não deve ser reduzido à mera curiosidade histórica. Ao contrário,

expressa um clima de opinião, bem na linha sucessória de experimentações indigenistas da primeira república e após (idem). Andrada e Silva se inscreve em um padrão mais amplo que tenha marcado o encontro entre o mundo ocidental e as populações indígenas, em que os indígenas são caracterizados pelo que não são e pelo que não possuem.

Desde o início da época colonial, a ausência era articulada em termos de fé e organização política, como no famoso provérbio colonial português definindo os povos originais como os “sem fé, sem rei, sem lei” (Monteiro, 2000: 703). Durante o século XVIII e após, a diferença cultural passaria a ser gradualmente secularizada e rearticulada como distância temporal (Mignolo 2000). Nesse enquadramento, o índio se torna aquele que, poderíamos dizer, está por vir. Dito de outro modo, o índio ocupa um estado evolutivo já passado pelo homem civilizado e somente pela orientação do civilizado teria o índio condições de alcançar e participar do presente. Este era precisamente o ideal almejado no “Diretório dos índios” de Marquês de Pombal, em vigor de 1757 a 1798 (ver Almeida, 1997), lembrando que o “Diretório” em si fazia parte de um esforço de romper a dominância das ordens religiosas em assuntos referentes à administração dos índios. A integração dos índios era claramente definida como responsabilidade do Estado colonial.

Em fins do século XIX e início do século XX, essa moldura evolucionista foi principalmente mediada pela filosofia positivista de Auguste Comte. Uma teoria elaborada em uma situação pós-revolucionária na Europa, encontrava pontos de ressonância com os interesses de uma burguesia nas Américas da pós-independência. Desde uma situação marcada pelas histórias recentes de turbulência revolucionária e napolitana, Comte estava profundamente preocupado com as condições de transformação social; de como promover mudanças e reformas, e ao mesmo tempo

fornecer garantias contra violência política descontrolada. Em resumo, a questão era encontrar uma fórmula para um progresso humano bem manejado (Diacon, 2004: 80).

A filosofia do Comte teve uma influência profunda entre a crescente burguesia republicana brasileira. Diante de um Estado-nação ainda por se formar, à essa classe atraía a ênfase comteana no papel da elite esclarecida, da industrialização, da modernização e das reformas sociais. O lema da bandeira nacional, “Ordem e Progresso”, com referência direta à doutrina comteana, lembra a influência positivista na instalação da primeira república (Diacon, 2004: 81-82). Em consequência, o nacionalismo republicano no Brasil chegou a se relacionar à noção comteana de etapas evolutivas universais.

Segundo Comte, nas sociedades menos evoluídas dominava o pensamento religioso, no entanto mais tarde se desenvolvendo em uma reflexão metafísica que culminaria no estado positivo da ciência. O sistema explicativo de Comte inclui a sociedade assim como o indivíduo. A evolução gradual de religião à ciência, segundo este, reflete um movimento na atividade cerebral, que durante as primeiras etapas esta localizada na parte de trás do cérebro para sucessivamente se mover para a região da testa. A formação de nações segue a evolução do pensamento. Segundo Comte, a particularidade da nação é somente uma etapa mediadora entre a comunidade familiar e a humanidade. No estado positivo, as nações são dissolvidas na humanidade universal (Diacon, 2004: 87).

Deveremos portanto notar, que embora a visão de Comte se baseasse em uma noção universalista do ser humano, a formação nacional é necessária para a evolução humana. Na visão positivista, a nação, assim como sua celebração, operava como elo entre os indivíduos e a humanidade, preparando o indivíduo para a dissolução do particular no

universal. Podemos aqui entender a importância urgente de integrar a nação, no sentido de tornar o Brasil como um todo contemporâneo a si mesmo. O país, na visão dos ideólogos comteanos, necessitava de um povo nacional para o território demarcado: uma população que se identificava com a nação, culturalmente e economicamente integrada no Estado-nação (Moraes, 2008). O índio, nesse enquadramento, era a expressão mais pronunciada do caráter não realizado da nação.

Esse positivismo compunha uma parte explícita da agenda do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, a quem foi encarregado a fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (futuramente SPI) em 1910. Suas práticas de “pacificação” indigenistas tinham sido elaboradas quando Rondon estava na construção das linhas telegráficas, outra parte do projeto mais amplo de integrar o território nacional. No nível simbólico esse território era simultaneamente integrado por diversos rituais praticados nos sertões; tocar e cantar o hino nacional, fotografar indígenas posando com a bandeira nacional, et cetera (Diacon, 2004: 5). Rondon estabeleceu uma dramaturgia de pacificação que, poderíamos dizer, se caracteriza pela negação da sua agressividade inerente.⁷ Mesmo sendo guiados por um pacifismo explicitamente pronunciado no lema: “morrer, se for preciso; matar, nunca”, as expedições avançaram como invasores (Diacon, 2004: 23, 25, 61, 72). Com Pratt (1992), poderemos falar de uma espécie de “anti-conquista” que se realiza na forma da guerra.⁸ Souza Lima analisa nos seguintes termos:

7 Sobre ritos semelhantes e anteriores de posse e conquista no Novo Mundo ver Seed (1999).

8 Na questão de como entender as práticas de pacificação, Diacon e Souza Lima representa duas interpretações radicalmente distintas. Diacon, criticando Souza Lima, enfatiza o pacifismo de Rondon. Concordamos, no entanto, com Souza Lima, para quem a ausência de violência física não deve ocultar o caráter bélico dos projetos expansionistas.

Se a violência física está afastada, os processos em jogo na guerra podem se transformar para permanecer, compondo diferentes aspectos de um poder que envolve sempre os termos presentes na *conquista*: um outro humano que é desconhecido em maior ou menor grau, associado a um espaço geográfico intocado pelo conquistador, sobre o qual pretende atuar; uma organização militar (onde devem ser incluídos os especialistas no deslinde/atribuição de significações inauditas) com diferentes tipos de direção centralizada a definir e representar a unidade da empresa, muitas vezes parcialmente fictícia; o(s) povo(s) de origem da organização. (Lima, 1995: 48)

Referindo-se ao investimento foucaultiano da famosa frase de Clausewitz sobre a guerra, Souza Lima caracteriza a história do indigenismo brasileiro como uma continuação da guerra por outros meios (Souza Lima, 1995: 44-45). O projeto indigenista continua orientado ao extermínio, no sentido eliminação da diferença, porém agora rearticulado em termos de assimilação. A missão, portanto, é articulada paradoxalmente como proteção e eliminação. As contradições dessa “anti-conquista” foram herdadas pelo SPI, que tinha por diretriz prestar assistência aos índios, estabelecer centros agrícolas em áreas por eles habitadas e “nacionalizá-los”. Firmava-se assim uma diretriz ambivalente, i.e., proteger os índios e expandir a nação. As ações do SPI tinham sua base legal definida pelo Código Civil de 1916 (Lei 3071/16 promulgada com base em um projeto de 1889). Em 1967, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) através da Lei 5.371/67, que finalmente, vem pautando suas ações e políticas com base no Estatuto do Índio (Lei 6.001/73). Vamos, na próxima parte, nos voltar a essa lei.

Antes, porém, necessitamos uma breve reflexão sobre o lugar ambíguo ocupado pelo índio nesse imaginário da

nação já delineado, sendo ao mesmo tempo indígena no território e alienígena na nação. Representando um estado primitivo, representa também a possibilidade de um processo evolutivo bem monitorado e planejado, livre dos vícios afetando a civilização ocidental. Portanto, além de primitivo, o índio se torna uma espécie de humano ideal; é matéria-prima, argila para se formar. Nesse sentido, o índio também funciona como uma tela de projeção para os desejos nostálgicos por aquilo que foi supostamente perdido no processo civilizatório. Dessa tensão surge a ambivalência entre idéias de “preservação” e assimilação acompanhando certos projetos indigenistas.⁹ Vemos portanto no projeto pacificador e civilizatório do indigenismo também um traço do que Rosaldo (1993) tem designado “nostalgia imperial”; o ato de lamentar a morte daquilo que o próprio tem condenado à morte (ou seja, à conservação na reserva, no museu, no parque ou no arquivo). Independente da ênfase sendo em assimilação ou preservação, o resultado se dá na erradicação de qualquer possibilidade dos próprios índios se articularem como sujeitos políticos e como sujeitos de direito dentro desse enquadramento. Vejamos portanto na política indigenista uma continuidade desde Andrada e Silva, no hábito de formular propostas, projetos e planos para os índios sem conhecimento ou consentimento destes. No Código Civil, este hábito foi formalizado na definição dos povos indígenas como “relativamente incapazes”, e, meio século mais tarde, incorporado no Estatuto do Índio.

9 Ver, por exemplo, Menezes (2000) e sua análise das noções de pureza e autenticidade que fizeram parte do projeto do Parque Indígena do Xingu nos anos 50 do século passado.

Propostas indigenistas, estatutos e definições de “índio” no Brasil moderno

A ambivalência entre preservação e assimilação no projeto de integrar as populações indígenas, se dá já no primeiro artigo do Estatuto do Índio:

Art. 1. Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão nacional.

Parágrafo único. Aos índios e às comunidades indígenas se estende a proteção das leis do País, nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros, resguardados os usos, costumes e tradições indígenas, bem como as condições peculiares reconhecidas nesta Lei. (Lei 6.001).

A Lei 6.001 acompanha o Código Civil de 1916 que considera os povos indígenas como “relativamente incapazes”, sujeitos a tutela por um órgão estatal:

Art. 60. São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer:

I - os maiores de 16 (dezesseis) e os menores de 21 (vinte e um) anos (arts. 154 a 156);

II - os pródigos;

III - os silvícolas.

Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País. (Redação dada pela Lei nº 4.121, de 27.8.1962)¹⁰

10 O Novo Código Civil (Lei nº 10.406/02) já traz a seguinte redação: Art. 4º São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer: I - os maiores de dezesseis e menores de dezoito

Vemos, por um lado, que as culturas indígenas são para ser preservadas, e por outro outro, após séculos de história de colonização, o índio continua já por definição fora da nação (Lei 6.001). Legalmente, ser “índio”, portanto, é compreendido estado transitório, um estágio do gradiente evolutivo orientado à assimilação na sociedade nacional. O modo de apreensão da diferença cultural dos índios encontra sua nova formulação no Estatuto do Índio, assinado no governo militar de Médici em 1973, período em que coincide, paradoxalmente, o ápice da violência estatal contra a sociedade civil e a atuação de movimentos indígenas e indigenistas da sociedade civil no Brasil.

A utilização do Estatuto do Índio como objeto de análise vis-à-vis os positivismos do século XIX decorre de dois motivos: 1º) apesar de seu anacronismo, trata-se de lei em vigor, o que significa dizer que continua sendo observada na condução das políticas indigenistas no Brasil; e 2º) observa-se que leituras positivistas continuam sendo feitas na interpretação e aplicação da lei por parte de indigenistas na implantação da tutela indigenista a despeito dos termos do artigo 232 da Constituição Federal que reconhecem aos índios, suas comunidades e organizações autonomia para ingressarem em juízo em defesa de seus direitos e interesses.¹¹

anos; II - os ébrios habituais, os viciados em tóxicos, e os que, por deficiência mental, tenham o discernimento reduzido; III - os excepcionais, sem desenvolvimento mental completo; IV - os pródigos. Parágrafo único. A capacidade dos índios será regulada por legislação especial.

11 É importante mencionar que tramita há mais de 20 anos uma proposta de substituição do Estatuto do Índio (Projeto de Lei nº 2057/91) conhecida como “Estatuto das Sociedades Indígenas” ou “Estatuto dos Povos Indígenas”, a qual vem recebendo seguidos aportes e críticas por parte de movimentos indígenas, organizações da sociedade civil e do próprio governo, sem se chegar a um consenso no Congresso Nacional sobre os seus termos. Os temas mais suscetíveis de controvérsias tem sido aqueles que tratam da gestão territorial e ambiental das terras indígenas; das atividades econômicas indígenas e do uso sustentável dos recursos naturais renováveis; da exploração de recursos minerais e hídricos, entre outros.

A esses motivos, vinculamos três questionamentos: 1º) quais os saberes, valores e práticas que a administração estatal aciona para “tutelar” as sociedades indígenas; 2º) como, a partir daí, se reproduz a diferenciação étnica de diversos segmentos populacionais?; e 3º) quais as consequências das definições legais de “índio” e suas variações para a implantação de políticas indigenistas para povos específicos? O que se pretende com estes questionamentos, em última instância, é avaliar até que ponto se pode reconhecer nos mecanismos jurídicos e administrativos de tutela dos índios procedimentos de produção e hierarquização da diferenciação étnica indígena no Brasil. É justamente sobre o processo pelo qual se reorganiza, através do indigenismo oficial a particularidade da condição étnica dos índios que a argumentação de Souza Lima pode nos auxiliar a clarificar o objeto de nossas reflexões:

As disputas em torno da definição do que seja *índio* colocam-se a todos que pretendam governar uma população assim rotulada. Conhecer as bases sobre as quais se assentam as taxonomias geradas e sua aplicação é conhecer os próprios contornos do modelo de governo que se lhes propõe. Ao mesmo tempo, é ter em mente que qualquer definição extranativa do ser indígena é parte de dispositivos de poder. Por ela se desloca o “direito à identidade” para uma forma externa de atribuição. Aqui a análise de textos é também um desvendamento de exercícios de poder (1995: 119).

Para o tratamento dessas questões, são as definições de “índio” tal como expressas nos Artigos 3º e 4º do Estatuto do Índio as que merecem maior atenção, especialmente se considerarmos o anacronismo e o etnocentrismo de tais definições diante dos modos variados que as sociedades

indígenas elaboram para representar a si mesmas, suas comunidades e seus outros. Como foi apontado por Oliveira F.^o, a dificuldade na operacionalização de definições legais de índio

(...) decorre da completa discrepância de significados atribuídos ao termo “índio”. Na primeira acepção, “índio” indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos apenas existem enquanto remetidos a uma coletividade da qual é reconhecido como membro, isto é, a “comunidade indígena” (...) ou o “povo indígena” (...).

Na segunda acepção, “índio” constitui um indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que, em diferentes contextos podem vir a substituí-lo – silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. (Oliveira F.^o s/d: II – mimeo)

Feitas essas considerações, vejamos as definições do Estatuto:

Art. 3º Para os efeitos de lei, ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:

I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;

II - Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores

da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem contudo estarem neles integrados.

Art. 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições características da sua cultura.

Essas designações, por sua vez, possuem antecedentes legais e normativos no âmbito do indigenismo brasileiro. Souza Lima (1995: 124-126) recupera as seguintes categorias do Decreto n.º 5.484/28, particularmente o Artigo 2º:

Art. 2º Para os efeitos da presente lei são classificados nas seguintes categorias os Índios do Brasil:

1º, índios nômades;

2º, índios arrandrados ou aldeados;

3º, índios pertencentes a povoações indígenas;

4º, índios pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados. (...)

Os supostos desses parágrafos, Souza Lima encontra no entanto de modo ainda mais claro no relatório enviado ao ministro da Agricultura pelo diretor do SPI, parte referente à Inspetoria do Acre/Amazonas 1912:

Os índios do Amazonas podem ser agrupados em quatro classes:

- a) os selvagens que não tem relações com os civilizados;
- b) os selvagens que já receberam violências dos civilizados;
- c) os que, já estando domiciliados na civilização, formam sociedade à parte;
- d) os que vivem em inteira promiscuidade com os civilizados.

Conclui Souza Lima:

Reunindo-se estes termos aos da classificação exposta na lei de 1928, vê-se que os seus operadores principais eram a distância social, a forma de interação com o civilizado e a relação com o espaço, notadamente a capacidade de definir um território.

Deveremos refletir sobre as implicações de sistemas classificatórios principalmente ou até inteiramente estruturados pela estimação do grau de contato e interação com a “sociedade nacional”. Poderemos, a partir daqui, entender os mecanismos de erradicação da possibilidade de um espaço enunciatório indígena. O índio é, não somente implicitamente, mais explícita e juridicamente, definido pelo olhar e pelos atos do sujeito nacional. A articulação mais clara dessa relação, está na definição de certos povos e grupos como “isolados”, negando o significado de cada relacionamento intercultural não sendo com a sociedade nacional.

Se tratarmos essas classificações e sua genealogia como expressão de uma forma de classificação arraigada do pensamento positivista, nos tornaremos mais conscientes dos sentidos ocultos ou escondidos por trás de palavras muitas vezes usadas acriticamente (Ramos, 1998: 13), bem como

de seus efeitos sobre indivíduos e grupos etnicamente diferenciados como “índios”. Isso significa dizer que essa forma de classificação está ancorada em um sistema de estágios evolutivos considerados como expressão de estados mentais. Níveis de desenvolvimento cultural e tecnológico são empregados como instrumentos de classificação social básica das populações indígenas no âmbito do indigenismo oficial e da justiça no Brasil.

O principal codificador desse sistema classificatório em termos mais propriamente antropológicos foi Darcy Ribeiro. O antropólogo, pertencente aos quadros do SPI de 1947 a 1957, elaborou durante seus dez anos no Serviço a obra: *Os índios e a civilização* publicada em 1970. Nessa obra, Ribeiro pretende classificar as populações indígenas no Brasil a partir de quatro categorias. Estas categorias, tal como desenvolvidas por Ribeiro, conferem densidade semântica às definições legais. Vamos, portanto, citá-los na íntegra:

1. *Isolados*. São os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com “civilizados”. Apresentam-se como simplesmente arredios ou como hostis. Nesta categoria se encontram as tribos mais populosas e de maior vigor físico e, também, as únicas que mantêm completa autonomia cultural.

2. *Contato intermitente*. Corresponde àqueles grupos cujos territórios começam a ser alcançados e ocupados pela sociedade nacional. Ainda mantém certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização. Frequentemente têm atitudes de ambivalência motivadas, por um lado, pelo temor ao homem branco; e, por outro lado, pelo fascínio que exerce sobre eles um equipamento infinitamente superior de ação

sobre a natureza. Suas atividades produtivas começam a sofrer uma diversificação pela necessidade de, além das tarefas habituais, serem obrigados a dedicar um tempo crescente à produção de artigos para troca ou a se alugarem como força de trabalho. Sua cultura e sua língua começam já a refletir essas novas experiências através de certas modificações que a acercam das características da sociedade nacional.

3. *Contato permanente.* Incluímos nesta categoria os grupos que já perderam sua autonomia sócio-cultural, pois se encontram em completa dependência da economia regional para o suprimento de artigos tornados indispensáveis. No entanto, ainda conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentaram. O número de índios capazes e exprimir-se em português aumenta, alargando assim os meios de comunicação com a sociedade nacional. A população indígena tende a diminuir, chegando algumas tribos a índices tão baixos que tornam inoperante a antiga organização social.

4. *Integrados.* Estão incluídos nesta classe aqueles grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas, conseguiram sobreviver, chegando a nossos dias ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despojados de suas terras, perambulam de um lugar a outro. Alguns desses grupos perderam sua língua original e, aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, poderiam ser confundidos com seus

vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, vistos e discriminados como “índios” pela população circundante.

5. A etapa de *integração* não corresponde à fusão dos grupos indígenas na sociedade nacional como parte indistinguível dela, pois essa seria a assimilação grupal que não ocorreu em nenhum dos casos examinados. Aquilo com que nos defrontamos e que foi designado como estado de integração ou como condição de índio genérico representa uma forma de *acomodação* que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento institucionalizado da sociedade nacional. (Ribeiro, 1970: 432-434)

Quando combinados, os dois textos se complementam enquanto prescrições de ação e interpretação, i.e., como instrumentos de conhecimento e de comunicação, assim como de administração, que só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados, como nos lembra Bourdieu a respeito dos sistemas simbólicos ([1989] 2006: 09). A estrutura estruturante desse sistema classificatório simbólico, como procuramos demonstrar nesse artigo, é precisamente o positivismo em sua versão transculturada na América Latina. Os efeitos do poder simbólico dessa moldura ideológica positivista pode ser notado ainda hoje nas leis, ações e práticas indigenistas sobre populações indígenas concretas, como veremos a seguir.

Segunda parte

Entre “isolados” e “integrados”: A categorização indigenista dos Avá-Canoeiro e Tapuio no Brasil Central e seus efeitos

Os dois casos a serem abordados neste momento expressam situações concretas de exercício do poder tutelar¹² no Brasil contemporâneo. Os índios Avá-Canoeiro e Tapuio no Brasil Central foram oficialmente categorizados como “isolados” e “integrados” respectivamente e esta categorização vem definindo os contornos das ações e políticas indigenistas destinadas aos dois grupos. Desse modo, após breve descrição do modo como são categorizados os índios em cada caso, apresentaremos como as categorias “isolados” e “integrados” são positivadas em efeitos de poder concretos sobre cada grupo.

Deve-se ter em mente, porém, que a categorização de pessoas, grupos ou sociedades indígenas pelo Estado, via FUNAI, implica a construção de uma variedade de subcategorias, que por sua vez derivaram de relações de poder do qual participaram várias agências e agentes estatais ou não, configurando uma situação histórica (Oliveira F.º 1988) particular que propicia a representação dos índios como objetos do poder tutelar. Nesse sentido, não é nossa intenção na exposição abaixo, imputar exclusivamente ao Estado os efeitos da legislação indigenista brasileira.

12 “(...) o *poder tutelar* é uma forma reelaborada de uma *guerra*, ou, de maneira muito mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possível entre um ‘eu’ e um ‘outro’ afastados por uma alteridade (econômica, política, simbólica e espacial) radical, isto é, a *conquista*, cujos princípios primeiros se repetem –como toda a repetição, de forma diferenciada a cada pacificação”. (Souza Lima, 1995: 43)

A moldura positivista na administração dos “índios isolados”: O caso Avá-Canoeiro

Os Avá-Canoeiro, povo tupi-guarani do Brasil Central, foram considerados “índios arredios” pelos funcionários do SPI e da FUNAI da década de 40 a 80 do século XX. A temática do seu contato vem sendo amplamente abordada por indigenistas e estudiosos com distintas orientações teóricas e formações profissionais (ver Silva, 2010). As primeiras publicações indigenistas apareceram na forma de breves notícias nos boletins informativos da FUNAI em 1971, 1973 e 1974. Entretanto, deve-se lembrar que relatórios de funcionários que trabalhavam nas frentes de atração já vinham sendo elaborados desde a década de 40 e que as primeiras informações sobre os Avá-Canoeiro datam da segunda metade do século XVIII quando foram reportados os sucessivos ataques desses índios às vilas implantadas por colonizadores portugueses e brasileiros no interior dos territórios indígenas.

O caso Avá-Canoeiro é ilustrativo da perenidade do positivismo como moldura ideológica das ações e políticas indigenistas no Brasil contemporâneo precisamente pela interpretação evolucionista dada à sua situação interétnica nos termos concebidos por Ribeiro. Essa interpretação ampara-se no modo como os Avá-Canoeiro foram descritos por um conjunto de atribuições depreciativas que vêm se perpetuando entre a população regional, em alguns meios de informação e mesmo em textos acadêmicos. Dentre estas, registram-se os termos: “nômades”, “bandidos”, “ladrões de gado”, “impiedosos”, “saqueadores”, “rapiñadores”, “seqüestradores”, “arredios”, “ferozes”, “obstinados”, “belicosos”, “selvagens”, “cruéis”, “implacáveis”, “aguerridos e inteligentes”, “ariscos”, “errantes”, “bandos”, “ambulantes”, “desconfiados” etc.

Estes não foram termos atribuídos exclusivamente aos Avá-Canoeiro, tendo sido empregados contra incontáveis

outros povos indígenas durante os processos de expansão sócio-econômica no Brasil. O que é digno de nota é a forma particular como estes termos serviram, um século após as guerras punitivas perpetradas contra eles, à implantação de ações indigenistas durante diferentes gestões do SPI e da FUNAI que se mostraram excepcionalmente eficazes para assegurar sua desorganização social e posterior submissão política ao regime tutelar que os classificou legalmente como “isolados”. É a partir dessa categorização que, não por coincidência, os Avá-Canoeiro passam a ser caracterizados pelo que não são e pelo que não possuem.

Os indigenistas Apoena e Denise Meireles, por exemplo, escrevem: “(...) consideramos os Canoeiro um povo em cujo meio a preocupação constante com a obtenção de alimentos **retardou o desenvolvimento de outros aspectos da cultura**”, ou então, “Os Canoeiro **não possuem indumentária**. Entre eles **não existe uma nítida divisão sexual do trabalho**” (Meireles e Meireles, 1973-1974, negritos adicionados). Representações como essas sentenciaram em um tom de denúncia-programática: “...os Canoeiros não podem ser autônomos (...)”, “Os Canoeiro serão transferidos para um local que desconhecem, **se tornarão sedentários**, quando estavam acostumados a uma mobilidade constante. **Eram caçadores nômades, serão transformados em agricultores ou criadores**” (*idem*, s/p, negritos adicionados).

Na verdade, o termo “nômade”¹³ para designar a mobilidade espacial dos índios diz muito pouco sobre esta em termos etnográficos (Meireles e Meireles, 1973-1974: 38). Nem a percepção, um tanto quanto tardia, de que os Avá-Canoeiro teriam sido “levados ao nomadismo” pelas vicissitudes do contato interétnico (Pedroso *et al.*, 1990) foi suficiente para reverter a imagem de que, como “caçadores-coletores”, sem

13 Para uma discussão sobre as conotações ligadas ao termo “nômade”, confira Ramos (1998: 33-35).

paradeiro fixo e destino incerto, os Avá-Canoeiro deveriam, conforme a cartilha positivista anteriormente vista, ser sedentarizados e disciplinados pela via de sua transformação em agricultores e criadores. Esta foi a mensagem simples e direta de indigenistas, endossada por antropólogos e respaldada pela lei, sobre o futuro dos Avá-Canoeiro inferida a partir de sua caracterização como “isolados”.

Na prática, após o contato de pequenos grupos de sobreviventes Avá-Canoeiro na Ilha do Bananal (anos 70) e no rio Tocantins (anos 80), a vida dos Avá-Canoeiro a partir de seu encontro com os regionais se viu convulsionada não só pela intensificação do convívio junto a sociedades distintas, demográfica e culturalmente falando. Para proporcionar assistência indigenista aos Avá-Canoeiro foram designados pela administração indigenista moradores regionais ou ex-funcionários das frentes de atração na qualidade de trabalhadores braçais dos Postos Indígenas em cada área e demarcado um território de 38.000 ha na região do alto rio Tocantins em Goiás. A função dos indigenistas seria auxiliar os índios na abertura de roçados, plantio, colheita e na observação de seu estado de saúde e movimentação, enquanto a proteção territorial visava assegurar o contato com grupos ainda “isolados” além de servir de base para experimentações indigenistas de reunião de grupos Avá-Canoeiro contatados, mas que viviam distantes entre si.

Na verdade, a nomeação de funcionários dos Postos Indígenas denotava a transição de uma política de “atração” para uma política de “proteção” aos Avá-Canoeiro. Acompanha essa transição uma reclassificação dos Avá-Canoeiro que deixam de ser “isolados” passando à categoria de “contatados”. Conforme esclarece Dominique Gallois:

A passagem para a situação de *contactados* manifesta-se pela simplificação e banalização dos serviços assistenciais,

dispensando-se ações que se relacionam tradicionalmente com a estratégia da pacificação: diminuição do número de agentes, menor sistematização e menor especificidade dos serviços de saúde e, sobretudo, interrupção da distribuição de bens para fins de sedução. Também diminui o controle do órgão estatal sobre a presença de agentes externos nas áreas indígenas. (Gallois, 1992: 121)

Sendo assim:

De *arredios a isolados*, de *puros a aculturados*, os índios são submetidos a atitudes protecionistas que se transfiguram rapidamente em intervenções reeducativas. As concepções relativas à fragilidade de sua cultura e à sua marginalidade política orientam uma seqüência de intervenções cujo objetivo (...) era abertamente “civilizador” e visava eliminar por completo as características do ser indígena. (Gallois, 1992: 130)

Veremos, a seguir, de que modo o sistema classificatório opera no caso dos Tapuios.

A moldura positivista na administração dos “índios integrados”: O caso Tapuio

Após a “chegada” ou “descimento” de cerca de 2.200 Xavante à Aldeia Pedro III do Carretão em 13 de janeiro de 1788, resultado de longas negociações com as lideranças indígenas, entre outras tentativas mais pacíficas de “atração” dos indígenas para fora das áreas ambicionadas para exploração, ocupação ou simplesmente trânsito (necessário para o escoamento da produção aurífera e das “drogas do sertão”, por exemplo) a população do Carretão logo cresceu:

(...) formando um povoado, onde foram construídos a capela, uma casa espaçosa reservada ao diretor, as casas dos índios, as oficinas de trabalho como o moinho de milho, o engenho de açúcar, o paiol, e os serviços coletivos como a canalização da água, as vias de acesso, as grandes plantações. (Informação nº 038/DPI/DAS/FUNAI)

Esta aparente prosperidade pode vir a obliterar a condição submissa imposta aos índios aldeados. O elemento indígena presente nestes povoados, após terem sido “pacificados” ou “amansados”, podendo portanto ser “cristianizados”,¹⁴ aponta para o fato de que os indígenas, em certo sentido, não eram apenas um suposto para a produção e acumulação de riquezas para os colonizadores, seja através de seu trabalho ou de sua expropriação; eles eram em certa medida a própria “riqueza” da qual muitos (os “civilizadores” p. ex, missionários; ou caçadores de escravos) queriam se apoderar. Onde, cada qual a sua maneira: “Do ângulo das divisões tradicionais do Direito aproximava-se os índios do domínio das coisas e não da esfera das gentes” (Souza Lima, 1995: 122).

Os Tapuio, termo que adotam hoje para seu auto-identificação como índios perante outros índios e não-índios, são os herdeiros dessas ações civilizatórias do período colonial. Sua identidade étnica recupera justamente o passado vivido enquanto “índios” livres, o que permitirá sua rein-dianização aos olhos da sociedade envolvente acostumada a percebê-los como negros e camponeses ou, simplesmente, “tapuios” – termo que na concepção regional não é um etnônimo, mas um termo depreciativo para qualificar mestiços.

14 Vale lembrar que “cristianizar”, no contexto aqui referido, ganha a conotação mais ampla de “civilizar”, transformar em “não-bárbaro”, trazer para o mundo o imundo. Transformação refletida na incorporação do indígena à língua, vestuário, religião e outros costumes e visões de mundo do povo conquistador (Souza Lima, 1995: 122).

Entretanto, se nas regiões remotas dos grandes centros urbanos são insistentes e dispendiosas as tentativas de contato com “índios isolados” pela FUNAI através de suas frentes de atração, a história é outra quando se trata de índios que vivem relativamente próximos desses centros e que são, paradoxalmente, desconhecidos do órgão indigenista, como ocorre com os Tapuio.

O memorando abaixo, elaborado pelo antropólogo Rafael Bastos de Menezes, é o primeiro documento de um caso singular em que é a FUNAI que se vê contatada por índios, sendo constrangida a se comunicar, interagir e a reconhecê-los.

Memorando nº 505/79 – 14/11/1979, Departamento Geral de Planejamento Comunitário – FUNAI – Brasília, D.F.

Assunto: Segurança física de índios, localidade conhecida como Terra dos Tapuios.

(...) Declarando-se índia Javaé, membro da comunidade, com cerca de 75 pessoas (...), na localidade conhecida como Terra dos Tapuios (ou dos índios), perto de Embiara e da Fazenda Carretão, Dona Olímpia veio reclamar assistência e proteção da FUNAI, até agora inexistentes. Sempre segundo Dona Olímpia, a comunidade Javaé daquela localidade aí vive há muitas gerações, seus problemas só tendo começado a existir cerca de 8 anos para cá, com a criação de fazendas que, paulatinamente, foram invadindo suas terras tribais.

Referidas originais terras, doadas à comunidade, segundo Dona Olímpia, pela Princesa Isabel e D. Pedro I, somavam cerca de 4 léguas quadradas, hoje se reduzindo enormemente, isto através de processo ao qual não tem faltado violência e atrocidade (...). (Processo Funai/ BsB/2015/80: 18-19, sublinhados no original)

As relações que se desenvolveram entre os Tapuio e funcionários da FUNAI nos anos seguintes foram marcadas por um teor de dúvida e suspeição da parte dos últimos quanto à veracidade da identidade indígena que os primeiros alegavam ter para serem assistidos. O encaminhamento abaixo elucida esta postura por parte dos indigenistas:

Encaminhamento n.º 12/7ª Delegacia Regional – DR da Funai - 25/02/1980

Ao diretor do DGPC/FUNAI

Causou-nos surpresa e emoção a constatação de existência do referido grupo e ainda localização do documento oficial (Lei Estadual) que concedeu duas glebas do então Município de Itapaci, para ‘uso e gozo’ de Manuel Simeão Borges, Frutuosa Borges, Maria Catarina e Benedito Borges, descendentes de índios Xavante (?).

As providências preliminares da alçada desta DR, foram efetivamente tomadas, restando agora o desenvolvimento de pesquisas visando localizar as verdadeiras raízes étnicas do grupo (...), bem como o parecer da dita Procuradoria Jurídica, sobre a Lei Estadual n.º 188 de 19.10.48. (...). (Processo Funai/BsB/2015/80: 03, parêntesis no original)

A lei mencionada acima consiste na Lei Estadual n.º 188, de 19/10/48, conseguida através da viagem feita em 1948 por índios do Carretão, que pretendiam reivindicar assistência e a garantia das terras que moravam junto ao Presidente da República no Rio de Janeiro.

Três meses após o estabelecimento das questões sobre as “verdadeiras raízes étnicas do grupo” é designada para a área a antropóloga Rita Heloísa de Almeida, num momento de discussão dentro do órgão tutelar quanto aos critérios de

indianidade a serem adotados pela agência. Ramos (1998) descreve resumidamente uma situação da qual se pode abs-trair a orientação assumida pela FUNAI nesse momento:

In January 1981, Zaroni (Diretor do Departamento de Planejamento Comunitário) created a committee of three FUNAI employees to prepare a list of more than sixty items meant to be traits of Indianness. It amounted to a ludicrous check list to be applied to individuals whom the agency deemed unworthy of its protection. Among the items were such things as whether the candidate to Indianness displayed “primitive mentality” (...), “undesirable cultural, psychic, and biological characteristics”, “representative cultural traits” (...), enigmatic “social characteristics to be defined”, or “qualitative physical features” such as the Mongolic birthmark (...), nose shape or profile, and amount of body hair. Included in the test was whether he/she dressed, ate, and performed like an Indian. The criteria also included “concepts pointed out by the national society”, namely, social marginalization, preservation and influence of regional stereotypes, and six other items that are simply reworded repetitions of the same thing. Zaroni also proposed “blood criteria” which consisted of taking blood samples from Indians to check the presence or absence of such genes as the Diego factor said to be most frequent among American Indians but, symptomatically enough of such generalizations, is conspicuously absent among the icons of Indianness, the Yanomami. The idea behind this rather racist exercise was to rate people on a scale of zero to one hundred. Those who made fifty points or less failed the Indianness test, and would be discarded as FUNAI’s wards. (Ramos, 1998: 369-370, parêntesis adicionados)

Almeida, no memo nº 217/80, de 07/05/80, ocupa-se dos discursos proferidos pelos próprios Tapuio sobre sua história (o que culminará em sua dissertação de mestrado intitulada de 1985) e nesse sentido contraria as prescrições de identificação étnica cunhadas por Zanoni, como vimos acima. Neste memo, lê-se:

De acordo com a história oral contada pelos indígenas, da numerosa população do Carretão restaram no início do século XX seis (06) Xavantes e (1) Kayapó. A partir daí ocorre intenso processo de miscigenação onde observa-se inúmeros casamentos com negros, remanescentes do “cativoiro” e brancos atraídos para a região devido ao surgimento de várias cidades como Rubiataba e Nova América. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 20)

Almeida é a primeira antropóloga/indigenista a levantar o termo “tapuio” como uma identificação feita pela sociedade regional, que à época significava “gente desconfiada e de tocaia”, anotando que os Tapuio assumem “tal identidade étnica e todas as suas implicações estigmatizantes, entre elas a mais séria: a de serem enganados nas questões de terra” (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 20). No dia 13/06/80 foi elaborado um relatório mais “persuasivo” em favor dos Tapuio e da demarcação de suas terras pela FUNAI, porém foi preciso que Almeida enviasse uma carta em maio de 1980 ao Chefe do DEP anterior à expedição do relatório em junho do mesmo ano, explicando que:

Sem embargo, posso adiantar a V.S.a. que os “indicadores utilizados para caracterizar a população como “tapuio” estão fundamentados na noção de “fricção interétnica” e no modelo do “potencial de integração” do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira. Resumidamente esta afirmação está

apoiada na teoria antropológica sobre o tema, bem como na doutrina indigenista (inclua-se aqui política, ação e legislação indigenista) que lhe é contínua, datando pelo menos de 1910, com a criação do SPI. (Processo FUNAI/BSB/2015/80: 24)

Esta foi a maneira da antropóloga sustentar seu argumento de que os Tapuios são índios perante outros funcionários do órgão. A partir desse momento, o processo de regularização fundiária levou 20 anos para ser completado, ou seja, este foi o tempo que se levou para identificar oficialmente os moradores do Carretão como índios, para demarcar pela segunda vez suas terras –logo que a demarcação da FUNAI seguiu os limites explicitados na Lei nº 188 de 1948– e para remover os ocupantes não-índios que detinham aproximadamente 30% da área de 1.600 hectares. A ocupação pelos posseiros durante esse tempo possibilitou a transformação das terras férteis do Carretão em áreas de pastagem para gado e a demarcação promovida pela FUNAI implicou a redução da área prescrita na Lei em 58,35 hectares, deixando de fora dos limites os cemitérios da comunidade.¹⁵

Conclusão: Efeitos da classificação indigenista

A descrição concisa dos casos acima aponta para as disposições e ações diferenciadas dos funcionários do órgão indigenista diante do enquadramento de grupos indígenas específicos a partir das definições legais de “isolados”

15 Para uma versão condensada da história dos tapuios no Carretão, bem como da história do Carretão contada pelos tapuios *cf.* o verbete “Tapuio” no endereço eletrônico do Instituto Socioambiental: www.socioambiental.org/epi/tapuio/index.htm, de autoria da antropóloga Rita Heloísa de Almeida. Estudos mais completos e detalhados devem ser buscados em Almeida (1985), Silva (2002) e Moura (2008).

e “integrados”. É possível notar os resultados assimétricos de ambas categorizações no que se refere: 1) ao tempo de implantação da tutela indigenista; 2) à extensão territorial concedida para promover a proteção indigenista; 3) aos recursos técnicos e financeiros disponibilizados para a execução de políticas indigenistas; e 4) à estigmatização decorrente da associação de populações indígenas a tipos ou estágios de “integração/evolução” (tipificação).

Com relação ao primeiro aspecto, a consideração dos Avá-Canoeiro como “isolados” implicou na implantação imediata da tutela tão logo foi estabelecido o contato com segmentos dessa população. Ao passo que entre os Tapuio, considerados “integrados”, foi estabelecido um processo de reconhecimento étnico para atestar suas “origens étnicas” e efetiva indianidade.

O segundo aspecto pode ser depreendido da concessão de 36.000 hectares para os Avá-Canoeiro “isolados”, um povo já definido como “invisível”, e 1.600 hectares para os Tapuio “integrados”, que literalmente se faziam visíveis diante do órgão indigenista. Justificativas antropológicas e jurídicas foram apresentadas no sentido de estabelecer essa extensão territorial para cada caso. Cada uma delas supõe uma linha de ação específica no que tange a promover a “integração progressiva e harmoniosa dos índios a comunhão nacional” segundo os termos do Estatuto do Índio.

No que tange à disponibilização de técnicos, especialistas e recursos financeiros para a implantação de ações e políticas indigenistas para cada caso, é suficiente dizer que aos sobreviventes Avá-Canoeiro “isolados” foi estabelecido um Programa, com recursos da empresa que realiza o aproveitamento hidrelétrico da área, reunindo de 10 a 15 funcionários para assistir a quatro sobreviventes, enquanto os Tapuio contavam somente com um funcionário do órgão indigenista para uma população de 235 pessoas.

Finalmente, no que se refere à tipificação dos Avá-Canoiro e Tapuio é reconhecível o “ar de família” entre os efeitos da atuação indigenista da FUNAI para cada grupo e as ações do SPI, décadas atrás para os índios classificados de “selvagens” àqueles “pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados”. Segundo a análise de Souza Lima:

Os *índios selvagens* eram os alvos principais da ação do Serviço não só por obstaculizarem o avanço sobre o interior ou se acharem em guerra, mas também por oferecerem as melhores oportunidades para o trabalho de *civilização*: encontrando-se em estágio primitivo da “inelutável marcha da humanidade para o progresso”, indiscutivelmente inferiores (Souza Lima, 1987: 171-174), a *educação* adequada os impediria de se transformarem em indivíduos “cheios de defeitos” (...).

Os povos indígenas situados na quarta categoria eram pensados enquanto à beira da transformação em não-índios ou na qualidade de matéria degradada para a *Pátria*, sobre os quais a incidência do *Serviço* teria pouca eficácia. (Souza Lima, 1995: 125-126, itálicos no original)

Os aspectos mencionados por Souza Lima elucidam de que modo definições legais potencializadas por uma moldura ideológica positivista no âmbito da administração indigenista ganham contornos de um poderoso mecanismo de integração dos índios à nação brasileira a despeito de sua retórica de proteção e respeito aos “usos e costumes” ou tradições indígenas. Alçadas ao *status* de símbolos, essas definições são os instrumentos por excelência da “integração social”. Esse poder simbólico é compreendido por Bourdieu (2006): “enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação (...), eles tornam possível o *consensus* acerca do

sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (10). Ao índio, no melhor cenário, resta somente negociar o grau de uma integração já postulada e unidirecional. Portanto, uma relação profundamente colonial.

Esperamos ter apresentado subsídios teóricos e empíricos para a crítica do impacto de concepções positivistas sobre as representações oficiais formuladas para o governo dos índios. Nesse sentido, as investigações sobre como são definidos os indígenas (entre outras minorias) por agências e agentes indigenistas, principalmente enquanto sujeitos a serem tutelados através da implantação dos aparelhos administrativos do Estado, bem como o estudo sobre as respostas dadas pelos índios às definições existentes implica uma problemática a ser aprofundada e comparada a outros casos não só para a compreensão da situação vivida pelos índios, mas também para a elucidação da perenidade de sistemas classificatórios e ideologias anacrônicas na estruturação das relações interétnicas contemporâneas.

Bibliografia

- Almeida, Rita Heloísa de (1985). *O Aldeamento Carretão: Duas histórias*. Brasília, DAN/UnB.
- . (1997). *O Diretório dos Índios: Um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.
- Barrientos, Pilar (2007). “La pregunta antropológica y la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas de la República Argentina.” Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/geri/index.php?page=3>
- Bosch García, Carlos (1986). “Las ideologías europeístas”, em Zea. L. (coord.), *América Latina en sus ideas*, pp. 239-267. México, Siglo XXI/París, Unesco.

- Bourdieu, Pierre (2006 [1989]). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1988). *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/Brasília, MCT/CNPq.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, Raul Ruben, Guillermo (1995). *Estilos de Antropologia*. Campinas, Unicamp.
- Carneiro da Cunha, Manuela (1987). *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*. São Paulo, Brasiliense.
- Clastres, Pierre (2004 [1980]). *Arqueologia da violência-pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac e Naify.
- Diacon, Todd A. (2004). *Stringing Together a Nation: Cândido Mariano da Silva Rondon and the Construction of a Modern Brazil, 1906-1930*. Durham e Londres, Duke University Press.
- Dolhnikoff, Miriam (1998). *Projetos para o Brasil de José Bonifácio de Andrada e Silva*. São Paulo, Companhia das Letras.
- Dumont, Louis (1993 [1983]). *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.
- Dussel, Enrique (1993). *1492: O encobrimento do outro*. Petrópolis, Vozes.
- Favre, Henri (1999 [1996]). *El Indigenismo*. México, FCE.
- Foucault, Michel (2009 [1969]). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Gagliardi, José Mauro (1989). *O indígena e a república*. São Paulo, Hucitec.
- Gallois, Dominique Tilkin (1992). "De arredo a isolado: Perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados". Em Donisete Benzi Grupioni, L. *Índios do Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura.
- Graça, Antônio Paulo (1998). *Uma poética do genocídio*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- Hemming, John (1995 [1978]). *Red Gold: The conquest of the Brazilian Indians*. Londres, Papermac.
- Karasch, Mary (1992). "Catequese e cativo: Política indigenista em Goiás: 1780-1889". Em Carneiro da Cunha, M., *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP-Cia das Letras.

- Laplantine, François (2005 [1987]). *Aprender antropologia*. São Paulo, Brasiliense.
- Meirelles, Apoena, Meirelles, Denise (1973-1974). "O conhecimento dos Avá-Canoeiro". *Boletim Informativo Funai*, ano III, nº 9/10, IV Trimestre e I Trimestre.
- Menezes, Maria Lucia Pires (2000). *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*. Campinas, Unicamp.
- Melo Franco, Afonso Arinos de (1937). *O índio brasileiro e a revolução francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- Mignolo, Walter D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton University Press.
- Monteiro, John M. (2000). "The Heathen Castes of Sixteenth-Century Portuguese America: Unity, Diversity, and the Invention of the Brazilian Indians". Em *Hispanic American Historical Review* 80: 4.
- Moraes, Antonio Carlos Robert (2008). *Território e história no Brasil*. São Paulo, Annablume.
- Moura, Marlene Castro Ossami (2008). *Os Tapuios do Carretão: Etnogênese de um grupo indígena do estado de Goiás*. Goiânia, Editora da UCG.
- Oliveira F.º, João Pacheco de (1988). *"O nosso governo": Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo, Marco Zero/Brasília, MCT/CNPq.
- . (s/d). "Perícias sobre Terras Indígenas: Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia?". Mimeo.
- Pedroso, Dulce (1992). *Avá-Canoeiro: A história do povo invisível—Séculos XVIII e XIX*. Goiânia, Instituto de Ciências Humanas e Letras-UFG.
- Pedroso, Dulce et al. (1990). *Avá-Canoeiro: A terra, o homem, a luta*. Goiânia, CG Editora.
- Pratt, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londres e Nova York, Routledge.
- Ramos, Alcida (1997). "Convivência interétnica no Brasil. Os índios e a nação brasileira". *Série Antropologia* 221.
- . (1998). *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison, The University of Wisconsin Press.

- (1999). "Projetos indigenistas no Brasil independente". Série Antropologia 267.
- Ribeiro, Darcy (1970). *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Rodrigues, Aryon D'Alligna (1994). *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola.
- Rosaldo, Renato (1993). *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Londres, Routledge.
- Seed, Patricia (1999). *Cerimônias de Posse na Conquista Européia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo, Unesp-Cambridge University Press.
- Silva, Cristhian Teófilo da (2002). *Borges, Belino e Bento: A fala ritual entre os tapuios de Goiás*. São Paulo, Annablume.
- (2005). *Cativando Maíra: A sobrevivência dos índios avá-canoeiros no Alto Rio Tocantins*. Brasília, DAN/UnB.
- (2012). "Indigenismo como ideologia e prática de dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo em perspectiva comparada". Em *Latin American Research Review*, Volume 47, nº 1, 16-34.
- Souza Lima, Antonio Carlos de (1985). *Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: Um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- (1995). *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- (2002). "O indigenismo no Brasil: Migração e reapropriações de um saber administrativo", em L'Estoile, B., Neiburg, F., Sigaud, L. *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/FAPERJ.
- Zarur, George (1971). "Breve notícia sobre os índios Avá-Canoeiro". Em *Boletim Informativo FUNAI*, ano I, nº 1, outubro, 54-57.

De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino

Hugo Trincherro y Sebastián Valverde

Nunca en doscientos años los pueblos indígenas habían llegado con tanta masividad hasta el centro del poder político de Argentina (. . .). “La tierra, robada, será recuperada”, fue el canto con el que las comunidades indígenas de diez provincias ingresaron ayer a la tarde a Plaza de Mayo.

(Aranda, diario *Página 12*,
21 de mayo de 2010)

Con motivo de la celebración del Bicentenario de la Nación Argentina, el 20 de mayo de 2010, se produjo en la Ciudad de Buenos Aires –más específicamente en la emblemática “Plaza de Mayo”– una inusitada presencia indígena, como resultado de la masiva marcha organizada por diferentes movimientos de pueblos originarios o bien coordinadoras que agrupan a varios de ellos. “Bajo el lema Caminando por la verdad, hacia un Estado plurinacional (...), esta marcha comenzó el 12 de mayo en Jujuy, Misiones y Neuquén, atravesó diez provincias y contó con la presencia de los pueblos kolla, mapuche, qom-toba, diaguita, lule, huarpe, wichí, mocoví, guaraní, vilela, sanavirones y guaycurú” (Aranda, diario *Página 12*, 21/05/2010). El momento culminante de dicho evento fue la recepción de los referentes de los distintos pueblos originarios en la Casa de Gobierno por parte de la Presidenta de la Nación, quien efectuó diferentes anuncios sobre la temática. “Es una marcha histórica, nos

animamos a llegar hasta este mundo de edificios, asfalto, y venimos con respeto pero también con fuerza, queremos que les quede claro que los grandes negocios de las empresas arrasan nuestras tierras y se llevan nuestra vida” –señaló un dirigente del pueblo originario qom (toba)– (Aranda, diario *Página 12*, 21/05/2010).

Destacamos las citas precedentes pues consideramos que las expectativas planteadas en aquella movilización eran muchas y justificadas por la profunda historia de exclusión a la que fueron sometidos los pueblos indígenas en nuestro medio. Dicha historia no se remite exclusivamente (como se ha intentado mostrar de manera reiterada) al hecho colonial, sino que debe entenderse como parte indisoluble de la formación del Estado y la Nación argentina y la forma específica que tuvieron los pueblos indígenas de insertarse en la modernidad. En varias oportunidades señalamos que “(...) la conformación del Estado capitalista en el caso argentino parece configurarse de manera particular por un modelo que correlaciona la expansión de una frontera agropecuaria con una frontera político-militar y una frontera cultural” (Trincheró, 2010: 107). Esta correlación ha sido por lo general presentada y representada como expresión de una específica “modernidad”, ya que se vincula estrechamente con la incorporación del territorio al mercado mundial, principalmente como *hinterland* productor de bienes salariales (alimentos) al calor de la expansión industrial en Europa (Trincheró, 2010: 107). Las profundas transformaciones que tuvieron lugar a fines del siglo XIX, junto con la integración de la Argentina al mercado de productos primarios, trajeron como consecuencia la valorización de los territorios y en algunos casos de los indígenas (como mano de obra) asentados en aquellas regiones otrora marginales: Chaco, Pampa y Patagonia. De allí que tal empresa modernizadora se sustentara en “dominar, conquistar y colonizar”

y que finalmente se concretara a través de las campañas militares –culminadas en masacres de carácter genocidas a conocer eufemísticamente como “Conquista del Desierto” y “Guerra del Chaco”. Tal proyecto se legitimó en la construcción del indígena como “bárbaro”, “belicoso” y “enemigo interno”. Y para ello el espacio donde residían los diferentes pueblos –el “Desierto”– fue representado como una elaboración ideológica nodal en el discurso justificatorio de la conquista, al ser concebido como “lo opuesto a la civilización”, es decir, un territorio de la *barbarie* (Trincheró, 2000; Quijada, 2000; Bartolomé, 2003; Mases; 2010). La noción de desierto *distante y alejado* del *centro* del poder, dio lugar a que el movimiento civilizatorio pretendiera legitimarse a través de un *viaje* (y su expresión concreta en campañas militarizadas) (Trincheró, 2010).

En este sentido es necesario señalar –tal como lo hemos efectuado en varias oportunidades (Trincheró, 1999, 2000, 2007, 2010)– que dicha “(...) conquista ‘interior’ es la antecámara, entonces, para la definición posterior de políticas de fronteras hacia el ‘exterior’” (2010: 107). Por lo tanto, “(...) la frontera con el indio fue la primera ‘cuestión de fronteras’ que encaró la burguesía nativa como proyecto ‘modernizador’ y, a la vez, centralizador del Estado para la construcción de la noción misma de nación”.

De allí que sea comprensible que a lo largo de la historia nacional, se haya efectuado una especie de “ritualización de la guerra con el indio” (Trincheró, 2007: 198), promovida en especial (pero no exclusivamente) por el ejército unificado como institución productora de la estatalidad (Iñigo Carrera, 1984), constituyéndose el sometimiento y –presunta– desaparición del indígena, en el relato fundacional del Estado-Nación (Trincheró, 2000, 2007).

Retornando a las imágenes del Bicentenario a las que aludíamos al inicio, desde aquellos días es un ejercicio frecuente

por parte de sectores sociales, políticos y miembros del mundo académico comparar el Centenario de la República (1910) con el Bicentenario (2010). El contraste entre ambos salta a la vista en varios aspectos. Uno de los más sobresalientes, y en el que nos interesa detenernos, es el de los pueblos originarios en uno y otro caso. En efecto, los centenarios festejos sobre los hechos de Mayo (1910) se dieron cita en un contexto en el cual –entre otras situaciones de control socioterritorial y diseño del proyecto de organización nacional– las clases dominantes nativas creyeron garantizada la pretendida “solución final” emprendida por Julio A. Roca respecto a la cuestión indígena. La interpretación asocia la expansión de la frontera agrícola-ganadera, la configuración de modos de disciplinamiento de la fuerza de trabajo aborígen al calor del desarrollo agroindustrial en el norte del país (Trinchero, 2010: 106) y la consolidación de la frontera geopolítica (estrechamente ligada a la sociocultural) en el sur.

¿Qué sucedió entonces, para qué cien años después de que la burguesía diera por terminada “la problemática del indio”, los pueblos indígenas en la Argentina (por cierto el país presuntamente más “europeo” y más “blanco” de América Latina)¹ surgieran en la arena pública con una presencia inusitada e inesperada hasta hacía poco tiempo?

Para comenzar a responder a este interrogante, insistimos, debemos cotejar los modos de comprender la “cuestión” de los pueblos originarios por un lado en la época del Centenario y, por el otro, en la del Bicentenario, lo que a su vez nos remite al análisis de las grandes transformaciones que se han producido en la configuración del Estado-Nación argentino

1 En una entrevista efectuada en 1973 para la revista *Siete Días*, de difusión sumamente masiva, a una persona muy poco sospechosa de ignorancia o de incultura como es el prestigioso escritor Jorge Luis Borges, este afirmaba que en la Argentina no había población indígena “porque aquí matamos a todos los indios” (Quijada, 2000: 91).

(Trincheró, 2010) y a la relación de los pueblos originarios con el mismo.

En la dirección mencionada, retomamos la comparación entre la centralidad que ha ocupado un discurso de exaltación de la guerra –y el presunto exterminio del indígena– como elemento central en la construcción y el pacto fundacional de la modernidad de nuestro país, con la “paradoja” de la emergencia de los pueblos indígenas como sujetos sociales y políticos en las últimas décadas. Esto incluye la creciente impugnación del “relato oficial”, fundacional, del Estado-Nación y la creciente elaboración de lecturas alternativas, por un lado recuperando la existencia a lo largo de la historia argentina de los pueblos indígenas tradicionalmente invisibilizados y, por otro lado, denunciando el genocidio perpetrado en estos grupos que implicaron las campañas a ambos “Desiertos”.

Para el desarrollo de este artículo, recuperamos la experiencia de las investigaciones que venimos realizando desde hace años. El primero de los autores –Hugo Trincheró– viene trabajando desde fines de los años 80 el caso del norte argentino, indagando en torno al proceso de conformación del Estado-Nación, la constitución de las fronteras (políticas, económicas y socioculturales) y las transformaciones resultantes entre las poblaciones originarias. El segundo autor –Sebastián Valverde– investiga desde hace más de una década los movimientos indígenas del sur del país, las transformaciones socioeconómicas regionales, sus impactos en dichas poblaciones y la conflictividad territorial asociada a estos cambios.

Expansión de la frontera y conquista de los “desiertos”

Desde un comienzo, la estructura colonial del Río de la Plata determinó que Buenos Aires se organizara como puerto de

intercambio con los dominios del Alto Perú, controlando un *hinterland*² en forma de arco que se extendía hacia las actuales fronteras con Chile y Bolivia. Así, es necesario destacar la línea imaginaria –denominada “frontera”– que separaba dos sociedades distintas: el mundo mayoritariamente “blanco” sujeto a la jurisdicción colonial primero y republicana después, y los dominios indígenas donde, al decir de Quijada (2000: 59): “(...) la presencia blanca era solo esporádica y contingente” en un área que “(...) se mantenía autónoma del dominio mayoritario”. A mediados del siglo XIX –cuando la coexistencia entre estos dos mundos ya era insostenible– el ámbito de autonomía representaba aproximadamente la mitad del espacio geográfico argentino.

Dentro de la zona que se encontraba bajo dominio hispanocriollo, encontramos una situación específica, en el área situada en el noroeste –que abarcaba parte de las actuales provincias de Salta, Jujuy y Tucumán–. Allí, se produjo una integración temprana de los grupos indígenas locales a las formas institucionales de la colonización española.

En esta zona, se emplazaron diversos “enclaves fronterizos” (Nacuzzi, 2010). Se trata de asentamientos coloniales –como ciudades, misiones y fuertes– que fueron instalados en parajes casi totalmente aislados de los centros administrativos y que fueron apuntalando progresivamente la presencia hispana (Nacuzzi, 2010).³ Estos asentamientos fueron

2 *Hinterland* es un término que designa los territorios ligados económica y culturalmente a un núcleo urbano más pujante.

3 Entre ellas se encuentran Santiago del Estero (1553), Tucumán (1565), Córdoba (1573), Salta (1582), Jujuy (1593); en el oeste: Santiago de Chile (1541), Mendoza (1561-1562), San Juan (1562). Por el contrario, en el litoral, el fracaso de la primera fundación de Buenos Aires (1536) contribuyó al crecimiento demográfico y la consolidación administrativa de la localidad de Asunción (1541) en Paraguay. Esto explica que el establecimiento de las ciudades fuera más tardío (en comparación con las otras regiones ya mencionadas). Así, se fundan Santa Fe (1573), Buenos Aires (1580) y Corrientes (1588) (Fradkin y Garavaglia, 2009 en Nacuzzi y Locaioli, 2014).

clave en la conformación de los espacios fronterizos, donde se dieron intercambios de bienes y servicios con los grupos indígenas locales (Nacuzzi y Locaioli, 2014).⁴ Diferente era la situación en las zonas sur y este del territorio dominadas por los colonizadores, quienes se enfrentaron a una feroz resistencia por parte de los grupos indígenas. Esto dio origen a una “frontera bélica”, donde los asentamientos europeos se fueron afianzando en estrecha asociación con la creciente acción –y discurso– bélico hacia los pueblos indígenas (Quijada, 2000).

La importancia económica del puerto del Buenos Aires fue creciendo, por lo que para el año 1776 esta localidad se configuró ya como la cabecera del “Virreinato del Río de la Plata”, habitado por una población próspera y dotada de una rica economía ganadera.

Durante casi tres siglos no fue necesario ampliar el corredor que comunicaba con el Alto Perú, dejando como “tierras de indios” el Chaco y la región patagónica (Bartolomé, 2003).

Cabe señalar que esta situación de coexistencia entre el “área hispanocriolla” y un “área indígena” comenzó a modificarse, luego de la declaración de la independencia en 1810. Las guerras que tuvieron lugar por aquellos años, la ruptura del espacio virreinal –controlado hasta ese momento por comerciantes porteños– junto con la apertura de los mercados externos para los productos rioplatenses, comenzaron a volcar los intereses (principalmente de ciertos grupos dominantes de Buenos Aires) hacia el *hinterland* rural (Mases, 2010: 29).

Para la segunda mitad del siglo XIX, este sistema de coexistencia sin subordinación (que había perdurado por casi tres siglos) ya no era posible. La consolidación del Estado-Nación a partir de la expansión capitalista se asentó en el

4 Ver artículo en este mismo volumen.

comercio agroexportador; y por lo tanto, el avance sobre nuevas tierras se convirtió en el objetivo central.

Luego de la batalla de Caseros (1852)⁵ en que resulta vencido el proyecto estatal rosista, se reorganiza un nuevo modelo de dominación centrado en las burguesías de las provincias de Santa Fe y Buenos Aires –expresado en la Constitución de 1853–. Así, domeñada la “barbarie” representada por los caudillos del interior, el dispositivo disciplinario y civilizatorio se trasladará a los nuevos territorios a conquistar: el “desierto”, esa frontera con el “indio”.

Ahora bien, como señalamos en otras oportunidades (Trincheró, 2000, 2007), la inserción de la Argentina en el mercado mundial de materias primas –gracias a las excelentes ventajas comparativas que ofrecía la productividad de la tierra– estuvo estrechamente asociada a la conformación del Estado centralizado como unidad jurídico-administrativa (en el último tercio del siglo XIX). Aquí nos interesa enfatizar que la expansión de la frontera agropecuaria se desarrollaba de manera concomitante a la extensión de las fronteras interiores/exteriores, mediante el control efectivo del territorio. La ofensiva militar se fundamentó, entonces, en la doble liberación del territorio. Por un lado, en la apropiación de las áreas ocupadas por la población indígena para su puesta en valor y, por otro, en la aplicación de mano de obra indígena como fuerza de trabajo para ser empleada en los establecimientos agroindustriales –siendo este uno de los proyectos nodales de las clases terratenientes y de la burguesía agroindustrial– (Trincheró, 2007).

Así es como se explica que en las últimas décadas del siglo XIX, el recién estructurado Estado centralista decidiera asumir el desafío de conquistar y consolidar sus “fronteras

5 En 1852 el general Urquiza vence a las tropas de Rosas en la cercanía de la localidad de Caseros, en una batalla decisiva para la construcción del orden hegemónico naciente.

interiores”, es decir ambos “desiertos”, la Patagonia y el Chaco (el “desierto verde”).

En ese contexto, la homogeneización de la población estuvo fuertemente vinculada a la idea de “progreso”, representada por la cultura occidental, europea y de “raza blanca”. Y en este proceso, el territorio ocupó un papel fundamental, volviéndose un elemento ideológico, cultural, económico y político del Estado-Nación.

En 1877, Julio Argentino Roca fue nombrado ministro de Guerra y Marina del gobierno del presidente Nicolás Avellaneda y comenzó la denominada Conquista del Desierto. Las acciones se iniciaron en 1878 y, tras sucesivas expediciones, entre los años 1884 y 1885 se terminó por someter a los últimos caciques: Inacayal, Foyel y Sayhueque (Radovich, 2003: 88). Casi simultáneamente con la invasión de la Patagonia, se iniciaron las expediciones militares hacia el norte, contra los grupos indígenas de la extensa región chaqueña.

El resultado –además del exterminio y el sometimiento de miles de indígenas– fue la apropiación de grandes extensiones de tierra, que resultaban necesarias para la expansión de la clase terrateniente y la consolidación del modelo agroexportador (Radovich y Balazote, 1995: 69-70).

En lo que respecta a la conquista del Chaco, la misma adquirió modalidades específicas a partir de 1870, caracterizándose por la intervención directa y sistemática de las fuerzas militares en la construcción de la frontera. Sin embargo, llama la atención lo prolongado de esta segunda modalidad, que concluyó recién en 1911 (Trincherro, 2007).

Ahora bien, estas “guerras contra el indio” adquirieron características específicas en ambas regiones, como resultado de una serie de particularidades sociodemográficas, económicas y culturales. Mientras en Pampa y Patagonia la preocupación primordial se basó en la cuestión limítrofe

con Chile y el control de los territorios, en el Chaco lo fue el requerimiento de mano de obra para los emprendimientos agroindustriales (azúcar, algodón, etc.). En este caso, ante el carácter intensivo de la producción azucarera, fue necesario reclutar gran cantidad de fuerza de trabajo indígena que no podía ser reunida en la región de origen. De esta manera, en el caso del Chaco Central, se estructuró la organización de un mercado de mano de obra casi forzada, por parte de la corporación militar. Así, el ejército estableció, a través de su lógica disciplinaria, el reclutamiento indígena para el traslado estacional de estos trabajadores hacia los ingenios (Trincheró, 2000, 2007; Braticevich, 2011). En este sentido, la Iglesia desempeñó un rol absolutamente central en el disciplinamiento de la fuerza de trabajo originaria, subordinándose a los requerimientos del incipiente pero pujante capital agroindustrial. En efecto, el proceso de misionalización que se produjo en el Chaco Central se cimentó en la instalación de diferentes iglesias (principalmente anglicana, en sintonía con los capitales ingleses que controlaban los más importantes ingenios) en este territorio, lo que contribuyó al proceso de semisedentarización de las poblaciones indígenas, fundamental para garantizar la organización de la comunidad doméstica capaz de reproducir la fuerza de trabajo demandada estacionalmente por el capital agroindustrial (Trincheró, 2000, 2007; Braticevich, 2011).

Una vez finalizadas ambas “campanas” con la consiguiente ocupación de las áreas ganadas a las poblaciones indígenas, se procedió a la organización administrativa que debía asegurar y consolidar la dominación militar. Para ello se crearon “Territorios Nacionales” (Bandieri, 2005: 155-156).⁶

6 Hacia 1872 se estableció la administración del Territorio Nacional del Chaco, en 1878 la del Territorio Nacional de la Patagonia y en 1881 la de Misiones. El primero de estos comprendía las actuales provincias de Chaco, Formosa, parte de Santiago del Estero y Santa Fe y un sector del

Este estatus implicaba que se designaban las autoridades desde el Poder Ejecutivo Nacional –con el acuerdo del Senado– y se fijaban las demás normas (nombrar a todos los funcionarios, regular y recaudar los impuestos, etc.). Estas áreas, por lo tanto, carecían de autonomía política, es decir, de capacidad de gestión y decisión propia; de hecho los pobladores de los territorios no tenían participación a través del voto en el Congreso Nacional. En los hechos, gran parte del ejercicio del poder lo detentaba la corporación castrense. Esto colocaba a los militares en un lugar de alto estatus frente al resto de la sociedad local, relativamente nueva y conformada por pequeños colonos y latifundistas (Braticevich, 2011).

Aquí deseamos remarcar dos aspectos: en primer lugar, que más de la mitad del territorio “nacional” no formaba parte de las provincias incluidas en el pacto constitucional de 1853 (Favaro, en Trincherro, 2007). La otra cuestión es que recién en la década de 1950 se provincializó la mayoría de los Territorios Nacionales (Braticevich, 2011), por lo que sus ciudadanos adquirieron plenos derechos civiles recién bien avanzado el siglo XX (en el caso de Tierra del Fuego, la provincialización se produjo en la década de 1990).

El lugar del “desierto” y el de los “otros” en la conformación del Estado-Nación

Remontándonos al pasado observamos que para mediados del siglo XVIII ya se habían realizado grandes avances

actual Chaco Boreal Paraguayo (Trincherro, 2007; Braticevich, 2011). Por su parte en 1884, se creó la Gobernación de la Patagonia con sede en la población de Mercedes de la Patagonia (actual Viedma). La ley N° 1.532 de Organización de Territorios Nacionales estableció la división de la Gobernación en cuatro jurisdicciones, fijándose los límites que corresponden a las actuales provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego.

en el conocimiento de los grupos indígenas del Chaco, la Pampa y la Patagonia. Sin embargo, comenzaba a gestarse una narrativa contradictoria con las descripciones realizadas hasta el momento: la del “desierto”, que hacía hincapié en los vastos territorios llenos de recursos pero (supuestamente) “vacíos de civilización” (Nacuzzi y Lucaioli, 2014). Esta metáfora del desierto, desde sus usos iniciales, no fue solo geográfica, sino también sociocultural, económica y política, ya que implicaba la ocupación de espacios que debían ser vaciados de toda reivindicación étnica o local (Trincherero, 2000).

Una de las hipótesis que desarrollamos a lo largo de años de investigaciones (Trincherero, 2000, 2007, 2010), es que la construcción discursiva de la Nación, en el caso argentino, parte de la metáfora del desierto para construir un referente de nacionalidad basado en cierta noción de territorialidad y en la ocupación de territorios interiores considerados como “espacios vacíos”. A esta elaboración la hemos denominado “principio positivo de nacionalidad”, tal como resumimos en uno de estos antecedentes al afirmar “(...) en el caso de la burguesía uno de los principios positivos de construcción de la nacionalidad tuvo su anclaje en la ‘territorialidad’, en la ocupación de espacios vacíos” (Trincherero, 2000: 34).

En esta trascendencia que adquiere el territorio en la construcción de la nacionalidad, el concepto de desierto se emplazó como una elaboración ideológica central en el discurso justificatorio de la conquista, al ser definido como lo contrario de la civilización (Quijada, 2000; Trincherero, 2000, 2007; Bartolomé, 2003; Mases, 2010). Tal como lo ha remarcado Quijada, “La civilización era lo contrario del Desierto” (2000: 68). Este concepto implicaba “(...) un ‘*no man’s land*’, una tierra de nadie, ya que sus pobladores tradicionales no contaban para la civilización, habían quedado evolutivamente marginados de ella” (Quijada, 2000: 68). “Con esta

metáfora se reforzó la dicotomía entre la civilización y la barbarie” (Nacuzzi y Lucaioli, 2014).

Aquí hay otro aspecto relevante, y es que este “principio positivo” al que aludimos en párrafos anteriores, al mismo tiempo se sostiene en un “principio negativo”: “(...) construido en torno a la elaboración de otro en términos de ‘enemigo’, las poblaciones indígenas que, precisamente detentaban cierto control sobre aquellos territorios que se debía conquistar” (Trincheró, 2007: 191).

De allí que como forma ideológica para legitimar el proceso de exterminio, se ha enfatizado el carácter “bárbaro” de los habitantes del desierto, los indígenas. Para ello se reforzaron los atributos que son propios de esta definición: su carácter presuntamente belicoso, nómada, cazador, etc. (Trincheró, 2000). Parafraseando a Bartolomé:

El mito de un inmenso territorio “desierto” y solo transitado por unas cuantas hordas de cazadores “bárbaros”, ha sido particularmente grato a la historiografía argentina, en tanto fundamentaba el modelo europeizante bajo el cual se organizó el proceso de construcción nacional. (2003: 164)

A estas representaciones contribuyeron los diferentes discursos oficiales presentados en los medios masivos y la literatura de la época, donde se ven claramente reflejadas estas miradas en relación al indio y al desierto. Una de las muestras más acabadas es *El gaucho Martín Fierro* de José Hernández (1872), considerado uno de los pilares en la construcción de la identidad nacional. Esta obra presenta al indígena como un ser bárbaro, haragán, violento e incapaz de reprimir sus instintos más primitivos (Mases, 2010: 49). Esta imagen que muestra al indígena impregnado de salvajismo y barbarie ya aparece en obras anteriores como “La cautiva” de Esteban Echeverría (1837).

Luego, la etnografía tradicional reprodujo estos estigmas, enfatizando estos atributos que presuntamente contrastan con la civilización (Trincheró, 2000). Tal es el caso de la imagen popularizada de los indígenas asentados en Pampa y Patagonia, que se sustentaban –supuestamente– solo con la caza y el pastoreo. Planteos más recientes, basados en evidencias arqueológicas han dado cuenta de dinámicas de mayor complejidad y a la vez han demostrado la funcionalidad de tales elaboraciones en relación a los pueblos indígenas, difundidas como justificatorias de su conquista y exterminación.⁷

Después de las conquistas a ambos desiertos, esta etnografía tradicional se dedicó a promover la figura del “indio muerto”, contribuyendo a museografiar su muerte, y a tratar de rescatar sus pautas culturales (Trincheró, 2000). A la vez, dichas lecturas resultaron plenamente coherentes con las promovidas desde la historiografía tradicional, que se dedicaron a presentar al indígena como “extinto” o funcional al hecho colonial, “al pasado colonial”. Estas elaboraciones han sido significantes en la construcción discursiva de lo nacional-moderno –aspecto que profundizaremos en el próximo punto– ya que además siguieron siendo promovidas hasta tiempos relativamente cercanos y, de hecho, aún están presentes en el imaginario colectivo, en discursos sociales y en la forma en que se siguen concibiendo los pueblos indígenas en muchas ocasiones.

7 En efecto, en contraposición con tales imágenes impulsadas desde la etnografía y la historiografía tradicional, existen numerosas evidencias arqueológicas de la práctica de la agricultura en los indígenas de Pampa y Patagonia durante los siglos XVIII y XIX, la cual constituía un importante complemento de los restantes recursos (Mandrini y Ortelli, 1995; Berón, 1999).

La ritualización de la “guerra con el indio”, la negación y “desaparición” de los pueblos originarios en la conformación nacional

En la ciudad de San Carlos de Bariloche (provincia de Río Negro, en el norte de Patagonia) (ver mapa) en la crónica histórica (presente en sitios web de diversas instituciones y portales turísticos), se menciona que el nombre de la ciudad surge de la “(...) mezcla del paso cordillerano hallado por un jesuita al sur del cerro Tronador, Vuriloche, y del nombre del comerciante alemán que construyó la primera casa en 1895, don Carlos Wiederhold”. El relato continúa señalando que “por una equivocación de imprenta de fines del siglo XIX se cambió el vocablo indígena por Bariloche” (Cooperativa de Electricidad Bariloche Ltda, 2014). La pregunta lógica que el lector de este relato se formula es: si el origen del nombre del paso cordillerano era indígena: ¿había entonces indígenas en la región? Más adelante en el texto, se menciona la creación del Parque Nacional Nahuel Huapi y el rol de exploradores y “pioneros” (de origen europeo) en el desarrollo de la zona. Así, los indígenas son mencionados una única vez –asociados al nombre de este paso– para luego “desaparecer” definitivamente de esta crónica histórica.



Mapa de la provincia de Río Negro (a la izquierda, situación relativa en la Argentina). Al oeste puede apreciarse la ciudad de San Carlos de Bariloche, y en gris la jurisdicción del Parque Nacional Nahuel Huapi. Fuente: Instituto Geográfico Nacional, 2014.

En esta localidad, que es el principal centro urbano de la región cordillerana de Patagonia Norte, en su plaza central, en el Centro Cívico⁸ –denominada eufemísticamente “Expedicionarios al Desierto”– se erige la estatua del Gral. Julio Argentino Roca (ver fotografía). Es decir, un homenaje a la Conquista del Desierto; por ende la ocupación del territorio junto con el sometimiento y el exterminio del indio se exaltan como máximos ideales civilizatorios.



Centro Cívico de Bariloche con la estatua del general Julio A. Roca, con inscripciones efectuadas por diversas organizaciones sociales, además de los característicos pañuelos blancos (de las Madres de Plaza de Mayo), pintados en el suelo de la plaza, alrededor de la estatua. Fuente: fotografía propia, diciembre de 2012.

Esta entronización de la figura de Roca y de otros militares de la Conquista del Desierto y de la Conquista del Chaco,

8 El Centro Cívico constituye una famosa imagen turística de Bariloche. Está construido en el estilo arquitectónico alpino, promovido por Parques Nacionales en las décadas de 1930 y 1940, acorde con la imagen estética que las elites conservadoras de aquel entonces querían imponer a la región. Está compuesto por diferentes edificios públicos –la Municipalidad, el Museo de Historia y Ciencias Naturales, la Biblioteca, el destacamento central de Policía, y la Aduana–.

se observa en variadas denominaciones (de ciudades, monumentos, calles y lugares públicos, en especial en las regiones de frontera).⁹ Como hemos detallado en otros trabajos (Trincheró, 2000, 2007) esta exaltación del exterminio del indio es constitutiva de la estatalidad, en especial en los denominados “territorios nacionales”. A la vez, es la consecuencia lógica –o al menos previsible– de la forma que asumió la ocupación territorial, a través de lo que antes presentamos. Por un lado, el “principio positivo de afirmación” basado en el control efectivo del territorio a partir de la instalación de las agencias estatales; y por otro lado, su contracara (o principio negativo) basado en la construcción del “otro”, es decir de los pueblos indígenas, como “enemigo” (Trincheró, 2000, 2007). En este sentido, no debemos olvidar que el pacto entre la corporación militar y las clases oligárquicas estuvo basado en la expansión económica del mercado externo pero también –como contrapartida– en la delegación simbólica e institucional hacia el ejército (Trincheró, 2007; Braticевич, 2012). Indudablemente, las características que asumió la conquista, han llevado reiteradamente a “monumentalizar” tal gesta militar que devino en el –presunto– exterminio del indígena, la conquista del territorio, el fin de la barbarie y el comienzo de la civilización.

Para dimensionar lo aquí expuesto, debemos considerar que por aquellos años se produjo un crecimiento sin precedentes del presupuesto destinado a la agencia militar. A la vez se dio un proceso de profesionalización de la institución: se unificaron los mandos, se adoptó el sistema asalariado en el reclutamiento de la institución, se mejoró el material

9 Un ejemplo paradigmático es el de la línea de ferrocarril que une la ciudad de Buenos Aires con el sur argentino, atravesando con sus distintos ramales, regiones de la provincia de Buenos Aires, la Pampa, Neuquén y Río Negro. Otro caso es el de la ciudad que lleva precisamente el nombre de General Roca, asentada en el alto valle de la provincia de Río Negro.

bélico y se generó un desarrollo interno que ninguna otra agencia estatal pudo lograr (Trincheró, 2007: 201). A esto le debemos sumar el específico relacionamiento de la institución castrense en los nacientes Territorios Nacionales donde, al decir de Braticevich, “(...) la modernizada corporación militar va a desplegar su específica territorialidad, reproduciendo además un tipo de espacio particular” (2012: 89).

Ahora bien, como señalamos en otra ocasión, esta exaltación de “la guerra contra el indio”, “(...) promueve un tipo de moral cuyos códigos expresan un territorio, una cultura y una historia hegemónicas, estetizados desde el punto de vista de la violencia y del no pacto (con la barbarie no se pacta)” (Trincheró, 2007: 198). Por ello las representaciones del indígena como enemigo al momento del avance militar en Chaco y Pampa-Patagonia contribuyeron a la negación de estas poblaciones en cuanto a su capacidad para convertirse en “otros”, en sujetos de negociación en relación al nuevo pacto fundante de la nacionalidad (Trincheró, 2000, 2007).

En este sentido, es importante destacar el rol de los museos de frontera, en su función de clasificar, organizar y estilizar los materiales que configuran la “arqueología del enemigo” –los indígenas– presentados siempre como ya muertos, o ya dominados y confinados allende las fronteras de la civilización (Trincheró, 1999). Pero además, las representaciones acerca de los indígenas en estas agencias poseen siempre atributos que implican un marcado contraste con la civilización: se los presenta como salvajes, desnudos, acompañados de alguna herramienta para la práctica de la caza y/o la recolección, etc.

Las otras agencias cuyo rol en estos contextos nos interesa destacar, son los institutos geográficos –dependientes del Ejército– los que asumen un papel primordial en el reconocimiento de los Territorios Nacionales, a partir de los relevamientos topográficos y el mapeamiento del espacio. En este

contexto, las tareas de reconocimiento y exploración, sistematización y representación del territorio fueron los pilares sobre los cuales la agencia militar construyó la centralidad de su poder sobre los ámbitos ganados al indio (Trincheró, 1999). Así fue como en 1884 se creó la Oficina Topográfica Militar, que fue ganando crecientes funciones, concentrando actividades de cartografía, geodesia, topografía, archivo, inspección y relevamiento de planos de interés militar, hasta que en 1904 se fundó el Instituto Geográfico Militar (Trincheró, 1999, 2007).¹⁰

El otro aspecto que deseamos remarcar es que la mencionada ritualización de la guerra con el indio, en la medida en que enfatiza la –presunta– desaparición del mismo (Trincheró, 2000), fue contribuyendo a la invisibilización y estigmatización de los indígenas sobrevivientes de ambas campañas y de los asentados en otras regiones del país. En definitiva, operó como complemento y sostén de los diferentes mecanismos de negación de la población indígena, luego de las conquistas a fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

Las discontinuidades a las que antes aludíamos entre las provincias que participaron del pacto fundacional y los Territorios Nacionales asumen formas diferenciadas en cuanto a la visibilización de la población indígena, asociada al proceso de construcción del Estado-Nación. En las primeras, en términos generales (desde ya considerando las particularidades, incluso diferenciaciones internas de cada una) se ha tendido a la negación de la población indígena. En cambio, en los Territorios Nacionales, el reconocimiento de la población indígena es explícito, al organizarse las “campañas a los desiertos”, pretendiéndose dar una “solución” al problema indígena. En las narrativas actuales la figura

10 Recién en 2009 el Instituto Geográfico Militar pasó a manos civiles (Braticevich, 2011).

del indio es fundamental, construyéndose la estatalidad sobre la base de su sometimiento y consiguiente desaparición (Trincheró, 2000, 2007).

Retornando al caso de San Carlos de Bariloche –y a la vez como forma de graficar lo aquí expuesto– resulta paradigmático que no sea ninguno de los próceres de la República Argentina (como José de San Martín, Manuel Belgrano, Domingo F. Sarmiento, etc.) la personalidad a enaltecer. Tampoco lo es una figura central de las áreas protegidas argentinas –el explorador Francisco P. Moreno (quien es homenajeado con su nombre en el “Museo de la Patagonia”)– a pesar de que esta localidad sea considerada, de alguna manera, la capital (simbólica) de los Parques Nacionales Argentinos.¹¹

Es precisamente el general Roca, quien resume la conquista del territorio, la guerra contra el indio, su (presunto) exterminio y reemplazo por la población blanca, la figura reivindicada en un lugar más que central. Es emblemático que sea precisamente en la época de apogeo de Parques Nacionales –en la década de 1940, momento en que se consolida definitivamente la frontera con Chile–¹² cuando se construyen edificios públicos como el Centro Cívico, donde se erige la estatua antes mencionada.

11 En la región cordillerana de Norpatagonia fue clave la creación de la Dirección (luego Administración) de Parques Nacionales, dependiente del Ministerio de Agricultura, en 1934, mediante la Ley N° 12.103. A partir de esta Ley, se crearon los Parques Nacionales Nahuel Huapi e Iguazú (en el norte argentino y en la frontera con Brasil y Paraguay, respectivamente) y en 1937, se hizo lo propio con el Parque Nacional Lanín, también en la región de Norpatagonia) (Carpinetti, 2005).

12 En otro trabajo (Valverde, 2012) analizamos en profundidad la constitución de la frontera jurídico-administrativa entre la región cordillerana de Norpatagonia y el vecino país de Chile en las décadas de 1930 y 1940, en especial a partir de las acciones de la (por entonces) Dirección de Parques Nacionales, que implicó un proyecto de neto corte conservador y aristocratizante que fue impuesto para la región. Paralelamente, se reforzaron las fronteras “internas” con las poblaciones indígenas y criollas de escasos recursos, a través de una política polarizante entre estos últimos y la población de origen europeo, condicionando marcadamente –en función del origen étnico-nacional– el acceso a los recursos.

Sugestivamente, es en ese momento de efectiva nacionalización –que implicó la fractura deliberada de las relaciones socioculturales establecidas por los pueblos indígenas desde hacía siglos a ambos lados de la cordillera de los Andes (Navarro Floria, 2008; Bessera, 2008, 2011; Bandieri, 2009)– cuando se ritualiza la guerra contra el indio. Esto implica el reemplazo de los diversos “otros” (indígenas pero también pobladores criollos de bajos recursos) por la población blanca de raigambre europea. Es decir, la constitución de una frontera con los “otros internos” –que ha implicado su intento de aniquilación (léase genocidio)– es promovida como punto de partida para el reforzamiento de la efectiva frontera con el vecino país de Chile. En este sentido, recordemos que la frontera con el indio fue la “primera ‘cuestión de fronteras’ que encaró la burguesía nativa como proyecto ‘modernizador’” (Trincherro, 2010). Pero un aspecto que ha pasado relativamente inadvertido, es que esta exaltación del general Julio A. Roca en un área protegida –escenificada como supuestamente virgen, natural, carente de población (hasta la llegada de la estatalidad)– constituye paradójicamente el reconocimiento implícito de que, en realidad, la misma estaba poblada, precisamente por aquellos “otros” no incluidos dentro del “pacto” fundacional.

Ahora bien, el ejemplo que hemos brindado en las páginas precedentes refiere a lo que la historiografía reconoce como período formativo del Estado-Nación (1870-1930) y que en esta región de Norpatagonia lo debemos prolongar hasta la década de 1940 –ya que es entonces cuando la estatalidad comienza a tener una efectiva presencia sobre el territorio– (Navarro Floria, 2008; Bessera, 2008, 2011; Bandieri, 2009).

Sin embargo, en diferentes períodos históricos que van más allá de las Conquistas, ha tenido una particular presencia en nuestro país esta exaltación “monumentalista”

del exterminio a los pueblos originarios. Una muestra de ello fueron los actos recordatorios al cumplirse cien años de la denominada Conquista del Desierto durante la última dictadura militar. En 1979, se cumplió un siglo de la misma, lo cual fue conmemorado y exaltado por el régimen dictatorial de aquel entonces –que buscaba además vincular desde los discursos y actos recordatorios, ambas gestas patrióticas–. Algunos intelectuales críticos (Viñas, 2003; Bayer, 2006) han incursionado en esta línea, es decir, estableciendo una continuidad entre la pretendida solución final del “problema del indio” a fines del siglo XIX y la represión y el terrorismo de Estado de los años 1976-1983. David Viñas (2003) en su conocido trabajo *Ejército, indios y fronteras* (1982), ha señalado que en ambos momentos se efectuó una persecución –y un genocidio– del “otro”, del “diferente”, del “obstáculo” para el proyecto dominante: los pueblos originarios en 1879 y la “subversión” en 1979.

En otros períodos –incluso con anterioridad a la última dictadura militar– se ha dado una continuidad y reiteración de tales prácticas genocidas (Trincheró, 2009). Nos referimos al caso de las masacres de Napalpí (llevada a cabo en 1924 en la provincia de Chaco), el Zapallar en 1933 y Rincón Bomba (perpetrada en 1947) que analizamos en un trabajo reciente (Trincheró, 2009). Estas dos matanzas de población originaria, perteneciente al pueblo qom (toba) y mocqoi (mocoví) en el primer caso, y al pueblo pilagá en el segundo –consumadas por delegaciones policiales y de gendarmería– están siendo revisadas actualmente, como parte de un ejercicio de la memoria (Trincheró, 2009).

Los indígenas ausentes de la historia (o la historiografía del desierto)

Uno de los aspectos en que se ha visto plasmada esta entronización de la muerte del indio es la negación por parte de la historiografía tradicional de los pueblos originarios como parte de la “historia” nacional. Los mismos han sido visibilizados (o mejor dicho reducidos) a tan solo “(...) un capítulo introductorio y desvinculado del conjunto general” (2005: 14) como tan bien advirtiera Bandieri. Desde estas lecturas historiográficas hegemónicas del siglo XIX y buena parte del siglo XX, se les asignó a estos pueblos un rol marginal, contribuyendo así a la propia disciplina histórica con la supuesta desaparición de los grupos indígenas. Mases destaca que una de las operaciones simbólicas nodales en la construcción de la nacionalidad argentina ha sido precisamente la elaboración de un “gran relato”, versión de la historia que, junto con los símbolos patrios, monumentos y panteones de héroes nacionales, pudiera servir como eje central de identificación y de anclaje de la identidad nacional (Mases, 2010). Desde esta argumentación, los diferentes acontecimientos –o verdaderos hitos– que resultan centrales en la construcción política de la nación, ayudan a comprender la emergencia y consolidación de una nación blanca y una cultura europea. Entre ellos se encuentran las Invasiones Inglesas, la Revolución de Mayo y la Independencia, las luchas civiles y la organización nacional (Mases, 2010: 2). Al ser los puntos principales en que se apoya el relato oficial, están claramente presentes en la memoria colectiva y forman parte del “aprendizaje de la historia” de nuestro país en todos los niveles de escolarización. Pero tal como advierte este autor, en esta sucesión de hechos: “(...) *la participación indígena* [que efectivamente existió] (...) ha sido absolutamente borrada, sistemáticamente silenciada” (Mases, 2010: 9).

Cabe destacar la funcionalidad que han tenido tales construcciones historiográficas en la instalación, por parte de los sectores hegemónicos, del mito de una nación blanca de raíz europea (Quijada, 2000; Mases, 2010; Ramos, 2011). Además, el hecho de negar la presencia de los pueblos indígenas como parte de la historia ha sido plenamente acorde –y útil– a las diferentes negaciones y estigmatizaciones siempre asociadas a diversas formas de “exterioridad”: presuntos habitantes de “más allá de las fronteras”, visualización como extranjeros,¹³ “en el pasado”,¹⁴ o bien caracterización con diferentes atributos como ilegalidad, terrorismo, intentos de secesión, obstáculos para el progreso,¹⁵ agentes de presuntos intereses foráneos, etc. Con estas operaciones, indudablemente se pretende restar legitimidad a sus reclamos y menguar posibles apoyos por parte de otros sectores de la población no indígena. Otra arista de esta invisibilización para problematizar por parte de la Historia de los pueblos indígenas, es que también se ha relegado su estudio en forma exclusiva a la antropología y a la arqueología. Así, la frontera entre blancos e indígenas devino paralelamente en una frontera disciplinar (Bandieri, 2005). Al decir de Mandrini:

13 Un ejemplo es la identificación falaz y estigmatizante de larga data de *mapuche* con *chileno* (Radovich y Balazote, 2009), si bien en menor medida esto también se da con diferentes pueblos indígenas del norte argentino, identificándolos como presuntamente *bolivianos* y *paraguayos*.

14 En muchos casos, se efectúa una visualización de los pueblos indígenas, de tipo “foldorizante” en un pasado remoto, pero obliterando e invisibilizando su presencia y demandas actuales (Radovich, 2011).

15 En ocasiones en que se ha producido algún problema particular relacionado con los pueblos indígenas (como por ejemplo frente a la epidemia de cólera en la provincias del norte argentino en 1992, se desarrolló una batería de apreciaciones discriminatorias e incluso racistas con el fin de explicar de qué manera los aborígenes eran supuestamente responsables de los males que los aquejaban debido a sus propias prácticas culturales “ancestrales” (Radovich, 2011). En este sentido, tal como hemos aseverado en otra ocasión:“(…) es significativa la manera en la que, –frente a un hecho (la epidemia de cólera) codificado en términos de catástrofe y sorpresa por parte del poder– reaparece la población indígena significada en la exterioridad de las fronteras culturales que definirían ‘lo normal’ y ‘lo patológico’ en los habitus nacionales” (Trincherro, 2007: 228).

Si en el mito de la “Argentina europea” era un país “sin indios”, la Historia de esa Argentina debía también serlo o, en todo caso, los “nativos” eran solo cosas del pasado, reliquias arqueológicas cuyo lugar estaba en los museos de Historia Natural creados en esos tiempos. (2007: 21)

Estas concepciones tradicionales se han ido modificando muy recientemente en los ámbitos académicos, a partir del retorno de la democracia y con la consolidación de diferentes perspectivas alternativas. Recién a partir de estos cambios, los pueblos indígenas vienen siendo crecientemente abordados por los historiadores, como parte del conjunto de las dinámicas histórico-sociales (Bandieri, 2005; Mandrini, 2007). Sin embargo, las representaciones de los indígenas como ligados al pasado aún se encuentran ampliamente extendidas en el imaginario colectivo, dado que continúan siendo reproducidas en medios masivos, ciertos discursos sociales, programas educativos, etc. Y, más de una vez, funcionan como “estigmas” frente a estos pueblos. No es de sorprender, por lo tanto, el tenor de la “crónica histórica” que desarrollamos en el apartado anterior (consultada este año, 2014) en la cual, no solamente se produce una invisibilización y negación de la población indígena, sino que esta es tal que llega al punto de causar evidentes contradicciones en el relato.

De la “guerra con el indio” a los indígenas como sujetos sociales y políticos

El interrogante lógico que el lector podría formularse en esta parte del trabajo es: ¿qué pasaba con la población indígena sobreviviente de las campañas de exterminio, mientras la historia la mostraba como “extinta” o “en el pasado”?

No avanzar, aunque sea brevemente, en una respuesta en este sentido, implicaría que contribuyéramos también al proceso de “negación”.

En efecto, a lo largo del país (aun considerando la grandes heterogeneidades regionales y locales), se observan reiterados ejemplos de poblaciones indígenas que fueron históricamente invisibilizadas, negadas y estigmatizadas. En términos generales, se efectuó una homogeneización forzada bajo otras identidades (tales como “comuneros”, “pobladores”, etc.) que fueron internalizadas por los propios sujetos. Pero, además, un aspecto central radica en que estas clasificaciones han funcionado históricamente (y siguen haciéndolo) como forma de legitimar el acceso –o la exclusión– de los recursos (Crespo y Tozzini, 2009). Así, constituyen auténticas *categorías sociales* que implican prácticas de legitimación o deslegitimación.

Gran parte de estas poblaciones experimentó un proceso de *desadscripción étnica* (Radovich, 1992: 51) a partir de la internalización en los propios indígenas de los prejuicios promovidos desde diversos sectores hegemónicos, que comúnmente los tildan de vagos, borrachos, analfabetos, etc.

En los últimos años, crecientemente –en un contexto como el actual de revalorización de la identidad– se viene conociendo por parte de vastos sectores no indígenas, la persecución de la cual eran objeto los pueblos originarios por desarrollar sus propias prácticas culturales. Un ejemplo claro de ello refiere a lo relacionado con las lenguas, ámbito en que es muy común recabar testimonios que indican “que los mayores la hablaban”, pero “no se la enseñaban” [a las nuevas generaciones] para protegerlos del racismo y la persecución de los que eran objeto por desarrollar dicha práctica cultural. Esto explica que las mismas sean escasamente conocidas (y habladas) en la actualidad, en el caso de algunos grupos.

Pero también es necesario señalar que ciertas prácticas y aspectos culturales de las poblaciones indígenas se han podido mantener y transmitir de generación en generación en el ámbito familiar y privado,¹⁶ tal como crecientemente se viene reconstruyendo a través de testimonios etnográficos y de trabajos conjuntos de recuperación de la memoria oral entre comunidades y organizaciones y diversos sectores sociales (tal como veremos en el último apartado).

Retomamos aquí lo planteado por Bartolomé, para explicar el caso de los pueblos indígenas, cuya adscripción era desconocida por parte de los científicos sociales, las instituciones estatales y la sociedad civil. En muchos casos los pueblos indígenas preservaron y transmitieron aspectos de su identidad en el ámbito privado, funcionando la misma como una “identidad clandestina” (2003: 179) ya que “(...) la estigmatización étnica las indujo al desarrollo de una ‘cultura de resistencia’ (...), que posibilitara su reproducción histórica y social al margen de la sociedad envolvente” (Bartolomé, 2003: 179-180). Cabe destacar que en el pasado estas prácticas, al no ser públicas, no se identificaban como pertenecientes a un pueblo indígena, contribuyendo así a su invisibilidad.

El hecho de que estos conocimientos ancestrales estuvieran presentes por largo tiempo y se hayan mantenido vivos en la memoria grupal es clave en la actualidad para la revalorización de la identidad.

16 En el caso del pueblo mapuche se da en relación a la denominada fiesta de San Juan, celebración religiosa de la fe cristiana que fue popularizada por parte de la población indígena local (tal como sucede con otros pueblos originarios), ya que su fecha de realización, el 24 de junio, coincide con la del *Wiñoy Xipantu* (el año nuevo del pueblo mapuche). Esta casualidad permitió que dicho festejo perdurara durante muchos años, bajo esta forma legitimada por el culto cristiano, incluso que se mantuviera y transmitiera a los integrantes más jóvenes. En algunos casos, siguió festejándose como fiesta de San Juan, hasta que hace poco tiempo –en un contexto de revitalización de la identidad indígena– se produjo un cambio, se “blanqueó” como celebración específica de este pueblo originario (Valverde *et al.*, 2008).

En efecto, los pueblos indígenas no solo no han desaparecido, sino que hacia finales del siglo XX y con el inicio del XXI, irrumpen en la escena pública con una presencia inusitada. Así –desde ya atendiendo a sus particularidades– la Argentina se ha equiparado con el resto de América Latina, donde uno de los fenómenos más destacados en términos sociales, políticos y culturales, ha sido la emergencia de los pueblos indígenas en la arena pública y su conformación como sujetos sociales y políticos (Iturralde, 1991; Bengoa, 2007).

A partir del devenir democrático (desde 1983) y en particular en los últimos años, se vienen dando profundos cambios. Uno de ellos es el surgimiento y consolidación de las diversas organizaciones indígenas. Con el correr de los años, en diferentes lugares del país, se fue evidenciando la afirmación de los procesos organizativos de los pueblos indígenas, las articulaciones con amplios sectores sociales –con una creciente capacidad de movilización– y el lento pero paulatino reconocimiento de sus demandas. A la vez, el Estado fue efectuando cierta formalización, fruto de estas transformaciones, por lo que también los pueblos indígenas se fueron constituyendo en sujetos de derecho, incorporando con diferentes variantes el concepto de “participación” de las organizaciones indígenas en los asuntos de su incumbencia, a través de reparticiones creadas al efecto (Gorosito Kramer, 2008). Esta situación contrasta con la que primó durante buena parte del siglo XX, en la que prácticamente no se avanzó en el reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios sobrevivientes al genocidio ni a las posteriores masacres. Una excepción se dio durante el gobierno del general Perón, con la Constitución de 1949 y el denominado Estatuto del Peón que son, tal vez, sus claves políticas más representativas para el sector (Trincheró, 2010).

En efecto, con el retorno de la democracia al país, se sancionó una serie de normativas. Entre ellas la Ley N° 23.302

por la cual se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) como organismo descentralizado de aplicación de la política indígena. Por su parte, la Constitución Nacional reformada en 1994 ha incorporado el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas.¹⁷ La Ley N° 24.071 ha ratificado el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” de 1989 (considerado un referente a nivel internacional para las políticas públicas). A la vez, las constituciones provinciales y algunos municipios también han adecuado sus normativas, reconociendo la preexistencia y la participación indígenas.¹⁸ En este sentido, la Argentina no ha sido la excepción en relación al conjunto de la región, donde una docena de Estados reformó sus textos constitucionales para reconocer la composición multiétnica y pluricultural de su población (Souza Santos, 2007).

Ahora bien, más allá de la vigencia de las normativas mencionadas, en los hechos se observa una escasa implementación de las mismas (o gran demora en la instrumentación de algunas de ellas),¹⁹ lo que evidencia la gran distancia entre la letra jurídica y los avances reales en las diversas políticas. En no pocas ocasiones, se da un marcado incumplimiento de las legislaciones vigentes, en especial en aquellos casos asociados a los diversos reclamos que involucran a los

17 En su artículo 75 inc. 17, la Carta Magna Nacional define como atribución del Congreso de la Nación, reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural.

18 Una de las instituciones que ha modificado sus políticas hacia los pueblos indígenas ha sido precisamente la Administración de Parques Nacionales (APN). Desde hace algo más de una década, este organismo reconoce la preexistencia de las comunidades indígenas asentadas en su jurisdicción y aplica un sistema de manejo conjunto entre esta institución (denominado comanejo), las comunidades y las organizaciones indígenas que agrupan a las primeras.

19 Basta como ejemplo la adhesión al Convenio N° 169 ante la OIT, que se efectivizó recién en 2000 (ocho años después de la promulgación de la ley) (Gorosito Kramer, 2008).

denominados “territorios ancestrales y tradicionales” (Radovich, 2011: 86), en los cuales las ambigüedades jurídicas o la superposición de jurisdicciones suelen ser algunas de las armas fundamentales para usurpar los derechos indígenas (Radovich, 2011).

Esto explica la precariedad jurídica en la posesión de los territorios en que se asientan actualmente las poblaciones indígenas –ya sea en calidad de “fiscaleros”, con “permisos precarios de ocupación” o como ocupantes “de hecho”–. Asimismo, son lentos los avances en la regularización dominial, y más aún en el reconocimiento de la propiedad/posesión comunitaria. Los escasos programas de regularización dominial, también en los hechos proceden con excesiva lentitud.

Aquí se hace necesario marcar las agudas contradicciones entre el inédito avance en materia de reconocimiento jurídico y social hacia los pueblos indígenas y las múltiples actividades y emprendimientos socioeconómicos que afectan crecientemente a los territorios en que estos se encuentran asentados. En efecto, una diversidad de actividades económicas (agrícolas, ganaderas, forestales, mineras, hidrocarbúrficas, hidroeléctricas, turísticas, de privatización y extranjerización de tierras, etc.) vienen impactando en estos pueblos, al igual que sobre otros pequeños productores rurales, poniendo en jaque su dinámica productiva.²⁰ Un caso paradigmático lo constituye la expansión de la frontera agraria y el proceso de concentración económica de las distintas estructuras rurales. El hecho de que las provincias son las propietarias actuales de las tierras fiscales, sumado a la situación explicada previamente, configura un límite

20 Ver en el segundo volumen de esta obra, los trabajos de Liliana Tamagno, Ivanna Petz, Mariana Schmidt y Valeria Iñigo Carrera que abordan esta problemática para la Argentina, y el artículo de Fernanda Hughes para el caso de Chile.

relativo a la efectivización de los derechos previstos en las constituciones y leyes (Trincheró, 2010).

Todos estos factores permiten concluir que a pesar del reconocimiento formal, los pueblos indígenas siguen padeciendo situaciones de aguda pobreza y marginalidad –en algunos casos profundizadas–, fruto de la persistencia del colonialismo interno o neocolonialismo que deriva del mismo proceso constitutivo de los Estados, así como de la inserción subordinada de estas poblaciones en el sistema productivo. En definitiva, siguen siendo –parafraseando a Bartolomé– “los más pobres de los pobres” (2010: 16).

Pero además, estos procesos de valorización territorial constituyen el factor fundamental para dar cuenta de los flujos migratorios de estas poblaciones indígenas y de pequeños productores rurales hacia diversos ámbitos urbanos, tal como ha ocurrido prácticamente en la totalidad de América Latina (Bengoa, 2007).

Si bien las causas de los movimientos de reetnización son múltiples y a la vez sumamente complejas, existe acuerdo entre los diversos autores (Iturralde, 1991; Bengoa, 2007; Bartolomé, 2010) en vincularlas con el avance de diferentes actividades económicas sobre los territorios en que se asientan las poblaciones indígenas. En efecto, las “zonas de refugio” –como las definiera Aguirre Beltrán–, es decir los territorios que hasta hace aproximadamente medio siglo se encontraban “aislados”, comenzaron a ser objeto de explotación económica y de una creciente presencia del Estado y de otros actores sociales. Esto ha llevado a procesos organizativos e identitarios impensables poco tiempo atrás, por parte de las poblaciones originarias (Iturralde, 1991).

Así, a partir de las agudas transformaciones en las condiciones de existencia de los grupos indígenas en la Argentina y en toda América Latina, resulta inteligible el proceso de emergencia étnica que ya se empezaba a avizorar en los

años 70, pero que se profundizaría en las décadas siguientes (Bengoa, 2007). Pero además, estos cambios, son parte de las dinámicas que tienden a reforzar la propia identidad y la cohesión de las diferentes comunidades y poblaciones, ya que la confrontación interétnica constituye uno de los factores actualizadores de la identidad étnica, que –como toda identidad social– se construye por el contraste con otras identidades (Bartolomé, 2004: 90-91).

Esta marcada contradicción entre el reconocimiento formal de diversos derechos y las dinámicas productivas que impactan en los territorios y poblaciones indígenas también permite explicar algunas alianzas y convergencias (a veces más coyunturales, en ocasiones más duraderas) de las organizaciones indígenas con ciertos niveles del Estado, por lo general con los organismos nacionales y a veces también con algunos entes locales, comprometidos con el cumplimiento de determinados derechos. No sucede lo mismo con otros estamentos más vinculados a intereses económicos y sectoriales, como algunas provincias y municipios, que mantienen fuertes conflictos con los pueblos indígenas.

Tamagno (2011) ha denominado recientemente a estos contrastes “momentos de legitimación y reconocimiento”, siendo que los mismos se contraponen a la “manipulación política y la sujeción de las poblaciones indígenas y campesinas”.

Cabe señalar que dinámicas como las que aquí presentamos son plenamente homologables a lo que viene aconteciendo en otros países de la región (Vázquez, 2012). Deseamos destacar el caso de Bolivia, ante las particularidades del proceso de transformación encabezado por el gobierno de Evo Morales poniendo en evidencia la conflictividad –y a la vez complejidad– de la dinámica indígena, en relación con los procesos socioeconómicos, con los Estados nacionales y en particular en lo que respecta –parafraseando a este

último autor– a los modelos “noeodesarrollistas’ propuestos por los ‘gobiernos progresistas” (Vázquez, 2012: 98).²¹

Por otro lado, y en relación a las dinámicas recientes, entendemos que la participación –que se viene acentuando en los últimos años– de los pueblos indígenas en la gestión conjunta de algunos entes del Estado (institutos nacionales, provinciales y municipales de la política indígena, Parques Nacionales, Secretarías de Cultura, etc.) y en la aplicación de diferentes legislaciones y programas, ha implicado un cambio trascendental para los movimientos indígenas. Esta gestión conjunta –aun cuando se manifiestan las dificultades antes expresadas– ha aportado múltiples experiencias a los grupos indígenas, en lo inherente a las dinámicas de vinculación con estas instituciones, sus funcionarios, otros niveles estatales, así como diversas agencias no gubernamentales nacionales e internacionales. Al decir de Tamagno, las políticas públicas recientes “(...) han generado espacios de reconocimiento y legitimación [que] han posibilitado condiciones materiales para que las presencias y las demandas de los pueblos indígenas se expresen” (2011: 2). Estos aprendizajes, sumados al acceso a múltiples recursos (medios materiales, de comunicación, etc.) han contribuido, en definitiva, a una mayor presencia de los pueblos y organizaciones indígenas.

De la historia fundacional del Estado-Nación a la historia de la diversidad

Como resultado de la creciente presencia de las organizaciones indígenas y de las repercusiones y articulaciones

21 Sirven como ejemplo, en este sentido, los acontecimientos de septiembre de 2011 en que el Gobierno se enfrentó con las organizaciones etnicistas a raíz de la construcción de una carretera (financiada por Brasil) que atravesaba territorios indígenas (Vázquez, 2012: 98).

que estas vienen generando en el conjunto de la sociedad, en las últimas décadas, y sobre todo recientemente, se viene efectuando desde vastos sectores sociales una profunda crítica y revisión de la historiografía tradicional. Además, se le atribuye a la misma el haber sido parte sustancial de la invisibilización de los pueblos originarios a lo largo de la historia, incluso de ser cómplice del etnocidio y del genocidio perpetrados. Parte de esta “historia alternativa”, implica la recuperación de la memoria oral de estos pueblos (que en la mayor parte de los casos se está registrando por primera vez).

Ha sido importante en estos cambios, la consolidación (con el devenir democrático) de perspectivas en las ciencias sociales y humanas sumamente críticas a la historiografía y la antropología tradicionales. Esto resulta entendible a partir del desarrollo de diferentes equipos de profesionales, en los cuales constituye un aspecto fundamental la incorporación de las nuevas generaciones de investigadores jóvenes. Así es como se vienen consolidando líneas de investigación que, por un lado, han refutado y derribado muchos mitos contruidos por la lectura tradicional y, por otro, han articulado estrechamente la producción de conocimiento con la intervención (o “extensión”, como comúnmente se la denomina en los ámbitos universitarios).²² Un ejemplo de estas modificaciones que se fueron experimentando se aprecia en los contrafestejos por la conmemoración del V Centenario en 1992, ya que –como nos expresaron dirigentes indígenas– fue por aquel entonces: “(...) cuando llegamos a la universidad” y ahí “(...) se armó todo un trabajo, y desde ahí

22 Cabe mencionar, en este sentido, el desarrollo de diversos Programas como el de “Voluntariado Universitario” articulado entre el Ministerio de Educación de la Nación y las Universidades Nacionales, incorporando a docentes, graduados y estudiantes universitarios a estas labores en forma conjunta con organizaciones y comunidades indígenas (al igual que con otros sectores sociales).

salieron después otra gente [en relación a diversos profesionales] como teniendo otra visión”.

Así es como se han empezado a conocer reivindicaciones tradicionalmente invisibilizadas de los pueblos originarios de manera creciente a lo largo del siglo XX y comenzaron a publicarse variados aportes recuperando estas vivencias. Pero este cambio no se reduce a que se pueda “escribir” sobre estas vivencias (lo que de por sí no es poca cosa). Implícita, por el contrario, una profunda transformación en los pueblos indígenas como sujetos sociales –la que lleva décadas de gestación y profundización– asociada a los cambios que venimos analizando, para que muchas de sus vivencias y experiencias de despojos, o bien sus propias versiones del pasado –parafraseando a Tozzini– sean “(...) por primera vez en la historia, posibles de ser narradas” (2008: 2). Han transcurrido varios años de importantes aprendizajes, tanto en los ámbitos académicos como políticos, en la forma de concebir las prácticas y experiencias de la diversidad indígena en nuestro medio. Esta experiencia, pero principalmente la de las luchas políticas y culturales de los propios sujetos involucrados, han dado lugar a algunas expresiones tendientes a echar luz sobre ciertas prácticas de autocensura, entendibles por su relación con las traumáticas experiencias padecidas por los pueblos originarios. Autocensura que es resultante de la internalización de los atributos estigmatizantes desde diversos sectores hegemónicos.²³

23 Un ejemplo de estos trabajos desarrollados en forma conjunta entre la Universidad y las organizaciones indígenas, es el de recuperación –a partir de los testimonios orales y diferentes documentos– compilado por Elena Belli, Ricardo Slavutsky y Pantaleón Rueda, referido al denominado “Malón de la Paz”. Esta fue una emblemática movilización indígena efectuada por las comunidades de la región de la Puna (provincia de Jujuy), quienes en 1946 se trasladaron hasta la ciudad de Buenos Aires para entrevistarse con el entonces presidente de la Nación Juan D. Perón, y reclamar por la devolución de las tierras que habían pertenecido ancestralmente a estos pueblos indígenas y habían sido usurpadas (ver Belli, *et al.*, 2007).

Es central en estos procesos, el papel de las nuevas organizaciones etnopolíticas que, al decir de Bartolomé, “(...) contribuyeron a dignificar lo étnico y otorgarle un sentido positivo a la condición indígena” (2010: 14). A partir de la participación y el accionar de estos movimientos, se da “(...) una redefinición o reestructuración de las experiencias previas” (Bartolomé, 2004: 98), donde las reinterpretaciones que se efectúan de estas trayectorias históricas se modifican y se revalorizan a partir de la movilización colectiva.

Retornando a los cambios en los enfoques de la historiografía, desde las aproximaciones superadoras desarrolladas recientemente, la historia de las poblaciones blanca (de origen europeo) e indígena transcurren paralelas, formando parte simultánea de la complejidad de los procesos histórico-sociales (Bandieri, 2005; Mandrini, 2007; Bechis, 2008). Pero además, se viene considerando que lo que acontece en el mundo hispanocriollo posee una importancia trascendental para el mundo indígena, dadas las vinculaciones y la interdependencia entre ambas sociedades. A la vez, desde estas lecturas recientes, hay coincidencia en considerar a la sociedad indígena mucho más compleja en su funcionamiento y en sus estructuras de lo que los historiadores y etnólogos habían supuesto durante muchos años (Bandieri, 2005; Mandrini, 2007; Bechis, 2008). Por último, parece fuera de discusión que aquel mundo indígena haya incorporado en sus prácticas culturales transformaciones a lo largo del período colonial y republicano y que las mismas no pueden reducirse como variable explicativa a una mera “difusión” de rasgos culturales (tal como pretendía explicar la escuela histórico-cultural) sino a complejos procesos de diferenciación, transformación interna y a la vez interrelación con la sociedad dominante hispanocriolla (también en permanente redefinición) (Bandieri, 2005; Mandrini, 2007; Bechis, 2008).

Como parte de estos cambios en las concepciones de los ámbitos académicos, crecientemente se viene extendiendo el concepto de genocidio en relación a las políticas aplicadas históricamente hacia los pueblos originarios. Estos factores –junto con la creciente respuesta positiva y la solidaridad a sus demandas por parte de vastos sectores sociales– contribuyen a la elaboración de una “historia alternativa”, que viene a revertir (o al menos a discutir) la tradicional invisibilización y exaltación del exterminio del indio. En definitiva, así como hay una historiografía tradicional que ha “conversado” con el ideario positivista y conservador que sustentó el pacto fundacional de la nación, también se vienen consolidando perspectivas críticas en las ciencias sociales, que mantienen un estrecho vínculo con diversas organizaciones sociales, ámbitos del Estado y con los propios pueblos indígenas.

En este sentido, desde hace un tiempo se ha hecho público el debate acerca de la responsabilidad política y militar del presidente Julio A. Roca en el genocidio y posterior subordinación económica y social sufrida por los pueblos indígenas asentados en el actual territorio nacional. Entre los promotores de estas campañas se encuentran sectores conformados por grupos intelectuales asociados a la temática, miembros de organizaciones sociales, políticas y sindicales y desde ya integrantes de las instituciones indígenas, siendo una figura pública visible el reconocido periodista e investigador Osvaldo Bayer.²⁴ Diversas estatuas, calles, plazas y la ciudad misma (en la provincia de Río Negro) que llevan el nombre del Gral. Roca, vienen siendo denunciadas (con inscripciones, grafitis, etc.) por los sectores críticos y renombradas con denominaciones alternativas.

24 Osvaldo Bayer es un activo luchador por los derechos de los pueblos originarios y en pos de diversas causas sociales. A través de sus numerosas obras y artículos periodísticos ha visibilizado la resistencia de estos sectores.

De la “guerra con el indio” a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: final abierto

La inusitada presencia indígena en la ciudad de Buenos Aires en la conmemoración del Bicentenario de la República (en mayo de 2010) es la muestra más acabada de que –al decir de Bartolomé– “(...) a pesar de todos los esfuerzos estatales no se logró la construcción de una Argentina blanca y culturalmente homogénea” (2003: 181). Y es también la evidencia palpable de cómo el modelo que las clases dominantes suponían definitivamente consolidado en tiempos del Centenario, es decir esa Argentina imaginada por la burguesía, estaba muy lejos de esta Argentina real que irrumpe en toda su complejidad.

La presencia de los pueblos indígenas cada vez más evidente en nuestro país, paradójicamente se asocia –entre muchos otros factores– a las grandes contradicciones de dicho modelo excluyente, y a la forma en que los profundos cambios a lo largo de estos cien años han impactado en las poblaciones sobrevivientes del genocidio que tuvo lugar a fines del siglo XIX.

Un factor clave lo constituyen los procesos migratorios rural-urbanos que se han ido registrando en las últimas décadas y que han posibilitado la emergencia de los pueblos indígenas en estos últimos ámbitos. Otra variable han sido las políticas homogeneizadoras que –desde ya sin proponérselo– en muchos casos crearon las condiciones para la emergencia de una nueva dirigencia indígena que fue sumamente protagónica en las últimas décadas (Bengoa, 1994). También ha sido nodal la participación de estos dirigentes en diversas organizaciones sociales, políticas y sindicales (Radovich, 2011), donde la presencia de estos agrupamientos también se asocia con las grandes transformaciones que han tenido lugar en el siglo XX, en especial luego del retorno de la democracia. Por

último, otro factor se vincula con la tendencia a nivel mundial –que desde ya también se viene dando en toda América Latina– de creciente reconocimiento hacia la diversidad cultural, en general, y en particular a lo inherente a los pueblos indígenas. La Argentina, desde ya con sus particularidades, no es la excepción.

Como hemos visto, la monumentalización de la muerte del indio que ha ocupado un lugar central en el “relato fundacional” de la Argentina, está particularmente presente en el período formativo del Estado-Nación (1870-1930). En el mismo, se sostiene que “(...) los argentinos vienen de los barcos” (Ramos, 2011: 9) –tal como reza un viejo dicho– a diferencia de los peruanos que vinieron de los incas y los mexicanos que lo hicieron de los aztecas. Desde esta particular construcción, a diferencia de otros países de América Latina, los orígenes de la Nación no surgen de la “unión” o “mezcla” entre culturas, sino que se afirma que su población es presuntamente europea, negando toda presencia indígena en la conformación nacional.

Estas prácticas discriminatorias, evidenciadas en el hecho de ensalzar la muerte del indígena, no solo se dan en el período de las conquistas, sino también en los años subsiguientes, como las matanzas de indígenas a las que nos hemos referido: la llamada masacre de Napalpí –llevada a cabo en 1924 en la provincia de Chaco– y la denominada Rincón Bomba, perpetrada en 1947 en la provincia de Formosa (Trincherro, 2009). También se han producido durante la última dictadura militar. Como señalamos en otra oportunidad, todos estos hechos: “(...) nos interpelan como un discurso de guerra y de prácticas genocidas presentes en la estructuración de los dispositivos de un Estado que porta, genealógicamente, estigmas racistas que derivaron en el carácter terrorista de la última dictadura genocida” (2009: 57). Por ello, “(...) la genealogía del terrorismo de Estado,

(...) no se limita al pasado reciente, (...), sino que se ancla en la génesis del Estado moderno argentino” (2009: 57). Así comprendemos esta impronta en el origen mismo de la estatalidad y el presunto exterminio del indígena como su punto de partida.

Ahora bien, esta génesis del terrorismo de Estado viene siendo crecientemente denunciada y discutida en tiempos recientes por vastos sectores sociales. Entendemos que la aguda crítica al ideario conservador de la generación de 1880 y sus figuras representativas se vincula con la revisión histórica y el juzgamiento a los responsables de la represión perpetrada por la última dictadura militar.

En este sentido, y a modo de hipótesis de trabajo, entendemos que la exaltación por parte de la última dictadura de la “gesta” llevada a cabo cien años antes contra el indio, paradójicamente constituye un factor que en los últimos años ha contribuido a poner en discusión y a visualizar los paralelismos entre el terrorismo de Estado de la década de 1970 y las campañas militares de fines del siglo XIX, remarcando en ambos casos su carácter genocida, estableciéndose un puente entre las víctimas de ambos: las del genocidio de hace más de un siglo y las más recientes. Esto ha llevado a la búsqueda y formulación de una historia “alternativa” y a la recuperación de la memoria de los sujetos históricamente negados.

A la vez, esto ha contribuido a que los pueblos indígenas –crecientemente organizados– puedan posicionarse dentro de ese vasto abanico conformado por diversos movimientos sociales, sindicatos, algunos partidos políticos y niveles del Estado (en función de la adscripción política de dichas administraciones). Dentro de estos sectores, se encuentran las organizaciones sociales de derechos humanos que tan firmemente han luchado por el esclarecimiento y el castigo a los responsables del terrorismo de Estado y que tanto reconocimiento poseen dentro y fuera del país.

En este contexto se circunscriben los debates que los 12 de octubre de los últimos años tuvieron amplia repercusión en los medios masivos de comunicación en torno a la figura del Gral. Roca. De un lado de esta disputa, se ubicaron unos pocos periodistas, escritores e historiadores con posturas marcadamente conservadoras, quienes continúan reivindicando el ideario liberal de fines del siglo XIX o principios del XX (que desarrollamos en este artículo) a través de medios periódicos como el matutino *La Nación*.²⁵ Del otro lado, un sector que ha dado sus argumentos denunciando el genocidio,²⁶ a través de medios de comunicación alternativos (páginas de movimientos sociales, blogs, etc.) y algunos medios periódicos como el diario *Página 12*.

Como resultado de estas fuertes controversias, se explican ciertos cambios que se van dando desde el propio Estado, en relación a estas figuras. El día 12 de octubre, tradicionalmente denominado “Día de la Raza”, en 2010 fue receptor de un reemplazo (a partir de un decreto presidencial) por el nombre “Día de la Diversidad Cultural Americana”. El pasado 26 de julio de 2012, a sesenta años de la muerte de Eva Duarte de Perón (“Evita”), la Presidenta de la Nación anunciaba la creación –y puesta en circulación– de un nuevo billete de cien pesos (el de mayor valor monetario) con el rostro de esta figura paradigmática de la Argentina del siglo XX, que reemplazará paulatinamente al que circula actualmente, con la

25 Así es factible desde hace años ver la estatua al Gral. Roca en diversas localidades del país con inscripciones denunciando el genocidio, o bien denominaciones de calles “rebautizadas” con idénticos propósitos. También, muchos suelen emplear como denominación alternativa “Fiske Menuko” para la localidad de General Roca (en la provincia de Río Negro) utilizando, así, el nombre indígena para esta zona.

26 Son representativas de estas controversias la nota de Mariano Grondona (2011) “La demonización de Roca y el olvido de Sarmiento” publicada en el diario *La Nación* del día 02/10/2011, o en el mismo diario la columna del día 05/10/2011 del historiador Luis Alberto Romero “Bajen a Roca, alcen a Néstor”.

imagen de otra figura también por demás representativa de cierto ideario: el ex presidente Julio Argentino Roca (Lantos, diario *Página 12*, 26/07/2012). Así es como con la consolidación de la democracia, además de visibilizarse crecientemente la presencia indígena, se ha comenzado a difundir públicamente la existencia de diversas masacres a lo largo de la historia –como las que antes señalamos de Napalpí, El Zapallar y Rincón Bomba–.

Por último, a partir de lo expresado en estas páginas, consideramos que se ha dado una combinación entre la creciente conformación de los pueblos indígenas como sujetos sociales, un reconocimiento jurídico que implica un avance (si bien con grandes dificultades en su concreción), políticas públicas que conllevan la participación y gestión (o cogestión) de algunos ámbitos gubernamentales y una estructura económica que, a contrapelo de lo anterior, recrea permanentemente procesos de desterritorialización de comunidades indígenas. Factores que, en definitiva, confluyen en una creciente presencia indígena, pero a la vez signan la paradójica realidad actual de estos pueblos, cuyos efectos se expresan en los agudos conflictos territoriales que se vienen registrando a lo largo del país.

Con relación a esta compleja y a la vez contradictoria situación que caracteriza a los pueblos originarios, una hipótesis que formulamos, y que constituye un punto de partida a profundizar en investigaciones y aportes futuros, es que la conjunción entre la genealogía histórica en la vinculación del Estado-Nación con los pueblos originarios, y los intereses que expresan las dinámicas de acumulación del capital extractivo regional (hidrocarburífero, agrario, turístico, etc.), impone límites estructurales a la voluntad actual de transformación de las diversas políticas públicas específicas, así como a la concreción de múltiples derechos resultantes del reconocimiento hacia los pueblos originarios.

No debería, entonces, sorprendernos que –como ya lo hemos mencionado al inicio de este trabajo– en el marco de las actividades festivas del Bicentenario, hayamos asistido a la más importante marcha de que tengamos conocimiento de los pueblos originarios hacia Buenos Aires (por su número y significado). Tampoco por ello es de sorprender el reclamo de la misma: “tierra, rechazo a las empresas que los desalojan, respeto a su cultura ancestral y justicia frente a los atropellos del pasado y el presente” (Aranda, diario *Página 12*, 21/05/2010). Y en relación al reconocimiento de la diversidad, la consigna central que fue: “Caminando por la verdad hacia un Estado plurinacional”.

Referencias bibliográficas

- Bandieri, Susana O. (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Sudamericana.
- (2009). “Cuando crear una identidad nacional en los territorios patagónicos fue prioritario”. En *Revista Pilquen. Sección Ciencias. Sociales*. 11, 1-5.
- Bartolomé, Miguel A. (2003). “Los pobladores del ‘Desierto’. Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. En *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 163-189.
- (2004). “Movilizaciones étnicas y crítica civilizatoria. Un cuestionamiento a los proyectos estatales en América Latina”, En *Perfiles Latinoamericanos*, nº 24, 85-105.
- (2010). “Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina”. En *Runa*, vol. 31, nº 1, 9-29.
- Bayer, Osvaldo (2006). “Los indios extranjeros del general Harguindeguy”, diario *Página/12*, 13/08/2006. En línea: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-71295-2006-08-12.html>>
- Bechis, Martha (2008). *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

- Belli, Elena, Slavutsky, Ricardo, Rueda, Pantaleón (2007). *Malón de la Paz: "una historia, un camino"*. Tilcara, Instituto Interdisciplinario de Tilcara, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bengoa, José (1994). "Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina". En *Anuario Indigenista*, vol. XXXIII, 13-40. México. D. F.
- . (2007). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.
- Berón, Mónica (1999). "Contacto, intercambio, relaciones interétnicas e implicancias arqueológicas. Soplando en el viento...". En *Terceras Jornadas de Arqueología de la Patagonia*. Neuquén, Instituto Nacional de Antropología. Universidad Nacional del Comahue, pp. 287-302.
- Bessera, Eduardo M. (2008). *Políticas de Estado en la Norpatagonia Andina. Parques Nacionales, desarrollo turístico y consolidación de la frontera. El caso de San Carlos de Bariloche. (1934-1955)*. Tesis de Licenciatura en Historia. San Carlos de Bariloche, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.
- . (2011). "Exequiel Bustillo y la gestión de los Parques Nacionales. Una aproximación a su concepción de las fronteras como áreas naturales protegidas". En Navarro Floria, P., Delrio, W., *Cultura y Espacio. Araucanía y Norpatagonia*. San Carlos de Bariloche, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Universidad Nacional de Río Negro.
- Braticevich, Sergio (2011). "Expansión reciente de la frontera productiva en la Región NEA y su relación con la acumulación por desposesión". En *Los casos del Chaco Central y el Alto Uruguay*. Tesis Doctoral. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Carpinetti, Bruno (2005). *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín. De la expulsión al comanejo*. Buenos Aires, Administración de Parques Nacionales.
- Crespo, Carolina, Tozzini, M. Alma (2009). "Entrar, salir y romper el cristal. Demandas territoriales y modalidades de clasificación en Lago Puelo (Patagonia-Argentina)". En *Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, Colombia*, 23, 40, 55-78.

- Gorosito Kramer, Ana María (2008). "Convenios y Leyes: la retórica políticamente correcta del Estado". En *Cuadernos de Antropología Social*, 28, 51-65.
- Iñigo Carrera, Nicolás (1984). *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Serie Historia Testimonial 25.
- Iturralde, Diego (1991). "Los pueblos indios como nuevos sujetos sociales en los Estados Latinoamericanos". En *Revista Nueva Antropología*, XI, 39, 27-40.
- Mandrini, Raúl (2007). "La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores". En *Quinto Sol*, n° 11. Santa Rosa.
- Mandrini Raúl J., Ortelli, Sara (1995). Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*. XXII. Buenos Aires, Museo Etnográfico/UBA. 135-150.
- Mases. Enrique Hugo (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1879-1910)*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Nacuzzi, Lidia (2010). "Introducción". En Lucaioli, C., Nacuzzi, L. (comps.), *Fronteras, espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, pp. 7-19. Buenos Aires, Publicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología.
- Nacuzzi, Lidia, Locaioli, Carina (2014). "Perspectivas antropológicas para el análisis histórico de las fronteras". En Trincherro, H., Campos Muñoz, L., Valverde, S. (comps.), *Pueblos indígenas, conformación de los estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, Tomo I. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Universidad Academia Humanismos Cristiano, 2014.
- Navarro Floria, Pedro (2008). "El proceso de construcción social de la región del Nahuel Huapi en la práctica simbólica y material de Exequiel Bustillo (1934-1944)". En *Revista Pilquen*, Sección Ciencias Sociales, n° 10.

- Quijada, Mónica (2000). "Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra". En Bernard, C., Quijada, M., Schneider, A., *Homogeneidad y nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Humanidades, Instituto de Historia.
- Ramos, Alcida (2011). "Indigenismo, un orientalismo americano". En I Encuentro de Antropólogos Brasileños y Mexicanos. México, 7 al 9 de septiembre.
- Radovich, Juan Carlos (1992). "Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche". En *Cuadernos de Antropología*, 4, Universidad Nacional de Luján, 47-65.
- . (2003). Impacto Social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de Norpatagonia. Tesis Doctoral. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Radovich, Juan Carlos, Balozote, Alejandro (1995). "Transiciones y Fronteras Agropecuarias en Norpatagonia". En Trincherro, H. (ed.), *Producción doméstica y capital. Estudios desde la Antropología Económica*, pp. 63-79. Buenos Aires, Biblos.
- . (2009). "El pueblo mapuche contra la discriminación y el etnocidio". En Ghioldi, G. (comp.), *Historia de las familias mapuche Lof Paichil Antriao y Lof Quintriqueo de la margen Norte del lago Nahuel Huapi*, pp. 35-51. Villa La Angostura, Archivos del Sur.
- Sousa Santos, Boaventura (2007). "La reinención del Estado y el Estado plurinacional". En *Observatorio Social de América Latina*, año VIII, nº 22, septiembre, 25-46. Buenos Aires, CLACSO.
- Tamagno, Liliana (2011). "Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión". En *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1, 2, 2do. semestre, 1-6.
- Tozzini, María Alma (2008). "'Descendemos de Juan Ñancuqueo'. Discusiones entre vinculaciones 'reales' y plausibles". III Jornadas de Historia de la Patagonia. San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre. En línea: <<http://www.hechohistorico.com.ar/>>

- Trinchero, Héctor Hugo (1999). "Etnicidades, territorios y agencias de civilización nacional". En Radovich, J. C., Balazote, A. (comps.), *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*, pp. 45-66, Buenos Aires, Minerva.
- . (2000). *Los dominios del demonio*. Buenos Aires, EUdeBA.
- . (2007). *Aromas de lo exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires, S/B.
- . (2009). "Las masacres del olvido: Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina". En *Runa*, vol. 30, no 1 45-60.
- . (2010). "Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el centenario y el bicentenario". En *Revista Espacios de Crítica y Producción*, no 43, 106-123.
- Valverde, Sebastián (2012). "Do Deserto à Fronteira: conformação do Estado-Nação: pioneiros, povoadores e indígenas na Patagônia Setentrional, Argentina". En Machado de Oliveira, T. C., Trinchero, H. (orgs.), *Fronteiras Platina – território e sociedade*. Dourados, Mato Grosso del Sur, Editora Universitária da Universidade Federal da Grande Dourados.
- Valverde, Sebastián, García, Analía, Bersten, Lara (2008). *Relatos patagónicos. Historias familiares en la construcción del espacio social en Villa Tráful*. Córdoba, Ferreyra.
- Vázquez, Héctor (2012). "Pueblos originarios, cuestión étnico nacional en el cono sur latinoamericano y sus contradicciones con los modelos neodesarrollistas propuestos por los gobiernos progresistas". En *Papeles de Trabajo*. Rosario, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, nº 23, julio.
- Viñas, David (2003 [1982]). *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires, Santiago Arcos.

Referencias periodísticas y documentales

- Aranda, Darío (2009). "La plaza de los pueblos originarios". En diario *Página 12*, viernes, 21/05/2010.
- Cooperativa de Electricidad Bariloche Ltda (2014). "San Carlos de Bariloche, nuestra Ciudad". En <http://www.cebltda.com.ar/index.php/area-institucional/nuestra-ciudad>
- Grondona, Mariano (2011). "La demonización de Roca y el olvido de Sarmiento". En diario *La Nación*, 02/10/2011.
- Lantos, Nicolás (2012). "Un homenaje que estará en mano de todos". En diario *Página 12*, 26/07/2012.
- Romero, Luis Alberto (2011). "Bajen a Roca, alcen a Néstor". En diario *La Nación*, 05/10/2011.

El “negocio de la paz”: la política diplomática de Calfucurá durante la organización nacional (1862-1873)

Ingrid de Jong

Introducción

En su calidad de “dispositivos de poder” (Boccara, 2005) o instituciones “transculturales” o “mestizas” (Zavala, 2000 en Roulet, 2004), los “parlamentos” y “tratados de paz” formaron parte del engranaje que movilizó las relaciones de frontera en el sur sudamericano desde la etapa colonial. Aunque su desarrollo no siguió ritmos paralelos –ya que se pusieron en práctica con un desfase de alrededor de un siglo– los “parlamentos” en la frontera araucana y los “tratados de paz” en el ámbito rioplatense se generalizaron como instrumentos de relación diplomática que crearon “ámbitos de consenso” (Lázaro Ávila, 1998) a través de los cuales se canalizó gran parte de las relaciones comerciales y políticas, así como la voluntad de dominación y las estrategias de resistencia entre los indígenas y los asentamientos hispano-criollos.

En la Araucanía, los parlamentos articularon desde mediados del siglo XVII las relaciones de intercambio comercial entre los araucanos y la población del valle central chileno, vínculo que dinamizó un “espacio fronterizo” que involucró territorios y poblaciones muy distantes de la frontera del río

Bío Bío. Según Pinto, este espacio fronterizo involucró también a los habitantes indígenas de las Pampas y Norpatagonia, quienes jugaron el papel de abastecedores, criadores y comerciantes de ganado que, obtenido en las fronteras pampeanas, se comercializaba en los mercados chilenos. El comercio ganadero fue así la base de una articulación de “redes indígenas” con “redes capitalistas”, relaciones de producción e intercambio que integraron en un mismo ámbito o región los territorios de ambos lados de la cordillera (Pinto, 1996). En esta misma dirección, Bechis (2008 [1989]) y Palermo (1999) han considerado estos circuitos ganaderos como la base sobre la que se intensificaron los procesos de influencia cultural, migración y articulación política entre diversos segmentos, imprimiendo un mayor dinamismo y flexibilidad a la configuración de agrupamientos políticos y étnicos indígenas de esta gran macro-región.

En el espacio rioplatense, los tratados de paz realizados en el siglo XVIII buscaron complementar y proteger los escasos y poco exitosos intentos de instalar misiones jesuitas al sur del río Salado, así como la creación de una primera línea de fuertes y la exploración de los territorios al sur de este río. Estos tratados expresaban los objetivos de ejercer algún tipo de control y manipulación sobre la ubicación y la movilidad de los grupos, que resultó muy limitada durante la etapa colonial (Nacuzzi, 2011). Sin embargo, la práctica de tratados de paz se convirtió posteriormente en un instrumento notable, que permitió asegurar relaciones pacíficas en la frontera pampeana y controlar el impacto de los malones vinculados a la cada vez mayor demanda transcordillerana, desarticulando las alianzas amenazantes que se generaban entre la reciente y numerosa migración araucana en las pampas. El “negocio pacífico de indios”, sostenido por Juan Manuel de Rosas hasta el final de su gobierno, creó mediante acuerdos diplomáticos alianzas estables con indios “amigos”

–asentados en territorios controlados por los blancos–, y con indios “aliados” –que preservaban su autonomía territorial–. Los acuerdos comprometían a estos grupos a no invadir y resguardar las fronteras de otros grupos no integrados a las negociaciones a cambio de la entrega de raciones periódicas de ganado y de “vicios” –tales como azúcar, tabaco, yerba, harina, etc.– (Ratto, 2003). La ración, considerada como “el arriendo por las tierras ocupadas”, se convirtió en un lazo económico y social (Foerster y Vezub, 2011), que apuntó a reemplazar al malón como forma de abastecimiento, acentuando la dependencia económica hacia los recursos provistos por el Gobierno, así como la dependencia política, en tanto contribuyó al prestigio e influencia de caciques que asumieron el rol de negociadores (de Jong, 2011).

Este fue paradigmáticamente el caso de Juan Calfucurá, un cacique proveniente de Llaima, al sur de la Araucanía, cuyo prestigio se había incrementado al calor de las exitosas empresas maloneras que habría conducido, al menos nueve veces, a través de los Andes (Avendaño, 2000). A mediados de la década de 1830, la competencia por el control de los territorios pampeanos y la obtención de recursos llevó al grupo de Calfucurá a enfrentar y suplantar a tribus boroganas, también provenientes del sur de la Araucanía, que ya se hallaban en negociaciones con el Gobierno argentino. A partir de 1841, en base a un tratado de paz con Rosas, se convirtió en uno de los principales representantes de los indios aliados en el campo indígena. Al amparo de esta política, Calfucurá y sus seguidores se instalaron definitivamente en Salinas Grandes, un área estratégica por su cercanía a las fronteras y por su comunicación con diversos puntos de las pampas y la Araucanía. El carácter de aliado principal de Rosas le permitió a Calfucurá preservar y ampliar sus vínculos políticos y comerciales con diversas parcialidades de la región, gracias a disponer por varios años de recursos seguros

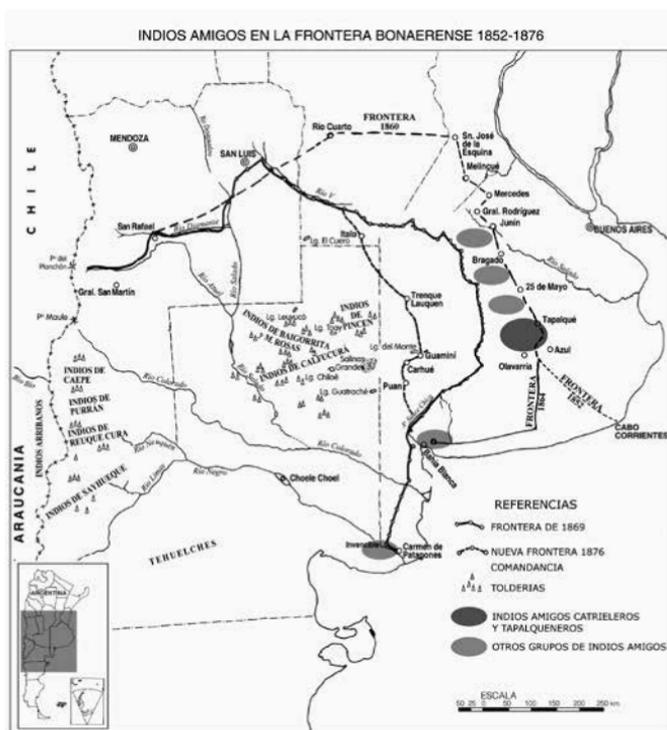
como para facilitar a sus aliados araucanos y cordilleranos el acceso periódico a las raciones, así como al comercio en las fronteras (Guevara, 1913; Avendaño, 2000; de Jong y Ratto, 2008; Villar y Jiménez, 2011).

De esta manera, dentro del “complejo fronterizo” (Boccaro, 2005)¹ constituido por la Araucanía, las pampas y la Patagonia, algunos grupos, como los “salineros” de Calfucurá –así denominados en las fuentes documentales– tuvieron hacia mediados del siglo XIX un protagonismo singular, en la medida en que esta agrupación desarrolló extensas relaciones con un amplio arco de sectores indígenas y, paralelamente, se consolidó como uno de los principales interlocutores diplomáticos del Estado argentino en el campo político indígena.

La caída de Rosas y el inicio de la fractura política entre la Confederación y el Estado de Buenos Aires nos acercan a una segunda etapa de la vida política de los salineros en las pampas, que es la que queremos analizar. La gran ascendencia generada por Calfucurá en el este cordillerano, capitalizada por la Confederación de Provincias dirigida por Urquiza, con quien acordó un tratado de paz en 1854, se reflejó en una imponente convocatoria de este cacique a diversos segmentos del campo indígena. Esta potencialidad de alianza, cristalizada durante esos años en la “Confederación Indígena de Calfucurá”, fue la que debió enfrentar el Estado de Buenos Aires y luego el Estado unificado a partir de 1861. La relación del campo político indígena y el Estado nacional, desde la presidencia de Mitre, se inició a partir de una correlación de fuerzas en gran medida simétrica, en la

1 Esta noción plantea la necesidad de tomar en cuenta todos los espacios (fronteras diferentes, “tierra adentro” o *hinterlands*, etc.), puntos de vista (alianzas de diverso tipo, redes de confederación, subordinación, parentesco, intercambio) y combinación de actividades diversas (guerra, pillaje, diplomacia, comercio) que configuran espacios macrorregionales desde los que se debe reconstruir el actuar indígena (Boccaro, 2005).

que Calfucurá se erigía como uno de los caciques o *lonko* –“cabeza” en mapudungum– de mayor ascendencia en la región araucano-pampeana, expresando los vínculos reales y potenciales de alianza que las poblaciones indígenas de la región eran capaces de activar en situaciones de conflicto. Sin embargo, el desarrollo de las dos siguientes décadas, en las que se asiste al proceso de consolidación y unificación del Estado, mantuvo una política de negocios pacíficos que fue exitosa en términos de fragmentar las resistencias y diferenciar los intereses al interior del campo indígena (de Jong, 2011).



Avance de la frontera sur, período 1852-1876. Fuente: de Jong (2011), en base a mapa original de J. C. Walther (1970).

“Entreteniendo la paz mientras se va conquistando la tierra”: la política de tratados de paz del Estado argentino (1862-1879)

Durante el período al que se ha denominado de “organización nacional” (Oszlak, 2004) que comprende las últimas décadas de existencia de la frontera sur, el objetivo de incorporar a la soberanía estatal los territorios de Pampa y Patagonia fue definiéndose como una prioridad que requería, sin embargo, recursos económicos y militares que fueron consolidándose solo hacia el final del período. La política estatal en las fronteras se caracterizó en este período por un uso estratégico de los acuerdos de paz acompañados de avances parciales de frontera, a la espera de la oportunidad de encarar una expansión definitiva que, más allá de los variados proyectos bajo los cuales se concibió, nunca dejó de involucrar el sometimiento militar como uno de sus instrumentos principales. Mientras tanto, el retorno al “negocio pacífico” y la extensión de la oferta de tratados a sectores indígenas no involucrados directamente durante la etapa rosista caracterizaron la política estatal durante el período.

Entre los efectos “sesgantes” o indirectos (Fried, 1967, en Bechis, 2008) que esta política fue creando en el campo político indígena, podemos referirnos a la fragmentación de las alianzas indígenas, derivadas de la multiplicación de instancias de negociación con el Estado. En otras palabras, la oferta sistemática y continua de tratados de paz durante las décadas de 1860 y 1870 sobre un espectro mayor de caciques multiplicó las “cabezas” o representantes indígenas vinculados con el Estado, y fortaleció los intereses particulares de los grupos por sobre la capacidad de confederación y alianza. Esta fragmentación se puso en evidencia cuando los avances de la línea de frontera encarados desde fines de la década de 1860 encontraron una resistencia acotada

solo a los grupos afectados más directamente, mientras que otros continuaron con sus tratados de paz hasta las propias vísperas de la “Conquista del Desierto” (de Jong, 2011).

Por otra parte, el carácter selectivo de esta política derivó en el fortalecimiento y la estabilidad de aquellos cacicatos que oponían menor resistencia a las exploraciones y avances territoriales del Estado, como fue el caso de Sayhueque, mientras que tendió a restar recursos a la influencia de aquellos caudillos indígenas que habían probado lograr un mayor condicionamiento y resistencia al avance territorial del Estado, como los salineros de Calfucurá. Este rasgo fue señalado hace varios años por Bechis (2008) quien sostuvo, por otra parte, que esta influencia estatal no pudo intervenir, en última instancia, en la relación de autoridad que prevaleció entre el cacique y sus *mocetones* –o seguidores–. En este sentido, y en la búsqueda de precisar las características de estos actores colectivos, es esencial comprender el carácter básicamente segmental² que ordenó la dinámica política indígena, un rasgo estructural que otorgaba flexibilidad a la conformación de las unidades políticas o cacicatos, definía las bases consensuales de las decisiones ejecutadas por el cacique y dotaba al campo político indígena en conjunto de una potencialidad de confederación, fusión y fisión de grupos.

La entrega de raciones, la asignación de un grado militar y sueldos que refrendaban las jerarquías militares indígenas caracterizaron las bases generales de los tratados. La lógica de la diplomacia estatal favorecía de esta manera la negociación con caciques principales, otorgándoles los recursos materiales y simbólicos para que aseguraran la obediencia

2 Basándose en Middleton (1958), Bechis entiende por tal a una configuración política formada por la repetición o fisión de unidades o segmentos autosuficientes más pequeños que la sociedad, sin que haya una estructura política superior que los contenga (Bechis, 2008 [1989]).

de sus seguidores hacia los compromisos asumidos. Sin embargo, veremos que, según los casos, esta lógica no llegó siempre a concretarse en realidades similares, en la medida en que las relaciones diplomáticas concretas variaron en función de un conjunto de factores: la cantidad y continuidad que asumió el flujo de raciones periódicas, el tipo de compromisos y condiciones exigidas a cambio y el propio carácter segmental de la organización política indígena, que presentaba una resistencia estructural a la verticalidad del vínculo político entre caciques y seguidores sugerido por los tratados.³

En este marco, la reconstrucción de los procesos de relacionamiento diplomático permitiría comenzar a responder algunas preguntas y plantear nuevas. Entre los principales interrogantes se encuentra el que se pregunta por el rol del cacique principal, en este caso Calfucurá, en la relación con las instancias estatales y respecto de su propia unidad política. En otras palabras, nos preguntamos por las características que asumieron las relaciones diplomáticas en el lapso escogido, y por el impacto que estas pudieron tener en la organización indígena, ya sea hacia un fortalecimiento del rol del cacique y/o hacia el surgimiento de contradicciones internas o con otros grupos. En este sentido, debe considerarse otro factor inseparable del contexto político de los

3 Bajo la lógica segmental, la ascendencia de los caciques indígenas sobre sus seguidores se erigió en términos de "autoridad", entendida como opuesto al ejercicio del "poder" en tanto que "coerción". Procedimientos específicos para la toma de decisiones, tales como las juntas y parlamentos, mantenían la actividad deliberativa y decisional en el ámbito de la comunidad, dejando al cacique la responsabilidad ejecutiva y organizacional. El cacique podía influir en las decisiones pero lo hacía mediante su capacidad de persuasión, por la práctica de la oratoria y por el prestigio acumulado en base a sus actuaciones como líder guerrero o como negociador con el Estado; es decir que "el líder no podía obrar por cuenta propia o dar órdenes legislativas. Debía convencer. En este sentido, si bien el consenso forma parte en mayor o menor grado de todo apoyo político, "en estas sociedades el consenso era obligatorio y el líder no tenía ninguna posibilidad de obtener por la fuerza el consentimiento de toda o una parte de su parcialidad" (Bechis, 2008: 290).

salineros, el de las alianzas económicas y políticas desarrolladas con parcialidades araucanas, entre las que ocupaban un lugar las arribanas o muluches (Guevara, 1913).

Este aspecto de las relaciones políticas salineras constituye un capítulo aún inexplorado, que implica, no obstante, elementos centrales para la comprensión del período. Hacia fines de la década de 1860, al otro lado de las cordilleras las primeras campañas de avance del Estado chileno hasta las fronteras del río Malleco provocaban enfrentamientos militares y arrinconamiento de los grupos arribanos y huilliches, los principales aliados políticos de los salineros (Bengoa, 1996). Estos acontecimientos repercutieron regionalmente, a través de la migración de población expulsada de sus tierras y probablemente de guerreros en busca de abastecimiento de ganado. En un antiguo artículo León Solís (1981) caracterizó los conflictos fronterizos suscitados a uno y otro lado de la cordillera como fenómenos propios de una resistencia común de la sociedad indígena ante las pretensiones de ocupación del “territorio indio”. Treinta años después, y teniendo en cuenta las formas heterogéneas y fragmentadas que asumió la política indígena, intentamos aquí buscar en las fuentes elementos para reconstruir las circunstancias, límites y horizontes de negociación y lucha diplomática que se configuraron desde el particular espacio de Salinas Grandes.

Nos preguntamos, en este mismo sentido, por las consecuencias que el ingreso de los salineros a las negociaciones pacíficas a partir de 1861 tuvieron sobre sus conexiones políticas y comerciales con otras parcialidades cordilleranas y transcordilleranas. Y, recíprocamente, por la forma en que las relaciones mantenidas entre los salineros y sus aliados- parientes cordilleranos –y sus requerimientos en ganado e intereses comerciales– condicionaron el mantenimiento de las relaciones pacíficas de los salineros en las fronteras.

La “Secretaría de Calfucurá”

El período propuesto nos acerca al desarrollo de lo que hemos considerado una política sistemática de oferta de tratados de paz por parte del Estado nacional, que utilizó las vías pacíficas como una de las modalidades principales de control y desarticulación de la resistencia indígena al avance de las fronteras. En los últimos años, diversos trabajos han abordado distintos aspectos de esta política de tratados de paz como instrumento del Estado durante el período de organización nacional (de Jong, 2007, 2011), reconstruyendo las trayectorias de las principales parcialidades y caciques que mantuvieron fuertes vínculos diplomáticos con el Estado argentino, como Sayhueque entre los manzaneros (Vezub, 2009), o los ranqueles Mariano Rosas y Baigorrita (Pérez Zavala, 2007; Tamagnini y Pérez Zavala, 2010; Tamagnini, 2011), los que han dado un lugar especial a la estrategia de búsqueda y reconstrucción de las “secretarías” de estos caciques.

En continuidad con los avances ya realizados sobre la Confederación de Calfucurá (de Jong y Ratto, 2008; de Jong, 2009), este trabajo se propone como un primer intento de reunir los testimonios dejados por los salineros, especialmente por Calfucurá, su líder principal hasta 1873, explorando las posibilidades analíticas dadas por la lectura de las numerosas cartas enviadas a distintos representantes políticos del Estado nacional. Contamos con aportes importantes para esta reconstrucción documental, como las biografías de caciques publicadas por Hux (2004), la obra de recopilación y contextualización de tratados de paz en las regiones del Chaco y Pampa-Patagonia durante los períodos colonial y republicano realizada por Levaggi (2000) y la publicación de cartas de caciques de la Araucanía y las Pampas durante el siglo XIX de Pavez Ojeda (2008). Si

bien el archivo del cacicazgo de Namuncurá fue hallado al terminar la “Conquista del Desierto” y preservado entre los papeles del Archivo Estanislao Zeballos –y publicados parcialmente por Durán (2006a y b)–, las cartas emitidas y recibidas por Calfucurá a lo largo de su liderazgo sobre los salineros se encuentran dispersas en muchos fondos documentales.

Una búsqueda por diversos archivos (Archivo General de la Nación, Servicio Histórico del Ejército, Archivo Mitre) y prensa de la época⁴ permitió conformar un primer corpus o “Secretaría de Calfucurá” y realizar por primera vez una lectura secuencial del discurso que este cacique emitía y presentaba ante las autoridades. La notable cantidad de cartas reunidas en este corpus –setenta cartas a las que aún resta agregar otras treinta y dos que aún no hemos localizado– nos muestra en primer lugar, la enorme profusión de misivas que integraron el flujo cotidiano de comunicación entre las *tolderías* de Salinas Grandes, las comandancias de fronteras y la propia Buenos Aires. En este sentido, este corpus es muy fragmentado y su lectura debe considerar estos límites a su representatividad. Por esta razón complementamos esta reconstrucción en base a documentación sobre las comandancias de fronteras, contenida en el Servicio Histórico del Ejército así como en el Fondo Martín de Gainza en el Archivo General de la Nación.

En este trabajo analizaremos las cartas enviadas por el cacique salinero Calfucurá a diversos representantes del Estado entre 1861 y 1873, vinculadas con las relaciones diplomáticas que mantuvo con el Estado argentino durante este período. Esta correspondencia llegaba a través de comisionados a las comandancias de fronteras –y en algunos casos hasta la capital–

4 Agradecemos a Agustina Restucci y a Guido Cordero por facilitarnos algunas de estas cartas encontradas a partir de su propia búsqueda en archivos.

y contenía el discurso dictado por el cacique a su secretario letrado, discurso que representaba tanto las decisiones colectivas adoptadas en las juntas de caciques como el tono y gestos propios de la individualidad de este líder. En este sentido, intentaremos trascender el carácter individual que adquiere la autoría de estas cartas, para comprender los posibles y múltiples contextos involucrados en estas comunicaciones. Partiendo del objetivo general de buscar la perspectiva indígena sobre las relaciones diplomáticas, intentaremos reconstruir, más allá del discurso de Calfucurá, las formas que de hecho adoptaban las conductas políticas de los salineros, las modalidades adoptadas para la toma y ejecución de las decisiones, así como los acontecimientos que las condicionaron.

La lucha diplomática en las fronteras: una mirada desde Salinas Grandes

Calfucurá había firmado un tratado de paz con el Estado de Buenos Aires en 1861, meses antes de la derrota de la Confederación de Urquiza por parte del ejército de Buenos Aires en la batalla de Pavón, en la que sus lanceros indígenas no participaron (Levaggi, 2000). Este acuerdo diplomático inició una etapa y relaciones pacíficas que durarían formalmente hasta el final de la década, en el marco de las cuales los salineros intensificaron sus antiguos vínculos comerciales con las jurisdicciones de Azul y Bahía Blanca, en el sur bonaerense. En esta nueva etapa diplomática, Calfucurá pasó a recibir un racionamiento sustancialmente menor que el percibido durante el gobierno de Rosas. El tratado asignaba a Calfucurá 2.000 yeguas y “vicios”, pero ya no mensuales sino trimestrales.⁵ Ello debe seguramente haber limitado la

5 Juan Cornell a Juan Andrés Gelly y Obes, 10/11/1863. SHE, Caja 12, doc. 699.

capacidad del cacique salinero para retener a muchos de sus seguidores, y a su vez debe haber favorecido este proceso de separación de sus principales caciques aliados.

La política estatal favoreció en estos primeros años la firma de nuevos tratados, especialmente con aquellos caciques que, desprendiéndose de la tutela de Calfucurá, solicitaron racionamientos por separado. Este desprendimiento político también fue territorial, ya que estos pasaron a asentarse en territorios cercanos a la línea de fronteras, donde ya estaban establecidos otros “indios amigos” de la etapa rosista. Para mediados de la década Cañumil, Guayquil e Ignacio se instalaron en las cercanías de Bahía Blanca, así como Manuel Grande y más tarde Quentrel en la zona de Tapalqué. Este “desgranamiento” era un objetivo claramente perseguido por las autoridades de frontera quienes, como el teniente de Indios Amigos Juan Cornell, estimaban que:

(...) a estos caciques se seguirán otros con iguales demandas que a primera impresión se tendrán en vista los gastos enormes que considerados serán nada en proporción de lo que se gana *entreteniendo la paz mientras se va conquistando la tierra*, que se hace útil formando pueblos y aumentando la riqueza del país. Por eso es que yo juzgo que está en los intereses generales de la Nación y principalmente en los del Gobierno de la provincia de Buenos Aires el admitir la separación e independencia de cada uno de los caciques del dominio de un Jefe principal sea Calfucurá u otro para atraerlos a ser súbditos del Gobierno nacional aunque para ello sea preciso hacer algunos gastos de más de los que se hacen.⁶

6 Carta del teniente a cargo de las Tribus Amigas, Juan Cornell, al ministro de Guerra Juan Andrés Gelly y Obes, 10/11/1863, SHE, caja 12, doc. 699. Cursivas nuestras.

El ingreso a la frontera comprometía a los nuevos indios amigos a una mayor subordinación a los mandos militares de frontera. No obstante, la paridad de fuerzas que se mantiene durante la década permitió que estos caciques conservaran fuertes vínculos con sus parientes y aliados políticos de “tierra adentro”, y que la integración al servicio militar, más flexible y cercana a los manejos clientelistas de los jefes de frontera, guardara ciertas distancias respecto al régimen mantenido con los indios amigos de la etapa rosista.

Este marco de relaciones pacíficas con los salineros fue paralelo, durante esta década, a la inestabilidad que mantuvieron los ranqueles en sus relaciones políticas con las autoridades del Estado. Estos eran el blanco de las operaciones del Gobierno nacional, y sufrieron en estos primeros años serios ataques del coronel de Vedia, enviado por Mitre. Se sumaron durante la década a las “montoneras” que durante la década de 1860 reclutaron entre sus aliados a lanceros ranqueles (Tamagnini y Pérez Zavala, 2010). Aunque Calfucurá se abstuvo de involucrarse en estos conflictos, algunos caciques y capitanejos salineros posiblemente apoyaron muchos de los malones ranqueles a distintos puntos de frontera, incluido el de Buenos Aires. Ello impactó en forma casi permanente en las comunicaciones entre este cacique y las autoridades estatales.

“No tengo cuartel para sujetar tanto ladrón”⁷

Efectivamente, las cartas emitidas por Calfucurá durante estos años revelan las tensiones que atravesaba la gestión cotidiana de las relaciones pacíficas. La sucesión de malones

7 Calfucurá a Rivas, junio de 1863 (II), Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 90-91.

de baja magnitud provocaba las amenazas del Gobierno a Calfucurá, como la que le hace llegar el presidente Mitre:

(...) estando en paz y amistad con usted, no es posible que una parte de sus mismos indios vengan á robarnos, desobedeciendo sus consejos y órdenes. O la paz es como debe ser, castigando usted á los indios que lo desobedecen, ó seamos francamente enemigos, haciéndonos la guerra con lealtad.⁸

En varias de las cartas escritas al presidente Mitre y a los comandantes de frontera, el cacique se queja por las acusaciones e intenta explicar que estos hechos caen por fuera de su responsabilidad:

Estoy tan aburrido en este distrito en que me hallo, porque las mentiras son muchas. Cada vez que mando traer las raciones del Azul, siempre me mandan decir que yo estoy por ir a malón (...) Crea usted que soy hombre de palabra. Todo el mundo lo sabe que yo no me muevo para nada, y aún más, tengo prudencia cuando los míos me dicen que estoy vendido por azúcar y yerba y varias cosas; pero esto no me importa nada a mí (...) no soy loco ni zonzos para deshacer lo que tenemos hecho, y el convenio de nuestras pases. (8/3/1863)⁹

Mi compadre Riba [Ignacio Rivas, comandante de la frontera sur] me escribe de una manera, que me dicen que mis indios roban es sierto amigo no lo escusos, pero albierta que estos indios que roban biben mui distante

8 Mitre a Calfucurá, 10/1/1863. Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, en Pavez Ojeda, 2008, pp. 379-381.

9 Calfucurá a Mitre 8/3/1863. Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 82-85.

de mi y llo hinoro cuando salen arrobar y cuando llo se es cuando anbuelto (...) como cre que llo tenga culpa ni me encuentre cumple en estos robos si llo no tratara de buena fe no le hubiera mandado los nombres de los capitanejos que son los mas ladrones como V me pidió en una de sus cartas. (Abril de 1863)¹⁰

Estos argumentos pueden considerarse más o menos verdaderos, sin embargo revelan líneas de tensión o contradicción entre lo que el líder indígena pretende de sus seguidores en función de continuar los tratados y lo que estos esperan de su líder. Ambas partes no se ven satisfechas, ya que Calfucurá se siente desobedecido, y algunos de sus seguidores lo consideran un “vendido” por las raciones. Esta tensión parece ser resuelta por Calfucurá dando los nombres de quienes no obedecían al tratado. De hecho, denuncia en una de sus cartas al comandante Rivas, al capitanejo Guaiquil, quien unos años después pediría un tratado aparte, en la frontera de Bahía Blanca, argumentando que Calfucurá no le pasaba raciones suficientes.¹¹ Calfucurá rechaza los cargos por las invasiones realizadas por Guaiquil, dado que “esta gente vive muy lejos de mí, y están muy distantes, como ocho días de camino”. Sin embargo, provee la información de que Guaiquil había hecho un acuerdo con el cacique Lucio –indio amigo de Tapalquén, y en aquellos tiempos en muy buenas relaciones con Rivas—¹² para pasar a robar, pagando a cambio hacienda, prendas de plata y caballos: “Esto le aviso para que usted no tenga que decir que yo consiento estos robos, para que

10 Calfucurá a José Llano, abril de 1863. SHE, Caja 11, doc. 414.

11 SHE, Caja 20, 1866, doc. 3626.

12 Remitimos a de Jong (2008, 2012) para las prácticas clientelares del comandante Ignacio Rivas en las fronteras.

usted crea de mi buen proceder y buena fe. Así que yo solo estoy trabajando; ninguno me ayuda en nada” (abril de 1863).¹³

Estos argumentos ocupan gran parte del contenido de las cartas de Calfucurá entre los años 1863 y 1866. Sostiene que él no puede gobernar a todos los indios, que hay muchos “ladrones” que no le hacen caso y a los que no puede contener. La demostración de su lealtad y cumplimiento de la palabra dada para mantener la paz depende, en su argumentación, de mostrar que gran parte de estos indios no forman parte de “su gobierno” o “su gente”:

Le dire que llo soy un cacique que gobierno mis indios bien sabe V que hay otros caciques que llo no tengo dominio en ellos le dire a V que llo no soy de aquí soy chileno en tONSES gobernaba esta mi gente como me daba gana pero aquí hay ranqueleros que gobierna otros caciquis. (Abril de 1863)¹⁴

Estos me están trastornando mis buenas paces que tengo con mis amigos pues son unos hombres que viven tan distantes de mí que cuando quiero conversar mando chasques. Viven por las costas de los ranqueles, que se echa siete días (...) le digo que tengan especial cuidado y vean si agarran algunos, no los dejen vivos. Mátelos, que á mi me es corto el tiempo para arreglar todo por todas partes donde se encuentran varios caciques. No se podrá imaginar lo que yo trabajo; que vivo aburrido ya. (Junio de 1863)¹⁵

13 Calfucurá a Rivas, abril de 1863. Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 87-88.

14 Calfucurá a Llano, abril de 1863. SHE, Caja 11, doc. 414.

15 Calfucurá a Rivas, junio de 1863 (I), Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 88-90.

Estos gestos no eran solo discursivos: una noticia publicada en *La Tribuna* en 1864 anuncia que luego de un malón de caciques salineros en Sauce Grande, Calfucurá había enviado parte de la hacienda robada nuevamente a Bahía Blanca, y que había decidido “arrebatar las familias a los indios que se atrevan a robar en este partido, pues es el solo modo para contener á estos ladrones que no quieren obedecerle”. Se incluye un fragmento de la carta que Calfucurá envía con esta comisión al comandante de Bahía Blanca, en la que expresa su enojo e impotencia por los robos que no logra evitar:

Amigo Llano –le diré que yo ya soy un paisano– Salio Rosas de su mando, agame el favor de no mandarme avisar mas de estos robos pues yo que soy el Cacique principal no ando perturbando los tratados que tengo hecho, yo no se de dónde salen a robar estos diablos, para que a mi no me hechen la culpa. Yo no puedo sujetar esta jente porque unos viven muy lejos y no se cuando salen a robar, siempre estoy mandándoles avisar –no se descuiden con los indios gauchos, tengan cuidado, no se porque se descuidan. (La Tribuna, 17/4/1864)

Estas situaciones de malones en la frontera, en los que intervenía “su propia gente” o “indios gauchos” no sujetos a su cacicato, ponían al cacique en una situación difícil como representante diplomático. Una forma de reparación parece haber sido la de convocar a estos hombres y persuadirlos de devolver la hacienda robada, como le comenta en esta misma carta a Llano: “le diré que yo junté a todos los que habían ido a malón para hacerles devolver la hacienda robada, estos fueron los que á mi pertenecen y les espliqué muy bien en persona mi escribiente y el ayudante lenguaraz poniendo en conocimiento de todos lo que V. me dice”. Otra, la de solicitar a Azul que exija a quienes quisieran comerciar las

fronteras un pase firmado por Calfucurá: “pedí me manden una orden para que no vaya ninguno de mi gente sin pase, así que desde hoy no salgan sin mi firma a negocio para que conozcan mi gente” (4/2/1864, *La Tribuna*, 17/4/1864). Mediante este instrumento “requerido” a los indios por la administración fronteriza, el cacique podía así demostrar quiénes de los muchos que se acercaban a la frontera en su nombre se encontraban realmente bajo su gobierno.

Tres meses después, nuevas situaciones de malón motivaron a Calfucurá a enviar una comisión a entrevistarse con el presidente Mitre, con el objeto de desmarcarse de nuevas acusaciones. En la carta a Mitre sostenía que

(...) á causa de estos robos estoy muy avergonzado en que dirán sus jefes que yo tengo culpa; pues digo á usted por la luz del día, como que yo no tengo culpa, no como lo negro de la uña (...) Bien sabe usted que yo solo no gobierno. Hay muchos caciques que no están á mis órdenes y estos cuando salen á robar, se toman en decir: soy de la gente del General Calfucurá; por eso mando al capitán Creuil y dos hombres más, para que usted converse con él y le dé satisfacción en todo. (06/07/1864)¹⁶

Evidentemente, el negocio de la paz era difícil de garantizar para Calfucurá, quien debía desmarcarse continuamente de aquellos robos a la frontera que sucedían sin su intervención o permiso, pero que podían –y a veces con razón– ser atribuidos a sus indios, haciendo peligrar las relaciones de paz. Es claro por sus cartas que al menos durante estos años este cacique intentará preservar este estado de relaciones, en algunos casos dando aviso de la preparación

16 Calfucurá a Mitre, 6/7/1864, Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 92-94.

de malones ranqueles¹⁷ o acciones de grupos rebeldes y montoneras, esforzándose por acomodar las demandas potenciales de sus aliados araucanos y del este cordillerano al mantenimiento de los acuerdos con el Gobierno.

La presencia de cordilleranos y “chilenos”¹⁸ en Salinas Grandes fue frecuente en esta década. Entre ellos, la de su hermano Reuquecurá, residente en la vertiente oriental de las cordilleras y de otros caciques de diversos puntos de la región, “chilenos, y Picuncho, y Teguelcho y Bonelano [borogano]” como anunciaba en una carta a Rivas en 1863. En aquella ocasión, Calfucurá anunciaba en cartas a los comandantes de Azul y Bahía Blanca la próxima llegada de ochocientos indios desde las cordilleras, con su hermano Reuque y el hijo del cacique Parlacall [Paillacán], aclarando que “biene abisitar-me, no bienen a malón porque esta es mi gente también y saben como bibo como me trato” (abril de 1863).¹⁹

Estas visitas, que podían durar varios meses, creaban la necesidad de disponer de mayores recursos, lo cual intensificaba los cotidianos pedidos de regalos y anticipo de raciones a las fronteras: Calfucurá pedía en esas circunstancias a Rivas: “me haga el favor de mandarme trescientas yeguas de mis raciones, lo mas pronto posible que se pueda despachar, porque estoy aguardando tanta gente y no tengo con qué mantenerla” (abril de 1863).²⁰

Al año siguiente, en julio de 1864, nuevamente anunciaba que había llegado

17 Avisa en junio de 1863 que los ranqueles invadirán el siguiente mes la frontera norte, en el Sauce y Melincué, unidos al ejército federal. Calfucurá a Rivas, junio de 1863 (I), Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 88-90.

18 En las fuentes militares de la época la denominación “indios chilenos” aparece frecuentemente aplicada a grupos cordilleranos de uno y otro lado de los Andes. En el discurso de Calfucurá, los “chilenos” son los caciques y lanceros indígenas de la Araucanía, especialmente los arribanos.

19 Calfucurá a Llano, abril de 1863. SHE, Caja 11, doc. 414.

20 Calfucurá a Rivas, abril de 1863. Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 87-88.

el cacique Reuque, con toda su gente, y vino el cacique Pailacán y el cacique Quelahueque, chilenos; Chezuelcho, Piguncho, Boroganos: de toda la nación vinieron; pero no han venido á hacer mal a nadie: han venido a visitarme (...) Puede decir que vienen a invasión; no crea usted: entrego mi corazón, como que estamos en paz, y éstos tengo que darles de mis pocas raciones que se me pasan (...) soy un hombre que de todas partes vienen caciques á visitarme, y á éstos tengo que darles de mis pocas raciones que á mí me pasan, lo mismo que a todos los indios: no me alcanzan para nada. (Julio de 1864)²¹

Las raciones acordadas con los caciques constituían un recurso siempre limitado con relación al número de quienes podían aspirar a ellas. Por lo tanto no debería vérselas simplemente como un recurso para que los caciques incrementaran su ascendencia o concentraran su autoridad. Por el contrario, su recepción planteaba problemas de distribución, recelo y competencia que se convertían en factores disruptores de las alianzas y del apoyo con que contaban los líderes. Así le explicaba Calfucurá a Mitre:

También digo á usted que á causa de estas raciones que usted nos pasa nos aborrecen a mí y a mi hermano Quentrel. Así salen á robar á escondidas; pero no hay cuidado, porque yo he de arreglar lo mejor que pueda. Doy a usted las gracias por lo que me pasa, aunque no me alcanzan para toda la indiada. (Julio de 1864)²²

21 Calfucurá a Mitre, 6/7/1864, Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 92-94.

22 Calfucurá a Mitre, 6/7/1864, Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 92-94.

A ello se agregaba la falta de cumplimiento en la entrega de raciones, ya sea en cantidad o calidad de los ganados y “vicios” acordados. Son frecuentes en estos años las quejas por el comportamiento de proveedores en las fronteras (como “Don Galván”, en Bahía Blanca) o de los propios comandantes, como Rivas (en Azul):

Como le digo de mi compadre Rivas, otro ladrón de primera clase; él me da de lo que mejor gana le da; no me da lo que tiene ordenado de usted. Las yeguas vienen cuando él ya ha ganado doble con las que usted me pasa. (...) Y el Comandante O. Llanos hace otro tanto peor (...) Le mando avisar para que sepa lo que éstos están haciendo conmigo y con usted. A mí me roban, a usted le roban. (Marzo de 1863)²³

“Yo no quiero guerra con nadie: quiero vivir en paz todo el resto de mi vida”²⁴

Esto era lo que escribía Calfucurá al nuevo comandante de Azul, Benito Machado, en febrero de 1865. Una vez más, esta frase acompañaba las excusas sobre recientes malones realizados a la frontera, y el envío de una comisión con representantes de Calfucurá y su segundo, Quentrel, nuevamente a Buenos Aires, para dar cuenta de la vocación de mantener la promesa de paz de los salineros.

23 Calfucurá a Mitre, 8/3/1863, Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 82-85.

24 Calfucurá a Machado, 21/2/1865, Archivo del General Mitre, Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 95-97.

No obstante el doble discurso atribuido por la historiografía tradicional al cacique salinero²⁵ (Schoo Lastra, 1928; Clifton Goldney, 1963; Yunque, 2008), creemos que el mantenimiento de los tratados de paz era realmente el objeto de los esfuerzos diplomáticos de este cacique, los cuales, dado el carácter consensual de la política indígena, encontraban en estos años el apoyo de gran parte de los seguidores de su parcialidad. Los intereses de abastecimiento y comercio de sus aliados en la Araucanía, sin embargo, implicaban otro desafío a la gestión de Calfucurá como líder de los salineros. Según creemos, la agrupación salinera logró manejar la presencia araucana durante estos primeros años de vigencia del tratado apuntando a evitar grandes malones en la frontera de Buenos Aires, quizás desviándolos a las fronteras de Córdoba y San Luis, en las que la ausencia de tratados entre los ranqueles permitía contar con ellos en las empresas de obtención de ganado. Cuando se trataba de malones a la frontera de Buenos Aires, Calfucurá advertía a las autoridades de frontera, aunque no siempre con suficiente antelación (Barros, 1975 [1872]). Sin embargo, ciertas situaciones de conflicto, que habrían justificado en términos diplomáticos un ataque masivo a las fronteras, fueron reorientadas por Calfucurá hacia la continuidad del negocio pacífico.

A fines de 1865 se produjeron malones indígenas que se hicieron sentir en el oeste y sur de la provincia de Buenos Aires, en los que participaron también caciques salineros, hecho que algunos investigadores han interpretado como rechazo al avance dado por la formación de diez nuevos partidos sobre la provincia de Buenos Aires (Hux, 2004). Si bien Calfucurá había ya prevenido al comandante de Azul sobre estas invasiones, Machado se sintió autorizado para

25 Esta perspectiva puede encontrarse en historiadores como Schoo Lastra (1928), Clifton Goldney (1963) y Yunque (2008).

actuar en represalia, poniendo en prisión a la comisión enviada por Calfucurá para retirar las raciones a principios de enero de 1866. Esta circunstancia dio pie a la primera crisis de las relaciones pacíficas de la década: Calfucurá comunicó que mandaría llamar en su apoyo a indios “chilenos” y de la Cordillera, y que contaría también con fuerzas ranqueles y de los mismos “indios amigos” de Catriel en Azul. Esta decisión de Machado –quien buscaba rehacer los tratados de paz controlando el negocio de la provisión de raciones– conllevaba ciertos riesgos en un contexto marcado por la falta de personal militar en las fronteras, destinado a la guerra contra el Paraguay. Los partes militares transmiten poco tiempo después la noticia de un malón en las cercanías de Tres Arroyos y rumores sobre la reunión en Salinas Grandes de tres mil indios cordilleranos y “chilenos”. Una carta de Calfucurá al gobernador de Buenos Aires, publicada en *La Tribuna*, confirma el número de 3.500 hombres, en una fuerza integrada por lanceros de Reuquecurá y por indios “chilenos”, uno de cuyos caciques, según Calfucurá, había firmado un tratado con el presidente de Chile, Joaquín Pérez, ese mismo año.²⁶

Este manejo desacertado de la diplomacia llevó a sustituir a Machado por Álvaro Barros, quien publicaría posteriormente un relato de estas circunstancias.²⁷ El comandante Barros intentó reorientar el conflicto hacia una solución diplomática, pidiendo ayuda al cacique Catriel para proponer a Calfucurá un nuevo acuerdo de paz. Este aceptó bajo la condición de que fuera ofrecido otro tratado de paz a su hermano y aliado Reuquecurá.²⁸ Esta solución

26 Calfucurá a Alsina, 6/8/1866, en *La Tribuna* 7/9/1866.

27 Este conflicto es relatado extensamente por Álvaro Barros (1975 [1872]), quien acusa a Machado de corrupción en el manejo de raciones y lo sucede en la Comandancia de Azul.

28 Este proceso puede seguirse en la documentación del SHE, caja 20, n° 3588 y 893, y en las cartas de Calfucurá y Reuquecurá a Alsina publicadas en *La Tribuna* el 7/9/1866.

diplomática iniciaría así la incorporación al negocio pacífico de un aliado central de los salineros, quien continuaría por varios años más en tratados con el Estado argentino, a través de Carmen de Patagones, junto a muchos de los caciques pehuenches de la cordillera (de Jong, 2011).

A fines de ese año, y ante una nueva invasión realizada por sus capitanejos Ebuñam y Lincohan, “que son los que imbaden i me ponen mal i me asen perder mi fama”, Calfucurá comunicaba a Barros que mandaría a un hijo suyo, Bicente Millacurá, a vivir al Azul, “para qe estos pícaros capitanejos se dejen del imbadir y me tengan mas rrespeto”.²⁹ Otra carta de Calfucurá publicada en *La Tribuna* confirma la instalación de Vicente Millacurá con ocho soldados “para que ofresca en caso va invasión para que al pronto monten a caballo y estos vengan de vaqueanos”.³⁰ También alerta sobre noticias recibidas sobre Felipe y Juan Saá, quienes enviaban a las tolderías comisiones para reclutar indios para invadir la frontera de Buenos Aires, desde Tres Arroyos hasta el norte. Explica que él avisa a tiempo y que no está en la preparación de este malón, en cuyo caso no mandaría a su hijo a la frontera.³¹

En este sentido, incrementar el contacto con los espacios de frontera parecía estar en el horizonte de expectativas del cacique salinero, como cuando solicita a Barros que permita a los caciques amigos Juan Catriel, Manuel Grande y Manuel Reilef mandar comisionados a reunirse en Salinas Grandes.³² Algunos caciques amigos, sin embargo, no se hallaban en buenas relaciones con los salineros, pese a los intentos de Calfucurá: este se refiere a que “los

29 Calfucurá a Barros, 7/12/1866, en *La Tribuna* 18/1/1867.

30 Calfucurá a Barros, 25/2/1867, en *La Tribuna*, 4/3/1867.

31 Calfucurá a Barros, 25/2/1867, en *La Tribuna* 4/3/1867. En una carta posterior avisa que la gente de los hermanos Saá ha tomado contacto con los ranqueles (28/2/1867, en *La Tribuna* 10/3/1867).

32 Calfucurá a Barros 7/12/1866, en *La Tribuna*, 18/1/1867.

que están en contraria mía son Chipitrur, Calfuquir i otros Capitanejos”.³³ Asimismo sus cartas dan pistas de sus reiterados intentos de contactar a Coliqueo, su antiguo aliado en la Confederación Indígena, aunque sin demasiado éxito.

“Si se retiran de Choele Choel no habrá nada y estaremos bien”³⁴

Hacia el fin de la presidencia de Mitre, y en los tramos finales de la Guerra del Paraguay, cambian las características de las relaciones políticas y diplomáticas de los salineros con el Estado argentino. En ello influirían tanto las acciones legislativas y militares orientadas a dar los primeros pasos en la ocupación de los territorios de Pampa y Patagonia, como la presión sobre sus aliados araucanos, lo que provocaría el inicio de las operaciones de extensión de la línea militar hacia el sur del río Bío Bío. En los años siguientes, otros factores, de orden más local y vinculados a la competencia faccional, presentarán nuevos obstáculos a los esfuerzos diplomáticos de los salineros destinados a la firma de un nuevo tratado de paz.

Poco antes de ser sucedido en su cargo por Sarmiento, el presidente Mitre envía una expedición militar a la isla de Choele Choel, punto estratégico para la comunicación entre las Pampas y la Araucanía. Álvaro Barros publicó una carta que Calfucurá le enviara en septiembre de 1868, en la que exigía el retiro de las tropas del ejército de la isla, anunciando que había mandado llamar a las fuerzas de Reuquecurá en su apoyo, aclarando que “si se retiran de Choele Choel no habrá nada y estaremos bien, pero espero usted

33 Calfucurá a Alsina, 6/8/1866, en *La Tribuna*, 7/9/1866.

34 Calfucurá a Barros, 17/9/1868, en Barros, 1975, pp. 79-80.

me conteste y me diga de asuntos de los señores ricos y jefes y del señor gobierno”.³⁵

Paralelamente, el Estado chileno había comenzado en 1866 una política de avance sobre la Araucanía a partir de la construcción de una nueva línea de ocupación sobre el río Malleco, desde la que se desplegó una serie de expediciones punitivas sobre las tierras de los arribanos. Estos asumieron la resistencia, consiguiendo el apoyo de grupos históricamente enfrentados, como los abajinos, y solicitando guerreros a sus aliados pampeanos. Desde 1868 hasta 1871 se produjeron numerosos enfrentamientos, que en 1869 llegan al carácter de guerra de exterminio y provocan numerosos desplazamientos de población indígena hacia el oriente cordillerano, presencia que fue registrada tanto en la jurisdicción de Patagones como entre los salineros y los ranqueles (Bengoa, 1996; de Jong, 2011).

Esta migración compuesta sobre todo por las familias y haciendas de los lanceros que enfrentaban al ejército chileno debe haber ejercido seguramente una mayor presión sobre las poblaciones pampeanas que las recibían, sobre todo en términos de subsistencia y abastecimiento en ganados aunque, paradójicamente, fueron grupos no involucrados en la guerra de fronteras –como los boroganos– los que destinaron sus guerreros a las empresas maloneras en este período (Bengoa, 1996). Asimismo, distintas referencias dispersas en fuentes indican que durante estos años grupos de aliados pampeanos cruzaron la cordillera respondiendo al pedido de apoyo militar de los arribanos, aunque no sabemos en qué cantidad y desde cuáles parcialidades. En todo caso, en otra carta al comandante Barros, dictada a su sobrino Bernardo Namuncurá, anuncia que los caciques Qui-lapán, Calfú Coi, Mari-hual y Calfuén están triunfando en

35 Calfucurá a Barros, 17/9/1868, en Barros, 1975, pp. 79-80.

la guerra que allí tienen con los “cristianos”, y que Quilapán “quiere venir a pelear en esta parte de la Argentina y quiere venir a colocarse entre los ranqueles con 3 mil lanzas”,³⁶ amenaza que no llegó a concretarse dado que Sarmiento, una vez en el cargo de presidente de la nación retiró prontamente las fuerzas de la isla.

A su vez, desde la frontera de Buenos Aires también se producían novedades. El proyecto de avance de fronteras contemplado en la Ley sancionada en 1867 comenzaba a tomar forma en nuevas medidas, que se aceleraron a partir de vislumbrarse el fin de la Guerra del Paraguay. En 1869 el Gobierno de Sarmiento dispuso el avance de toda la línea de frontera sur, lo que significó el traslado de la frontera de Córdoba al río Quinto y quitar a los indígenas territorios con aguadas estratégicas como puntos de apoyo para sus invasiones en la frontera de Buenos Aires.³⁷ Y en 1870, al finalizar la guerra, el gobierno retomó los planes de ocupación del “desierto”: desde el Ministerio de Guerra se encomendó al jefe militar de Azul la preparación de una expedición punitiva sobre Salinas Grandes y al contraalmirante Martín Guerrico un nuevo intento de ocupación de Choele Choel.

Por otra parte, la política de tratados de paz comenzaba a mostrar sus facetas más selectivas: en 1872 se renovaron los tratados de paz con Sayhueque y Reuquecurá y nuevos caciques “manzaneros” y pehuenches se incorporaron bajo tratados en acuerdos de racionamiento a través de Carmen de Patagones (de Jong, 2011). Desde las fronteras de Córdoba se intensificó la presión diplomático-militar sobre los ranqueles y, luego de algunos ataques a las tolderías indígenas, se lograron encauzar las negociaciones de paz con los ranqueles en octubre de 1872.

36 Bernardo Namuncurá a Barros, abril de 1869, en Barros, 1975, pp. 80-81.

37 Informe del coronel de ingenieros Juan Czetzy al ministro de Guerra Martín de Gainza, SHE, caja 31, 18^a 5620.

Todos ellos mantendrán un vínculo estable de racionamiento hasta las vísperas de las campañas militares. Pero, paralela y significativamente, se restaron recursos a los salineros. Al menos desde 1869 dejó de cumplirse con la entrega trimestral a Calfucurá de las raciones convenida.³⁸

En este contexto, una serie de eventos de represión a los indios amigos de la frontera sur terminaron por deteriorar las relaciones pacíficas con los salineros. En estos años, la situación de los indios amigos, representados por distintos asentamientos a lo largo de la frontera, se orientaría hacia una mayor subordinación y militarización de estos contingentes a los mandos militares, conduciendo a la represión de los grupos que oponían resistencia. A principios de 1870, el comandante de Bahía Blanca atacó al cacique salinero Cañumil, instalado allí como indio amigo. Calfucurá anunció represalias por la muerte de setenta lanceros y la prisión del cacique, exigiendo el reemplazo del comandante que había encabezado la represión (Rojas Lagarde, 1995). Y efectivamente estos malones salineros, apoyados por araucanos, tuvieron lugar en Tres Arroyos y en Bahía Blanca. A fines de ese mismo año, no obstante, Calfucurá se comunicó estableciendo su voluntad de retornar a los tratados de paz:

Señor, mi sublevación ha sido por las tantas picardías que ha hecho el jefe de Bahía Blanca. Doy a saber que recién ahora estamos deseando los buenos arreglos. Por eso envío a la comisión. No tengo queja de usted, ni usted de mí. Por eso busco la amistad. Vivimos en un campo en que podemos vivir.³⁹

38 Desde la asunción de Sarmiento, las raciones asignadas a Calfucurá solo se habían entregado una vez al año, en vez de las cuatro entregas comprometidas en los tratados. El dato surge de una carta de Calfucurá al ministro de guerra Martín de Gainza, 22/7/1872. AGN, Legajo 42, folio 6.186.

39 Carta de Calfucurá al comandante de Elía, 18/8/1870. Archivo Estado mayor del Ejército, n° 6054, en Hux, 2004, p. 158.

Con esta disposición a renovar tratados Calfucurá aceptaba implícitamente los avances realizados en la frontera a fines de 1869. Aunque estas gestiones de paz prosiguieron con el coronel Murga por Bahía Blanca,⁴⁰ pronto otro acontecimiento volvería a interrumpir las relaciones pacíficas. En mayo de 1871, las fuerzas militares de Azul, con el apoyo de indios catrieleros, atacaron a los caciques de Tapalqué, acusados de insubordinación al cacique amigo Catriel.⁴¹ Calfucurá realizó una convocatoria para hacer un malón en represalia. Pero intentó, paralelamente, mantener contactos con la frontera: mandó comisiones al oeste y a Azul para pedir adelanto de raciones, en espera de que se concretaran los tratados de paz (Hux, 2004).

El célebre malón indígena sobre el sector oeste de la frontera en febrero de 1872, que culminó en la batalla de San Carlos –considerada una derrota social y política para Calfucurá (Pérez Zavala, 2007)– obedeció seguramente a varios factores. La represión a los indios amigos y la dilación en las negociaciones de paz, que en definitiva significaban la escasez de haciendas y otros productos en la subsistencia salinera, sumaron motivos a la presencia de guerreros araucanos, ligada probablemente a la suspensión de las hostilidades con el ejército chileno hacia fines de 1871 (Bengoa, 1985). Las fuerzas confederadas por Calfucurá conformaban, según las fuentes, 3.500 lanceros –6.000 según una carta del cacique salinero–, entre los que se encontraban indios “chilenos”, ranqueles, cordilleranos de Reuquecurá, salineros y patagones (Hux, 2004: 168).

40 SHE, 9/03/1871, en Hux, 2004, p. 164.

41 Muchos de los tapalqueneros huyeron hacia Salinas Grandes, otros fueron apresados en la frontera oeste y enviados prisioneros a Martín García. Este hecho remite a un proceso de división y oposición de grupos de indios amigos catrieleros y tapalqueneros fomentado por los manejos clientelares de los jefes de frontera como Rivas y De Elía. Hemos analizado este proceso en de Jong (2012), pero remitimos a Hux (1993) para un relato pormenorizado de estas circunstancias.

La batalla de San Carlos tuvo en la época un doble registro: pasó a la historia por constituir un contraste militar para Calfucurá y sus confederados, logrado además gracias a la participación de indios amigos entre las fuerzas del ejército (Hux, 2004). Sin embargo, la prensa opositora destacó el poder de destrucción que conservaban los indígenas, que habían permanecido por tres días arreando ganado varias leguas al interior de las fronteras (Poggi, 1978). Presionado por la opinión pública y por la derrota infringida a los indígenas, el ministro de guerra Martín de Gainza encomendó al jefe de la Frontera Sur, Ignacio Rivas, la preparación inmediata de una expedición militar a Salinas Grandes, destinada a ocupar definitivamente los territorios salineros. Pero Rivas, perteneciente al “mitrismo”, no estaba dispuesto a concretar más victorias en la frontera que pudieran ser capitalizadas por el gobierno de Sarmiento en pleno proceso electoral.

Factores propios de la competencia faccional entre autonomistas y nacionalistas⁴² intervendrán así en la política de fronteras, marcando el ritmo al desarrollo de las relaciones diplomáticas con los salineros. El seguimiento de la correspondencia entre Rivas y el ministro Gainza revela la estrategia del comandante, orientada a distender la definición militar sobre los salineros hasta 1874 –año de elecciones presidenciales–, alegando primero dificultades climáticas y técnicas, y finalmente persuadiendo al ministro de renovar a través del comandante de Bahía Blanca, Julián Murga, el

42 Los años que van de 1872 a 1874 serán los últimos de la presidencia de Sarmiento, con el posterior retorno de Mitre a la presidencia que alimentó las expectativas de los liberales o “mitristas”. Muchos de sus representantes políticos en las fronteras eran militares que, como Benito Machado, Julián Murga e Ignacio Rivas, habían logrado permanecer en sus puestos de comandancia en la sección sur de la frontera. Estos serán escenarios privilegiados del desarrollo de la “revolución mitrista” de septiembre de 1874, que será liderada por jefes militares como Rivas y contará con la participación de los indios amigos de Catriel entre sus fuerzas.

diálogo diplomático con Calfucurá, a la espera de la ocasión propicia para invadirlo (Barbutto y de Jong, 2012).

“Nosotros que somos dueños de esta América, no es justo que nos dejen sin campo”⁴³

Reanudar el diálogo diplomático era a su vez el objetivo de los salineros. Calfucurá envió de inmediato comisiones a Bahía Blanca y a Azul con cartas al ministro de Guerra, ofreciendo pactar nuevamente la paz, aunque bajo la condición de que fueran cumplidos los turnos de entrega de raciones y que los intereses de sus indios fueran respetados en los intercambios comerciales en la frontera. Calfucurá no recibió una respuesta contundente, y antes de terminar el año se produjeron más malones sobre la frontera norte y oeste (Poggi, 1978). Calfucurá argumentó que los responsables eran capitanejos que no le obedecían e insistió con el envío de nuevas comisiones a Bahía Blanca, Azul y al Fuerte General Paz con propuestas para negociar la paz. Una carta escrita a Gainza en julio de 1872, cuando este se hallaba en Azul preparando la expedición a Salinas Grandes, es elocuente acerca del horizonte de expectativas bajo las que se conducía la negociación salinera. En ella se refiere al gran malón de 1872, sosteniendo:

Excelentísimo Señor, mi tra[s]lado fue malo por lo que sus Jefes de Frontera me fallaron; que culpa tiene las Comisiones que sufren el castigo tan en vano i mis de mas indios comerciantes que sufren el castigo envano (...) si es por mis Raciones ase cuatro años que me an privado, solo se me da unaves al año desde esa ves i mis comisiones

43 Calfucurá a Gainza, 30/1/1873, AGN, AMHN, Leg. 43, Nº 6.517.

son detenida alla seisochos meses i todo lo que pido nada seme da solo rresibo insultos en todas mis pedidas

Pide al ministro que “le encargue a sus Jefes que marchen conmigo conforme a su orden” e insiste en solicitar raciones de mil animales para su hijo Namuncurá y de dos mil para él, que sean entregadas en Bahía Blanca “esto es para aser contentos a todos mis indios, i entonces tendre el derecho de castigar severamente amis indios, i asi oy espero me mande un Borrador con su firma paraqe no me anden con engaños”.⁴⁴ Sin embargo también desconfiaba de este punto, ya que en otra carta a las autoridades de Bahía Blanca anunciaba que

(...) se me es muy admirable del tratado falso, lo que quieren hacer conmigo, porque ya se todas las intenciones de mis buenos amigos y en el trabajo mi compadre Murga. Uds. Lo quieren traicionar a Calfucurá (...) el Coronel Murga se va para Patagones, éste se va a agarrarme el camino, en fin ya están en su trabajo y como que yo estoy sobre mi caballo y también van a llegar mis indios por los caminos de Chile.⁴⁵

No sabemos con certeza a qué “tratado falso” se refiere Calfucurá, pero seguramente se vinculaba a los preparativos que desde Azul y Bahía Blanca se realizaban en pos de una futura expedición punitiva a Salinas Grandes. No obstante, las sucesivas comisiones indígenas a Julián Murga en Bahía Blanca, evidencian su enojo por la demora de las negociaciones y por no recibir lo solicitado por las cautivas que ha enviado a la frontera:

44 Juan Calfucurá a Martín de Gainza, 22/7/1872. AGN, Sala VII, AMHN, legajo 42, f. 6.186.

45 Juan Calfucurá a Felipe Caronti, 27/6/1872. Museo Sarmiento, Sección Conquista del Desierto.

(...) tengo muchos cuentos recibidos en contra de Usted que me han dicho que Usted esta recibiendo mucho dinero por las Cautivas que le ha entregado y hasta caballos [parejeros], que esto le da los dueños de las familias y esto me parece que yo no mas sere el que trabajo de balde como que Usted y el Mayor Carontis mi ha hecho volver con las manos cruzadas a mis Comisiones.⁴⁶

Por entonces, Rivas convence a Gainza de postergar los planes de avance comunicándole que se encuentra en proceso de negociar con Calfucurá la instalación de una fuerza militar de cien soldados en los campos de Carhué –tierras donde los salineros mantenían sus haciendas– y una escolta de cien indios en Salinas Grandes.⁴⁷ La disparidad entre los logros diplomáticos que Rivas comunicaba al ministro Gainza y el contenido de las cartas de Calfucurá nos han llevado a sostener que el comandante de Azul realizó una verdadera manipulación de la información a través de los canales oficiales, con el fin de dilatar el paso militar requerido por el ministro de Sarmiento (Barbutto y de Jong, 2012). No tenemos constancia, hasta el momento sobre si este planteo llegó a Calfucurá ni si fue aceptado, pero sí que este cacique rechazaba, en los primeros meses de 1873, cualquier propuesta que tuviera que ver con el adelanto de fortines o la ocupación de los campos de Carhué:

(...) Es mejor que vivamos como hermanos de una misma tierra. Pido a Usía que lo piense lo mismo, que Usía nada saca si nos hacen la guerra. Exmo. Señor, tocante a la población de la que dicen es por sus órdenes: en eso pido que se resuelvan. Nosotros que somos dueños de

46 Juan Calfucurá a Julián Murga, octubre de 1872. AGN, Sala VII, AMHN, legajo 43, f. 6.335.

47 Martín de Gainza a Ignacio Rivas, 7/11/1872. AGN, AMHN, leg. 43, N° 6356.

esta América, no es justo que nos dejen sin campo. Pero espero que Usía se olvide de Cargüé, se es que han dado órdenes. Y si lo han dado, es mejor, así no me extendo más.⁴⁸

Al iniciarse 1873, Calfucurá envió a su hijo Namuncurá a Buenos Aires, a entrevistarse con el presidente y con el arzobispo Federico Aneiros, tratando de ampliar el arco de sus aliados en el Gobierno.⁴⁹ En carta al ministro Gainza, el cacique sostenía que la comisión iba “en reclamo de nuestra Rasion de animales i cosas de Bisios ide papel de tratado que espero me lo mandara para yo ver el número de animales que se me pasa”. Se quejaba además que como “adelanto de raciones”,

(...) oy me saben dar de ración todo lo pior si es en los animales medan todo chicaje y que lo mas qedan en el camino asi es que no me sabe alcanza ni a sien indios i que por este es el motivo que mis indios roban de la misma necesidad i me asen comprometer.

Hacia 1873, el Gobierno daba señales equívocas a los salineros: por un lado prometía tratados y adelantaba raciones, pero las noticias que circulaban indicaban que los preparativos para una acción militar en Salinas Grandes y el interés en ocupar los territorios indígenas seguían vigente. Desde otras jurisdicciones de frontera se emprendían expediciones punitivas, como la de Arredondo sobre los ranqueles o la de Lagos sobre los toldos de Pincén. En este contexto, una nueva visita de los aliados arribanos podía responder

48 Calfucurá a Gainza, 30/1/1873, AGN, AMHN, Leg. 43 N° 6517.

49 En la misma visita, Namuncurá toma un primer contacto con el arzobispo Federico Aneiros, quien comenzaba a interesarse por la evangelización de los indios de las pampas (Hux, 2004).

a los intereses araucanos en el ganado y el comercio en las Pampas, pero también, como indicaba el rumor, a la convocatoria de Calfucurá a un parlamento en Salinas Grandes, con miras a unir fuerzas para gestionar la paz o bien la guerra.⁵⁰ La muerte de Calfucurá, el 3 de junio de 1873, ocurrió mientras 20 caciques, 20 caciquillos y 140 capitanejos deliberaban las condiciones que formarían las bases de un nuevo tratado a proponer al Gobierno nacional. Un triunvirato de caciques fue elegido entonces para suceder a Calfucurá –sus dos hijos Manuel Namuncurá, Alvarito Reumay y su sobrino Bernardo Namuncurá–. En sus manos quedaría la gestión de las relaciones diplomáticas de los salineros en los que fueron sus últimos años de independencia política. Una etapa que guarda fuertes vínculos con la aquí reconstruida y que dejamos para futuros abordajes.

Palabras finales

A lo largo del trabajo nos propusimos reconstruir la estrategia diplomática de los salineros a través de la lectura y contextualización de las misivas que Calfucurá elaboró en el desarrollo de las negociaciones diplomáticas entre 1861 –en que retoma las relaciones pacíficas con el Estado de Buenos Aires, prolongadas luego con el Estado argentino unificado– y 1873 –año de su muerte–. La intención ha sido reconstruir las condiciones históricas y el horizonte de acción que los salineros y el cacique Calfucurá en particular dispusieron

50 Según datos de Manuel Bunster, cónsul argentino en Angol, el cacique cordillerano Reuquecurá había concertado con los arribanos Quilapán y Quilahueque que pasaran la cordillera “con el objeto de dar un asalto a los pueblos fronterizos argentinos ‘Azul’ y ‘Guardia Blanca’”. El motivo que exponía Reuquecurá “es que el gobierno argentino ha minorado el sueldo que tenía asignado a Calfucurá cuyo sueldo, dice, se le asignó al tiempo que el Gobierno se apoderó de los dos puntos mencionados”. SHE, 7 de marzo de 1873, Caja 36, doc. 21-6559.

en las prácticas diplomáticas con distintos agentes del Estado argentino. Las dificultades metodológicas son varias: al carácter fragmentado del registro documental sobre Calfucurá se agrega la percepción de silencios, omisiones o distorsiones importantes en los documentos oficiales que informaban sobre la evolución de las relaciones fronterizas.

La reconstrucción de este proceso de acciones diplomáticas de los salineros con las autoridades del Gobierno argentino condujo a involucrar al menos dos contextos: uno es el de las relaciones de las poblaciones de Salinas Grandes con otros grupos de la Araucanía; el otro, el de las luchas faccionales que atravesaban el control del Estado y que durante el período hacían de la gestión del conflicto fronterizo uno de sus escenarios. En este sentido la historia de las fronteras se presenta como la intersección de varios espacios de relaciones que solo se pueden entender desde una dinámica regional.

Las cartas de Calfucurá muestran que las alianzas con los arribanos y los cordilleranos de Reuquecurá se mantuvieron, con mayor intensidad que con otros sectores indígenas de la región –como los ranqueles o los huilliches de Sayhueque, por ejemplo–, respondiendo en este período específico no solo a los intereses económicos que estas canalizaban sino también a las presiones que el avance territorial de los estados ejercían en la Araucanía y en las Pampas. Nuevos interrogantes surgen en torno al carácter de estas relaciones y sobre el impacto que el ingreso de los salineros al negocio pacífico pudo tener sobre las mismas. En este sentido, debería profundizarse sobre el margen que los salineros y el cacique Calfucurá tenían para impedir o desviar malones araucanos a la frontera, como parecen haberlo logrado en muchos casos.

Respecto de la política estatal en las fronteras, advertimos que esta pudo presentar una apariencia equívoca e incoherente ante los indígenas, en tanto el negocio pacífico fue

concebido como un recurso momentáneo para distender las amenazas de ataques a las fronteras, pero no como un proyecto de incorporación y subordinación de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional a largo plazo. La sociedad indígena se involucró en las negociaciones diplomáticas desde su propia lógica política y desde los sentidos históricos que daba a la presencia de los “cristianos” en estos territorios. Las raciones entendidas como “el pago por las tierras ocupadas” –“nosotros somos dueños de esta América”, sostenía Calfucurá– parecen haber conformado un significado general a los tratos diplomáticos, que desde la perspectiva indígena, tal como sostienen Foerster y Vezub (2011), eran concebidos como un “pacto de gobernabilidad” de una parte respecto a un todo compuesto de segmentos.

Este pacto, para cuyo cumplimiento trabajaba Calfucurá, lo obligaba a anunciar los preparativos de malón de indios de otras parcialidades y a evitar que sus propios seguidores –y sus aliados araucanos– se involucraran en los mismos. En otras palabras, el cacique ponía el “nombre propio” (el prestigio y la trayectoria que lo habían convertido en legítimo representante de la voluntad de los suyos) a funcionar como “institución”, es decir, debía garantizar ante el Estado la reproducción de ese lazo y del efecto resultante, la “obediencia” de sus seguidores. Era esta una tarea dificultosa y permanente, contra la que parecen haber conspirado tanto la falta de cumplimiento en la entrega de raciones en las fronteras como el propio carácter segmental de la política indígena, que dotaba a los capitanejos y mocetones de una libertad de acción que no podía ser coartada coercitivamente por el líder (Bechis, 2008).

En este sentido, el seguimiento del discurso de Calfucurá a lo largo de más de una década obliga a mantener, entre muchas otras, la precaución de no caer en lo que podríamos llamar la “ilusión del *poder*” del cacique. Si bien Calfucurá

era el articulador entre los suyos y los representantes del Estado y las decisiones políticas de la agrupación eran comunicadas a través suyo y de sus cartas, ello no implicaba que la decisión y la deliberación estuvieran en sus manos. Esto obliga a realizar otras lecturas de su correspondencia, que pasen por alto los rasgos más individuales y descubran los rasgos de segmentalidad política que limitaban y condicionaban la acción política del cacique. Aunque dotado de una gran autoridad e influencia, manifestaba que sin razones no podía comprometer a sus capitanejos a no invadir.

Vista en conjunto, la parcialidad salinera no tuvo un comportamiento político unificado: algunos caciques y capitanejos actuaban por su cuenta, participaban en malones con grupos ranqueles o araucanos, y se incorporaban o independizaban con cierta fluctuación del Gobierno salinero. Este aspecto puede confirmarse a partir de otras fuentes orales y escritas, que nos ofrecen datos sobre la flexibilidad con la que algunas familias solas, o siguiendo a un cacique, se pasaban al mando de otro cacique o se trasladaban como indios amigos en la frontera.⁵¹

A pesar de sus esfuerzos por dar continuidad al negocio pacífico, Calfucurá debió, como líder, ponerse a la cabeza de la decisión de rechazar las medidas de ocupación de nuevos territorios tomadas por el Gobierno de Sarmiento. Sin embargo, el retorno de este cacique a los intentos de retomar las relaciones diplomáticas nos habla no solo de la persistencia de los tratados de paz como objetivo final de la relación con los “cristianos” desde la perspectiva indígena, sino de las profundas necesidades económicas que eran satisfechas a través del vínculo con los gobiernos y sociedades

51 Numerosos documentos de comandancias de frontera ofrecen este tipo de datos que, por otra parte, integran los testimonios indígenas recopilados por Lehmann Nitsche a principios de siglo XX. Remitimos para ello al reciente libro de Malvestitti (2012).

de frontera, de la que estos grupos, aun los que oponían mayor resistencia al avance territorial, se habían hecho dependientes.

Bibliografía

- Avendaño, Santiago (2000). *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Meinrado Hux, P. (recop.). Buenos Aires, El Elefante Blanco.
- Barbuto, Lorena, de Jong, Ingrid (2012). "De la defensa de las fronteras al conflicto faccional: preparando la revolución mitrista en el sur de Buenos Aires (1872-1874)". En *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos*, vol. V. En prensa.
- Barros, Álvaro (1975 [1872]). *Fronteras y territorios federales de las pampas del sur*. Buenos Aires, Hachette.
- Bechis, Martha (2008 [1989]). "Valor y validez de documentos generados o refrendados por los aborígenes soberanos de las pampas y norpatagonia", cap. 5. En *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid, CSIC.
- Bengoa, José (1996). *Historia del pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Boccara, Guillaume (2005). "Historia, estructura y poder. Repensando las fronteras americanas desde la obra de Nathan Wachtel". En *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 13, 21-52.
- Clifton Goldney, Adalberto (1963). *El cacique Namuncurá. El último soberano de la pampa*. Buenos Aires, Huemul.
- De Jong, Ingrid (2009). "Armado y desarmado de una confederación: el liderazgo de Calfucurá durante el período de la organización nacional". En *Quinto Sol*, nº 13, 11-45.
- . (2011). "Las alianzas políticas indígenas en el período de organización nacional: una visión desde la política de Tratados de Paz (Argentina 1852-1880)". En Quijada, M. (ed.), *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas Políticos en la Frontera. Río de la Plata, siglos XVIII-XX*. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, 81-146.

- (2012). "Facciones políticas y étnicas en la frontera: los indios amigos del Azul en la Revolución Mitrista de 1874." Dossier "Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX". En Celestino de Almeida, M., Ortelli, S. (coords.), *Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates 2012*. En línea: <<http://nuevomundo.revues.org/62496>>
- De Jong, Ingrid, Ratto, Silvia (2008). "La construcción de redes políticas indígenas en el área arauco-pampeana: la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870)". En *Intersecciones en Antropología* 9, 241-260.
- Durán, Juan Guillermo (2006a). *Namuncurá y Zeballos. El archivo de Salinas Grandes*. Buenos Aires, Bouquet.
- (2006b). *Frontera, indios, soldados y cautivos. Historias guardadas en el archivo del cacique Manuel Namuncurá (1870-1880)*. Buenos Aires, Bouquet.
- Foerster, Rolf, Vezub, Julio (2011). "Malón, ración y nación en las Pampas: el factor Juan Manuel de Rosas (1820-1889)". En *Historia*, nº 44, 259-286.
- Fried, Morton (1967). *The Evolution of Political Society*. Londres, Random House.
- Guevara, Tomás (1913). *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de Chile, Imprenta, Litografía i Encuadernación Barcelona.
- Hux, Meinrado (1993). *Caciques Puelches Pampas y Serranos*. Buenos Aires, Marymar.
- (2004). *Caciques Huilliches y Salineros*. Buenos Aires, El Elefante Blanco.
- Levaggi, Abelardo (2000). *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglo XVI-XIX)*. Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.
- Lázaro Ávila, Carlos (1998). "Parlamentos de Paz en la Araucanía y las Pampas: una visión comparativa (1604-1820)". En *Memoria Americana* 7, 29-60.
- León Solís, León (1981). "Alianzas militares entre los indios amigos de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1820". En *Nueva Historia* 1, 1, 2-49.
- Malvestitti, Marisa (2012). *Mongeluchi Zungu. Los textos araucanos documentados por Roberto Lehmann-Nitsche*. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

- Middleton, John (1958). *Tribes without Rulers. Studies in African Segmentary Systems*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Nacuzzi, Lidia (2011). "Los cacicazgos del siglo XVIII en ámbitos de frontera de Pampa-Patagonia y el Chaco". En Quijada, M. (ed.), *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas Políticos en la Frontera. Río de la Plata, siglos XVIII-XX*, pp. 23-77. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.
- Oszlak, Oscar (2004). *La formación del Estado argentino. Orden, progreso y organización nacional*. Buenos Aires, Ariel.
- Pavez Ojeda, Jorge (comp.) (2008). *Cartas Mapuche, siglo XIX*. Santiago de Chile, Ocho Libros-Colibris.
- Pérez Zavala, Graciana (2007). "Relaciones interétnicas asimétricas: consideraciones sobre el proceso de arrinconamiento territorial y político de los ranqueles durante la segunda mitad del siglo XIX". En Rocchietti, A., Tamagnini, A. (comps.), *Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Palermo, Miguel Ángel (1999). "Mapuches, pampas y mercados coloniales". En CD-Rom: *Especial de Etnohistoria*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pinto Rodríguez, Jorge (1996). "Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas, 1550-1900". En Pinto Rodríguez, J. (ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*, pp. 11-46. Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Poggi, Rinaldo (1978). "Derrotado pero no vencido. Calfucurá después de San Carlos". En *Nuestra Historia* 21, 134-157.
- Ratto, Silvia (2003). "Cuando las fronteras se diluyen. Las formas de interrelación blanco-indias en el sur bonaerense". En Mandrini, R., Paz, C. (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*, pp. 199-232. Neuquén, Instituto de Estudios Histórico Sociales, C.E.Hi.R, Universidad Nacional del Sur.
- Rojas Lagarde, Jorge (1995). *El malón a Tres Arroyos en 1870*. Buenos Aires, Faro.

- Roulet, Florencia (2004). "Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre españoles e indígenas". En *Revista de Indias*, vol. LXIV, n° 231, 313-348.
- Schoo Lastra, Dionisio (1928). *El indio del desierto. 1535-1879*. Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones.
- Tamagnini, Marcela (2011). *Cartas de frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Tamagnini, Marcela, Pérez Zavala, Graciana (2010). *El fondo de la tierra. Destinos errantes en la frontera sur*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Vezub, Julio (2009). *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en la Patagonia Septentrional (1860-1881)*. Buenos Aires, Prometeo.
- Villar, Daniel, Jiménez, Juan Francisco (2011). "Amigos, Hermanos y Parientes. Líderes y Liderados en la Pampa Centro Oriental (1820-1840). Etnogénesis Llaimache. ". En Villar, D., Jiménez, J. F., *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las Sociedades Indígenas de la Pampa Oriental (s. XIX)*, pp. 115-170. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- Yunque, Álvaro (2008). *Calfucurá. La conquista de las pampas*. Buenos Aires, Reediciones y Antologías de la Biblioteca Nacional.
- Walther, Juan Carlos (1970). *La conquista del desierto. Lucha de frontera con el indio*. Buenos Aires, EUdeBA.

La conquista militar de los territorios y rutas mapuche transcordilleranas en el espacio Araucanía-Neuquén (1880-1890)

Álvaro Bello Maldonado

Introducción: “El poder de la Nación”

(...) nos hemos llevado reunidos toda la noche, alrededor de los fuegos, preguntándonos que vendrían a hacer con nosotros, los huincas; por qué venían a cruzar nuestros libres campos, donde hasta ahora planta alguna de español había hollado, los árboles seculares, agregó han perdido sus hojas, los esteros i los ríos han cambiado de lecho, sobre los terrenos antes enteramente limpios han brotado grandes e impenetrables selvas, a los bueyes se les han caído los cuernos de viejos i nada aún había sucedido; pero hoy después de tantos años llegan los huincas a arrebatarnos nuestros suelos i levantar pueblos sobre ellos; para quitarnos nuestras costumbres i turbar la soledad de nuestro modo de vivir.

Subercaseaux, “El cacique Queupul de Cunco” (1883)

Como otros episodios importantes de la historia mapuche, la ocupación militar de la Araucanía, las pampas y la Patagonia ha sido largamente estudiada y documentada por autores chilenos y argentinos que se interesaron en un primer momento en describir los hechos militares, las campañas y hazañas de los ejércitos nacionales sin profundizar en las consecuencias

que estas acciones tuvieron para los indígenas y, en una segunda instancia, en tratar de explicar las causas políticas, sociales y culturales que motivaron la invasión del territorio indígena. En este artículo nos interesa mirar el proceso de ocupación a la luz de los efectos inmediatos que produjo sobre la sociedad mapuche a ambos lados de la cordillera. Nos interesa también mostrar en qué medida la ocupación militar del “país mapuche” afectó los patrones de movilidad indígena configurando un nuevo orden territorial sobre el cual los mapuche perdieron toda autoridad e influencia¹.

El contexto de la ocupación de la Araucanía ha sido largamente estudiado y relatado, sobre todo en los últimos años (véanse por ejemplo Bechis, 1984; Hux, 1991; León, 1991; Mandrini y Ortelli, 1992; Bengoa, 1997; Bandieri, 1999, 2001, 2005, 2011; Pinto, 2000; Delrio, 2010; Bello, 2011a; Valverde y Stecher, 2011, entre otros). Se trata de un período histórico en el que confluyen procesos e intereses que venían madurando desde el período posterior a la Independencia y, sobre todo, a partir de la formación de los Estados nacionales de Chile y de la Argentina con el consecuente quiebre de los equilibrios coloniales entre las autoridades hispano-criollas y los indígenas a lo largo del siglo XVIII. Desde mediados del siglo XIX, diversos intereses económicos y políticos de las élites y grupos de poder se revistieron de “ciencia” para justificar la conquista de la “barbarie” en pro de la “civilización” (Navarro, 1997; Bello, 2011a). Hacia 1860, el período de maduración de la idea de nación y del proyecto de ocupación de las tierras indígenas está casi finalizado coincidentemente en ambos países, la acciones militares comenzarán hacia 1862 y no terminarán sino hasta fines de la década de 1880.

1 Algunos de los temas de este artículo han sido desarrollados con mayor profundidad en un libro publicado recientemente (Bello, 2011a).

Durante el período que abordamos, 1880-1890, una de las principales preocupaciones de las autoridades estu-
vo centrada en la necesidad de establecer y llevar a cabo
una estrategia que impidiera el tráfico ganadero y humano
transcordillerano cortando así los suministros alimenticios
y el apoyo logístico a las distintas parcialidades. El cronista
de la ocupación de la Araucanía Horacio Lara lo dice muy
claramente:

La ocupación del río Negro por los argentinos i la de
Villa-Rica por los chilenos, eran los dos grandes tópicos
que el poder la civilización en Chile i en la Argentina
habían fijado como desideratum para poner término a
la guerra secular que durante tres siglos venía prolon-
gándose entre la civilización i la barbarie de ambas na-
ciones. (1889: 415)

Cerradas las principales rutas de comunicación, la mitad
del trabajo estaría hecho, exhaustas y sin apoyo las lanzas
de las distintas agrupaciones, las mismas se verían obligadas
a rendirse y a negociar con las autoridades. Por otro lado, el
dominio de los estratégicos pasos y rutas indígenas permitiría
mover las tropas con mayor facilidad para, de este modo, plan-
tar la bandera nacional antes que el vecino. Se trataba de una
verdadera carrera contra el tiempo y, desde este punto de vista,
los indígenas en general, no solo los mapuche, se encontraban
en el medio como un obstáculo que había que franquear a la
brevedad y a como diera lugar; al menos ese fue el pensamien-
to que primó entre las autoridades argentinas.

En 1879 se dio inicio en la Argentina a la mayor campaña
punitiva contra los indígenas de la pampa registrada hasta
entonces, se trataba de un plan decidido y sin vuelta atrás,
que no contemplaba ninguna negociación posible, por el
contrario, el que se opusiera debía ser aniquilado.

Del mismo modo que ocurrió en Chile, la campaña militar argentina había sido decidida entre políticos, militares y miembros de las elites económicas quienes, tras largos años de debate, sancionaron “legalmente” la incorporación de las tierras indígenas al Estado nacional. Por fin las tierras improductivas se harían productivas.² La Conquista del Desierto llevó sus armas incluso hasta las faldas occidentales de la cordillera de los Andes donde se persiguió de manera enconada a los prófugos que se refugiaron entre sus parientes de la Araucanía. La “Conquista del Desierto” culminó en 1885 con la rendición de los últimos grandes caciques rebeldes.

En Chile, la campaña tuvo un cariz distinto, las incursiones punitivas habían comenzado varios años antes y habían logrado importantes avances internando la línea de frontera en pleno territorio mapuche. No obstante, la decisión para la invasión final se produjo durante el verano de 1881, cuando tropas recién fraguadas en la lucha contra peruanos y bolivianos se internaron triunfantes en los bosques

2 Las leyes que autorizaron la campaña militar de 1879 tienen sus antecedentes en la Ley Nº 28 dictada por el presidente Bartolomé Mitre el 13 de octubre de 1862 y en la Ley Nº 215 de 1867. La primera de ellas señalaba entre sus puntos más importantes: “Art.1º- Todos los territorios existentes fuera de los límites o posesión de las provincias son nacionales, aunque hubiesen sido enajenados por los gobiernos provinciales desde el primero de mayo de 1853”. En tanto la Ley Nº 215 del 12 de agosto de 1867 señalaba entre otros puntos que: “1º- Se ocupará por las fuerzas del Ejército de la República la ribera del río Neuquén o Neuquén desde su nacimiento en los Andes hasta su confluencia en el río Negro en el océano Atlántico, estableciendo la línea en la margen septentrional del expresado río de cordillera a mar. 2º- A las tribus nómades existentes en el territorio nacional comprendido entre la actual línea de frontera y la fijada por el art. 1º de esta ley se le concederá todo lo que sea necesario para su existencia fija y pacífica. En la práctica la ley de 1878 por la cual se dio curso a la “Conquista del Desierto” no será más que una actualización de la de 1867. El proyecto fue sancionado con la aprobación del Senado en sesión del 3 de octubre de 1878 y quedó convertido en la Ley Nº 947. Esta ley señalaba en alguno de sus artículos. Art. 1º- Autorízase al poder Ejecutivo para intervenir hasta la suma de un millón seiscientos mil pesos fuertes en la ejecución en la ley del 23 de agosto de 1867 (Ley 215) que dispone el establecimiento de la línea de fronteras sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la Pampa, desde el río Quinto y el Diamante hasta los ríos antes mencionados.

del sur en pos de la ocupación de las tierras indígenas. Su objetivo principal lo alcanzarían con la fundación del fuerte Temuco, ubicado en el vado de una de las principales rutas mapuche. En este lugar se produjo la mayor resistencia mapuche en lo que se ha llamado el “último malón” o “alzamiento general”.

Pero la estocada final la daría Gregorio Urrutia con la refundación –sin resistencia armada– de la antigua ciudad de Villarrica en enero de 1883.³ La instalación de un contingente militar en esta plaza permitiría controlar con total seguridad la ruta más importantes de las que conducían hacia las pampas y establecería una línea de ocupación conectada al otro lado de los Andes con la del río Negro y Patagones. De este modo, más que Temuco, como hasta ahora se ha dicho, el verdadero punto de culminación de la ocupación de la Araucanía fue Villarrica, como señaló Horacio Lara en 1889:

Villa-Rica ocupada i vencida venía a poner término a la gran campaña iniciada en 1862, i a integrar de hecho los límites naturales el territorio nacional, como también a concluir la guerra secular contra la porfiada e indomable raza que no había podido doblegar ni aún la España de Felipe II, en cuyos dominios nunca se había puesto el sol. (1889: 438)

Pese a las disputas territoriales registradas en aquellos años por las dos repúblicas, la campaña contra los indígenas

3 Sobre este episodio Lara, lo mismo que Subercaseaux, escribe que la única oposición que hubo fue la del cacique Epulef quien, irritado por la presencia militar en sus tierras, manifestó a Urrutia su molestia “A lo cual contestó el coronel, sin duda perdiendo un poco la paciencia, que como representante del Gobierno tomaría posesión de cuanto terreno desease i que sus soldados avanzarían hasta donde él quisiese. Que lo que hacía no era otra cosa que buscar el bienestar para todos en general por medio de los beneficios de la civilización i que por consiguiente, no les llevaba la guerra sino la justicia i la paz” (Lara, 1889: 453).

fue llevada de manera coordinada. Para los argentinos los avances registrados en Chile con el adelantamiento de la línea del Malleco en 1862 eran un ejemplo a seguir, por ello se procuró mantener una constante comunicación e intercambio entre los mandos militares (Bengoa, 1987: 259-263). El objetivo perseguido por los dos ejércitos se acercaba con claridad al plan de Saavedra quien postulaba la idea de arrinconar a los indígenas avanzando el ejército hacia la cordillera con el fin de cortar sus suministros y vías de escape. La actuación conjunta de los ejércitos nacionales, sobre todo a partir de 1882, permitiría que la estrategia de Saavedra se hiciera realidad con más rapidez de lo esperado (Pinto, 2000).

En todo caso, la ocupación no fue del todo fácil para los ejércitos nacionales. En el verano de 1882 el ejército chileno debió enfrentar un alzamiento general de las tribus rebeldes, que eran conscientes de que esa era la última oportunidad para defender el “país mapuche”; sin embargo las fuerzas estaban debilitadas y ya no contaban con sus parientes de la otra banda para resistir con más ímpetu. Tampoco podían escapar a través de la cordillera, la retaguardia estaba cerrada; tras algunos combates poco exitosos lo único que quedaba era rendirse, el enemigo era demasiado poderoso. No todas las tribus se alzaron, los del Toltén siguiendo con su línea diplomática y pacifista que los había caracterizado en la Araucanía –no así en las pampas– decidieron no resistir.

En el caso de la Argentina, el ejército debió soportar la rebeldía de los principales jefes indígenas, entre ellos Namuncura y Sayhueque, quienes finalmente se rindieron exhaustos tras varias jornadas de persecución y hostigamiento militar. Pese a su disminuida fuerza los *lonko* de la pampa habían logrado armar pequeños grupos de resistencia que combatieron de forma enconada a los militares. Esta breve resistencia indígena estuvo acompañada de algunos triunfos que sirvieron para rearmar las lanzas

dispersas y levantar la moral atemorizada de los guerreros, con lo cual la campaña debió prolongarse hasta 1885, año en que se entregó Sayhueque.

Durante este período los partes militares –sobre todo los de 1883– entregan información sobre incidencias en toda la zona precordillerana y cordillerana de la actual provincia argentina de Neuquén y de la localidad de Junín de los Andes, donde los indígenas respondieron al ataque de las fuerzas militares incluso con armas de fuego. En Huechulafquen una patrulla fue “recibida con piedra y balas” por los indígenas, perdiendo las fuerzas argentinas cuatro oficiales y treinta y ocho integrantes de la tropa, un oficial herido y cuarenta de tropa. Mientras que en el Combate de Apulé los tehuelche al mando de Inacayal y Sayhueque derrotaron a las fuerzas argentinas al mando del capitán Alberto Drury. Murieron ochenta indígenas (Ministerio de Guerra y Marina, 1978).

La inesperada respuesta indígena a la poderosa invasión militar argentina molestó a los militares quienes se sintieron “traicionados” por los jefes indígenas que, en algún momento, les prometieron entregarse. El coronel Villegas había buscado en Inacayal, el viejo cacique del *waizufmapu*⁴ conocido por los viajeros Cox y Musters algunos años antes, a un aliado estratégico para neutralizar a las fuerzas indígenas de la cordillera, pero en este pesaron más sus ancestros y las hermandades verdaderas pues, pese a que le había prometido no proteger a Sayhueque, lo hizo y le permitió refugiarse más allá del Limay. Villegas respondió con furia a esta supuesta “traición”: “Convencido, pues, de la índole desleal y falsa de los indios, resolví, al efectuar la operación que acabo de terminar, no dejar indios que no

4 La palabra *waizufmapu* era utilizada por los mapuche de Araucanía para designar los territorios ubicados inmediatamente al oriente de la cordillera de los Andes.

sintieran el poder de la Nación, sometiéndolos a las leyes o exterminándolos”.⁵

La campaña llevada a cabo en las inmediaciones de la cordillera, en el área comprendida entre el río Neuquén y el lago Nahuel-Huapi –el *waizufmapu*–, fue especialmente violenta. Conducida primero por el segundo hombre de Roca, el coronel Conrado Villegas, y luego por su reemplazante, el coronel Nicolás Palacios, la campaña se convirtió en una tromba que arrasaba la tierra sin ninguna contemplación. La estrategia de estos dos hombres consistía en “batir la tierra”, como decían los partes militares, con pequeñas partidas de soldados e “indios amigos” que salían en persecución de los alzados y prófugos en una especie de guerra de guerrilla, “guerra que se debía llevar –señalaba Villegas– con toda actividad y rapidez, no suspendiéndola hasta concluir con los moradores de aquellos territorios, sometiéndolos a las leyes de la Nación, haciéndolos emigrar allende las cordilleras o destruyéndolos”.⁶

La Araucanía ¿un refugio para los lonko del puelmapu?

Los oficiales argentinos Villegas y Palacios no solo hicieron “emigrar” a los indios hacia el otro lado de la cordillera, sino que los persiguieron incansablemente internándose con sus tropas hasta las faldas occidentales de la cordillera en pleno territorio de la Araucanía, usando para ello los antiguos pasos cordilleranos mapuche. El traspaso de la cordillera por parte de Villegas no fue un hecho que pasara desapercibido entre los oficiales chilenos, sobre todo teniendo

5 Véase 2ª División de Ejército Nacional, Comandancia en Jefe. Carta de Conrado Villegas al Señor inspector general de armas, general de División don Joaquín Viejobueno, 5/5/1883, (MGM, 1978: 12).

6 Idem.

en cuenta que uno de sus objetivos era resguardar dichos pasos para impedir el tránsito de los indígenas y asegurar las nuevas fronteras nacionales aún en ciernes. Nos interesa destacar este hecho por lo que significó para los mapuche de ambos lados de la cordillera ya que es un episodio que muestra la crueldad con que operaron las tropas argentinas y las condiciones en que se encontraban las huestes mapuche en ese momento. También es relevante para conocer un episodio poco desarrollado por las historiografías chilena y argentina, que es el hecho de que algunos de los principales caciques de la pampa intentaron refugiarse en las tierras de Araucanía, al parecer con un éxito relativo.

Una serie de documentos chilenos y argentinos dan cuenta de que el ejército trasandino traspasó la cordillera en varias oportunidades. El motivo era la persecución de algunos de los más renombrados caciques mapuche de las pampas que al parecer volvían a buscar protección a sus antiguas tierras. Entre los soldados chilenos también existía la sospecha de que la persecución de los indígenas hasta el lado occidental de la cordillera tenía como propósito la instalación de puestos de avanzada argentinos en “territorio chileno”. Así lo afirma una comunicación de 1880 dirigida por José Pérez de Arce, comandante general de armas de Lebu, al ministro de Guerra de Chile.

(...) las fuerzas argentinas que hace pocos meses expedicionaban en las riberas del río Neuquén, afluente del Negro, persiguiendo a los indios que por el boquete de Llaima se refugiaron en territorio chileno, despertaron entonces entre los habitantes de las comarcas vecinas algunas sospechas alarmantes, juzgando que el propósito de las fuerzas argentinas fuera mantener guarniciones militares en esos dos pasos de la cordillera, especialmente en el de Villarrica, que por haber allí una gran depresión en la cordillera

se mantiene abierto durante todo el rigor del invierno. Con este motivo recomendé muy especialmente una prudente investigación al comandante de armas de La Imperial.

El resultado de estas investigaciones demostró que las fuerzas expedicionarias argentinas no obedecían a otro propósito que al de perseguir a los indios de los caciques Namuncura, Purrán y otros cuyas reducciones, según informes fidedignos, ocupaban parte del territorio argentino comprendido entre el río Neuquén y los cordones más altos de los Andes (...) (Guevara, 1913: 87).

Al parecer no era la primera vez que Namuncura atravesaba la cordillera para buscar protección entre sus parientes de la Araucanía y participar en las incidencias políticas y militares de su *mapu* natal. En 1878, al comienzo de la “Conquista del Desierto” el hijo del mítico Calfucura, se había refugiado en las posesiones de la familia Kidel en Tru-Truf a orillas del río Cautín. En esta “visita” Namuncura se reunió con los principales caciques de la zona, entre otros con Painevilu de Maquehua y con Coñoepan de Cholchol (Guevara, 1913: 87).

Pero no solo Namuncura habría intentado refugiarse donde sus antiguos y probablemente diezmados parientes, también lo hicieron más tarde otros caciques de las pampas como Reuquecura, Reumay y Ñancucho. El cacique Ambrosio Paillalef de Pitruquén señala en su testimonio a Guevara que con la Conquista del Desierto “los descendientes de Kalfukura vinieron a refugiarse a este lado de la cordillera”, donde según señala “se les recibió mui bien en todas partes”. Paillalef atribuía esta buena recepción a los caciques del *puelmapu* por el buen trato que ellos habían dado a los caciques chilenos en los tiempos de bonanza: “Por eso los ayudamos en su desgracia. Yo mismo fui a hablar a favor del cacique Sayhueque, amigo de mi familia y famoso

en el otro lado” (Guevara, 1913: 123-124). Probablemente es el viaje al que hace referencia Pascual Coña quien, en su marcha hacia la isla de Choele Choel para visitar también al prisionero Sayhueque, se encuentra con Paillalef que regresa con sus mocetones y algunas caballadas: “En el trayecto nos encontramos con Ambrosio Paillalef y sus mocetones. Volvía de la Argentina con un buen piño de yeguas” (Coña, 1995: 298).

En 1882, las incursiones del ejército argentino en el lado occidental de la cordillera continuaron, lo mismo que las noticias que hablaban de los caciques refugiados. Los últimos meses de 1882 y los primeros de 1883 son particularmente importantes en términos de noticias sobre las persecuciones del general Villegas en territorio chileno. Para detallar estas acciones son útiles los informes de Francisco Subercaseaux y las epístolas entre los oficiales Villegas de la Argentina, y Drouilly y Urrutia, de Chile, este último en plena campaña de Villarrica. Las cartas entre estos personajes muestran la forma de operar del ejército argentino y los inútiles esfuerzos de los caciques de la pampa y sus tropas prófugas, ansiosos de encontrar refugio en la Araucanía, situación que asombrosamente los militares chilenos toleraron en más de una oportunidad, cuestión que demuestra que en el tema de las fronteras cordilleranas los militares chilenos estaban más preocupados por el avance argentino que por el de los indígenas.⁷

Los mapuche, por su parte, no se quedaron atrás y utilizaron la nueva situación geopolítica que se les imponía para negociar su refugio en tierras chilenas. Algunos caciques del *waizufmapu*, perseguidos por las fuerzas argentinas, llegaron incluso a informar de las persecuciones a las patrullas chilenas

7 En relación a este episodio, la voz indígena aparece en las cartas recopiladas por Jorge Pavez (2008), en este trabajo se reúne un breve epistolario de los lonko Reuquecura, Namuncura y Reumay en cartas dirigidas al General Villegas.

pidiendo protección y permiso para quedarse en la Araucanía y no volver más a sus tierras. Así lo señala una carta de Urrutia al ministro de Guerra de Chile: “Los caciques que constataron este hecho por un indio que volvió del punto en que se encontró la avanzada, han venido a darme las gracias, protestando obediencia y sumisión a nuestras leyes y asegurando que no volverán a la República Argentina...”⁸

En 1883, el general Conrado Villegas respondía a las preguntas del coronel Urrutia sobre el supuesto paso de la cordillera de sus fuerzas con prepotencia y cinismo pero evadiendo el tema principal sobre el cual se le consultaba. Para fundamentar su respuesta evasiva hacía una larga exposición de sus hazañas en la cordillera para luego, con un argumento circular, culpar a los propios indígenas “ladrones” de difundir tan falsa información:

(...) después de la expedición que el 81 llevé a cabo con fuerzas de la división a mis órdenes hasta el lago Nahuelhuapi, los indios que hasta entonces se encontraban en grandes agrupaciones de este lado de la cordillera fueron desbaratados completamente por las tres columnas que saliendo simultáneamente de Choel-Choel por el sur del río Negro, de Roca por el norte del río Limay y del fuerte 4ª división faldeando la cordillera, las que en un mismo día debían llegar a dicho lago; lo que se efectuó con toda felicidad. Esas columnas, como digo antes, desbarataron completamente las tolderías de Sayhueque, Nanquicheo, Reuquecura, Namuncura y otros que encontraron en su tránsito, los que muchos fueron a refugiarse allende los Andes, favorecidos por la inviolabilidad del territorio extranjero...

8 El coronel Gregorio Urrutia comandante en jefe del ejército del sur al Ministro de guerra, Villarrica, 14/1/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

(...) en cuanto a los indios que el señor coronel me dice se han asilado en ese territorio, ha estado en su perfecto derecho en admitirlos... en cuanto a que se hayan tomado prisioneros en territorio chileno, puedo asegurar a Usted que son noticias llevadas por indios ladrones, que han pasado a esa república huyendo de la persecución de nuestras tropas, pues si se han tomado algunos indios ha sido en las tolderías que ocupaban los caciques Reuquecura, Namuncura, Queupu y otros más y los que se encontraban completamente en territorio de esta república...

(...) los caciques Reuquecura, Namuncura y otros han estado hace mucho tiempo abusando de mi indulgencia para con ellos, a pesar de las fechorías que han cometido en esta república les garanticé en nombre del gobierno de la nación la vida, propiedades y subsistencia por un tiempo determinado y hasta que ellos por medio del trabajo honrado pudieran proporcionarse esta última, pero creo que en su ignorancia y obedeciendo a malos consejeros se han resistido a entrar en el buen camino, pero haciéndome interprete de los sentimientos humanitarios que adornan a la nación argentina, vuelvo a concederles un plazo a dichos caciques para que se presenten a nuestras fuerzas y cuyo plazo vencerá indefectiblemente el 31 de enero corriente, pasado dicho plazo todo cacique que sea tomado por nuestras fuerzas será inmediatamente pasado por las armas (...).⁹

La clave de la internación de los “caciques argentinos” en la Araucanía se encontraba entonces en la feroz batida de las patrullas de Villegas, que incansable los había perseguido

9 El general de ejército argentino Conrado Villegas al coronel Gregorio Urrutia comandante en jefe del ejército del sur, Campamento de Codihue, 2/1/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

hasta la vertiente occidental del espinazo montañoso.¹⁰ El mismo coronel Urrutia reconocía, por pruebas obtenidas de los propios indígenas, que las fuerzas habían traspasado la cadena montañosa hacia el occidente por los pasos de Villarrica y Choshuenco donde los soldados habían capturado a numerosas personas, asesinado a muchas, robado sus animales y destruido sus sementeras.¹¹ Las persecuciones argentinas contra los indígenas en territorio chileno continuaron a lo largo de casi todo 1883, pese a las protestas de los soldados chilenos. Un informe militar fechado en mayo de aquel año señalaba que tropas argentinas se habían internado por el paso de Villarrica en persecución de un tal cacique “chileno” Coillar:

(...) los indios vivientes en las inmediaciones de este fuerte me han informado que un piquete de 30 hombres de caballería argentina han pasado la línea divisoria, avanzando hasta el lugar denominado Trancura, distante como seis leguas de este fuerte. Esta tropa venía en persecución de un cacique chileno Coillar, que dio un malón a los argentinos, robándoles como 100 mulas (...).¹²

El episodio de la persecución de los caciques de ultracordillera despertó el interés militar por “sellar” lo más pronto posible los boquetes cordilleranos; así se lo manifestó el teniente

10 Sobre la campaña de Conrado Villegas y Nicolás Palacios ver el libro de documentos oficiales *Campaña de los Andes al sur de la Patagonia, año 1883* (1978), publicado por el Ministerio de Guerra y Marina de la República Argentina, donde aparece abundante documentación, partes e informes de guerra. Particularmente interesantes son los partes referidos a las persecuciones de los caciques Sayhuque, Inacayal, Foyel, Ñancucho, Reuquecura, Namuncurá y Reumay, entre otros. En el libro se reproduce además parte de la correspondencia entre Conrado Villegas y Gregorio Urrutia sobre el tema de los “fugitivos” mapuche en territorio chileno.

11 El coronel Gregorio Urrutia comandante en jefe del ejército del sur al Ministro de guerra, Villarrica, 14/1/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

12 El comandante del fuerte de Panguín Demófilo Larenas al comandante del fuerte de Villarrica, Panguín, 23/5/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

coronel Martín Droully en enero de 1883 al comandante de las fuerzas del sur, Gregorio Urrutia en carta escrita en el fortín cordillerano de Maichin, lugar ubicado cerca del paso Llaima. En su misiva Droully decía haberse enterado de la presencia de Namuncura en el lado occidental de la cordillera señalando que este se quejaba de ser perseguido por las fuerzas argentinas, incluso en territorio chileno, lo que indicaba que el viejo cacique tenía ya muy claro el significado de las nuevas fronteras y las utilizaba a favor suyo apelando a la territorialidad de los *winka*:

(...) Namuncura y Reuque, que venían de Río Claro después de muchos meses de guerra, trayendo un gran número de caballos y yeguas, sin embargo que dicho Namuncura se quejaba a Vuestra Señoría que los argentinos le perseguían hasta Llaima.¹³

El cronista Subercaseaux señalaba que diariamente llegaban al campamento de Palguin, emplazado sobre el paso de Villarrica, los indios que vivían al pie de las cordilleras y que huían con la aproximación de las tropas que comandaba el general Villegas, quien realizaba una batida general, pasando sus tropas muchas veces la frontera que divide a ambos países, “en persecución de algunos caciques que como Reuque, Namuncura, pie de piedra, Calbucura, Piedra Azul, i otros, que aunque de nacionalidad chilena, vivían en Quilmai, territorio argentino” (Subercaseaux, 1883: 55-56).

Sobre estos sucesos dan cuenta los propios lonko en una carta dirigida a Villegas: “Señor, en nuesrra desgracia hemos venido a Chile i nos hemos entregado a su gobierno por

13 El teniente coronel Martín Droully al coronel Gregorio Urrutia, Maichí, 18/1/1883, ANMG, vol. 1.045, sin foliar.

que nos ha faltado el pan, para nuestros hijos i abrigo para nosotros i nuestras familias”.¹⁴

La presencia de Namuncura y otros miembros de su linaje en tierras de Araucanía es muy importante para la reconstrucción de la historia mapuche de este período. Recordemos que Namuncura, hijo de Calfucura había vivido durante los últimos cuarenta años de su vida en los toldos familiares ubicados en el lugar denominado Salinas Grandes, al occidente de la Sierra de la Ventana.

Desde la muerte de Calfucura, ocurrida en 1873, y luego de una breve disputa por el poder con otros candidatos, Namuncura se había alzado como *lonko* principal del *puelmapu* organizando primero las negociaciones con el Gobierno argentino y luego la resistencia armada contra el avance militar. La debacle en que cayeron los “salineros”, y demás grupos indígenas de la pampa, lo llevaron a refugiarse en las tierras cordilleranas donde buscó la protección de los *waizefches* para luego atravesar la cordillera en busca de su antigua familia de Cunco en las inmediaciones de Llaima. El episodio de su refugio en Chile ha quedado en el velo del misterio sin que hasta ahora los historiadores le hayan prestado la debida atención. Una de las evidencias concretas de la presencia de Namuncura en tierras de la Araucanía la entrega el propio Urrutia quien reconoce haber conversado con el cacique en el fuerte de Llaima. Namuncura argumentó ante el oficial que su presencia y la de otros indios en los pasos cordilleranos se debía a la búsqueda de piñones para su alimentación, versión que Urrutia no aceptó:

(...) al visitar el fuerte de Llaima supe por el mismo cacique Namuncura y otros varios indios que obedecen al

14 Manuel Namuncura y Alvarito Reumay, carta al general Conrado Villegas, Colihué, abril 26 de 1883 (Pavez, 2008: 790).

cacique Reuque se han internado en la cordillera con el propósito de recoger piñones para su subsistencia. He reprobado este procedimiento y he ordenado que en ningún caso pasen del punto llamado Carilafquen y aun, que se retiren lo antes posible, a fin de evitarles la tentación de ir a robar a ese lugar (...).¹⁵

Otro testigo de la época que aporta información sobre los caciques del *puelmapu* refugiados en la Araucanía es Francisco Subercaseaux quien acompañó a la comitiva de Urrutia en la campaña de Villarrica. El cronista alude a la presencia de Namuncura y otros caciques del *puelmapu* en tierras de la Araucanía. La información de Subercaseaux es de gran importancia para comprender la lógica que operaba en ese difícil momento entre los grandes jefes de las pampas, frente a la búsqueda de un refugio en sus antiguas posesiones. Subercaseaux decía de ellos: “Aquellos caciques, por largo tiempo recibieron del gobierno de Buenos Aires cuantiosas pagas, diez o doce mil yeguas por año, porque se mantuvieran tranquilos, evitaran los malones i persiguiesen a los maloqueadores de ambos lados” (1883: 56). Ahora los tenía enfrente suyo y en su diario de la expedición a Villarrica describe a Reuque como “araucano de tez cobriza i de membrudas formas, acompañado del cacique Reumay i de algunos mocetones, llegaron al campamento huyendo con lo encapillado, de las partidas de Villegas”. A continuación agregaba que habían abandonado su refugio al otro lado de la cordillera “haciendo largas i penosas jornadas, como la extenuación i la miseria con que se presentaban”. Subercaseaux señala que Urrutia luego de tranquilizarlos un tanto les recomendó que volvieran a “sus hogares” asegurándoles

15 El coronel Gregorio Urrutia al comandante del fuerte de Cuaihue, Campamento de Cunco, 17/3/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

el retiro de los piquetes argentinos a los que el coronel envió un mensaje con aquel objeto (Ibid).

Los caciques Reuquecura y Reumay eran miembros del prestigioso “linaje de los piedras” (*cura* = “piedra”), fundador del mayor cacicazgo que llegó a existir en las pampas. El cacique Reuquecura o Reuque era hijo del cacique Huentecura, hermano de Calfucura y tío de Namuncura. Nació en tierras chilenas y murió –según Hux– en Río Negro en 1887.

En tanto Reumay, también llamado Alvarito, nombre adoptado en honor del coronel argentino Álvaro Barros, cuarto hijo de Calfucura, era hermano de Namuncura y se crió en Salinas Grandes en las pampas. A diferencia de Reuque, Alvarito Reumay terminó sus días en Chile en las tierras de sus antepasados (Hux, 1991: 169), es decir en el lugar en que fue visto por Subercaseaux algunos días después del primer encuentro citado más arriba. Según el testimonio del *lonko* de Maquehua, don Domingo Painevilu, Reumay habría participado en el ataque mapuche al recién fundado fuerte de Temuco en 1881:

Permanecí fiel cuando atacaron el pueblo de Temuco
Kidel i esteban Romero, de Truftruf; Kotar, de Llaima;
Alvarito Reumui, hijo de Namunkura de la Arjentina;
Nekulman de Voroa i otros. (Guevara, 1913: 99)

En Cunco, Subercaseaux dice haber estado con los caciques Reuque, Namuncura, Huilchao y Tralcala cuando las tropas del coronel Urrutia se aprestaban a fundar un nuevo fuerte para controlar el paso de Llaima, precisamente en las tierras del “linaje de los piedras”. Señalaba que los dos primeros “tan codiciados i perseguidos por los arjentinos, llegaron ataviados con el mayor lujo posible, hasta en las tuzas de los caballos habían formado graciosos quechucahues” (1883: 121). Sobre

Reuque, Subercaseaux señala que tras las persecuciones de Villegas, el cacique había regresado a Cunco a reclamar sus antiguas posesiones:

El cacique Reuque que los abandonó [sus campos] hace cuarenta i más años para ir a establecer sus tolderías en las pampas arjentinas, de donde ha sido arrojado por las tropas del general Villegas, ha vuelto i posicionandose de la mejor ruca se estableció con sus mocetones. (Subercaseaux, 1883: 126)

La noticia de las entradas del ejército argentino en “territorio chileno” en persecución de los jefes del *puelmapu* se difundió rápidamente entre las tropas apostadas en los fuertes del valle central (Temuco y Freire). Se consideraba que la entrada de Villegas sin permiso en las ya muy asumidas fronteras nacionales era una situación incómoda para los militares chilenos, tal como lo señalaba el viajero Préndez desde el fuerte de Freire, lugar desde donde se organizaba la penetración militar hacia Villarrica.

(...) las fuerzas del general Villegas han pasado más de una vez los límites del territorio argentino, invadiendo el nuestro; pero tan pronto como se les ha hecho conocer esa circunstancia, se ha retirado, excusando su conducta con la carencia de medios palpables para conocer cuál es la frontera de ambas repúblicas.

El comandante de las fuerzas de la frontera ha mantenido, con este motivo, correspondencia con el general Villegas, quien ha enviado al jefe chileno copia de las instrucciones que ha recibido de su gobierno; en ellas se recomienda terminantemente que ponga especial cuidado para que en ningún caso sus tropas traspasen los límites del territorio argentino.

Lo que ha sucedido debe, pues, atribuirse a la dificultad que hay en las cadenas de cerros de la cordillera para conocer cuál es el verdadero deslinde de los dos países. (Préndez, 1884: 47)

Para los militares chilenos la presencia de los mapuche de la Argentina estaba ligada al robo de animales más que a la búsqueda de refugio o protección entre sus parientes de Araucanía. Pero la información documental muestra que la estrategia del refugio también tenía otro sentido. Es posible que tanto Namuncura como otros caciques hayan estado apertrechándose en la cordillera y la Araucanía para proseguir su resistencia contra el ejército argentino en las pampas. Esto parece coherente si se tiene en cuenta que las pampas eran en ese momento una tierra arrasada donde era difícil conseguir alimentos, además se avecinaba la estación fría y, con ella, la escasez de víveres. Las noticias a este respecto se seguirán repitiendo a lo largo del año 1883. Un oficial del ejército argentino comunicaba a Urrutia la misma situación anterior según la cual los indígenas argumentaban como excusa de su presencia en la cordillera la búsqueda de piñones para su alimentación, aunque en su opinión el verdadero objetivo de los indígenas sería el robo de animales:

(...) todos los indios que hemos tomado de este lado han excusado su presencia en este territorio diciendo que venían a buscar piñones; sin embargo, ese pretexto de una ocupación muy inocente en sí mismo, han aprovechado todas las oportunidades y desunidos de nuestros soldados para arrebatar algunos animales y así mismo, dar muerte a los que están encargados de su cuidado encontrándolos desprevenidos (...)

(...) el teniente coronel don Martín Drouilly (...) me daba cuenta que las fuerzas chilenas habían dado muerte, quitándoles todo el arreo, al capitanejo Coliqueu, a un hijo

de este y a dos indios más. El arreo que llevaba se componía de 70 mulas que habían conseguido arrebatarse a un negociante chileno don José Cáceres, establecido en este campamento... tenemos la prueba diariamente que todos los indios que pasan a merodear aquí son de los indios sometidos al gobierno chileno, lo que me consta por las fuerzas que los han perseguido hasta el límite de esta república, tomando en seguida los ladrones la dirección de los fuertes de esa nación (...).¹⁶

Lo cierto es que mientras algunos indígenas intentaban rearmarse para resistir el invierno y los embates de Villegas, otros buscaban refugio entre sus parientes que otrora los habían visitado en sus tolderías pampeanas. Algunos de estos caciques, ya viejos y cansados, habían cruzado la cordillera solo para ir a morir exhaustos y enfermos, aunque el refugio tampoco se encontraba en las mejores condiciones, dado que, tras las batidas del ejército chileno, reinaban el hambre y las enfermedades, asomándose los primeros indicios de la llamada “civilización”. Entre estos “grandes hombres” ahora caídos en desgracia se encontraba el famoso cacique “manzanero” Ñancuqueo, quien había ido a morir a Maquehua cerca de la actual ciudad de Temuco.

Según Hux (1991) el cacique manzanero de los toldos de Sayhueque, Juan Ñancuqueo, era un hombre que buscó permanentemente la paz; como prueba de ello aparece firmando un tratado con el coronel L. Bernal en Carmen de Patagones en 1872. La campaña de Villegas se ensañó con él persiguiéndolo por “cerros y montes”. Hux señala que en enero de 1883 “los indios huidizos de Ñancuqueo pasaron a Chile en completa dispersión, desde donde el cacique solicitó

16 El general del ejército argentino Pablo Belisle al coronel Gregorio Urrutia, Norquín, 17/3/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

indulto y una entrega digna” –tal vez por recomendación de Urrutia (Hux, 1991: 194)–. En todo caso, la información de Hux es un tanto confusa, primero habla de un Juan Ñancuqueo y luego, sin mediar explicación, de un tal Miguel Ñancuqueo (como si fuesen los mismos), a quien señala regresando a la Argentina en 1886.

La carta de Urrutia demuestra que se trata de personas diferentes pues el que habría intentado entregarse es el mismo que murió en Maquehua en 1883: “El cacique Ñancuqueo, a quien insté mucho porque se volviera a esa, haciéndole ver el perdón que le ofrecía el señor general Villegas, ha fallecido en Maquehua hace ocho días de disentería; sus mocetones han quedado diseminados en varias tribus del valle central...”¹⁷

La muerte de Ñancuqueo fue sin duda un símbolo de los tiempos que se vivían entre las tribus mapuche; el hambre, la desesperación y las enfermedades llegaban a todos los rincones de las tierras de este pueblo. El año 1883 fue especialmente trágico para los indígenas de la pampa, perseguidos y diezmados; familias completas se dirigieron hacia el occidente de la cordillera de los Andes en busca de la ayuda de las tribus del *ngulunmapu*. La campaña militar y su estrategia de “atenazar” a los indígenas, cerrando los boquetes y rutas cordilleranas, había dado los resultados esperados. Entre los mapuche reinaba la desbandada, al perder sus haciendas y sus casas muchos morían de hambre.

Mientras tanto en la Araucanía, tras las acciones militares, se declaró una epidemia de cólera, al mismo tiempo que familias completas provenientes del *puelmapu* y el *wai-zufmapu* cruzaban la cordillera en busca de refugio y alimentos que debían ir a pedir, paradójica y cruelmente, a los fuertes y militares, es decir donde estaban sus propios

17 El coronel Gregorio Urrutia al comandante del fuerte de Cuaihue, Campamento de Cunco, 17/3/1883, ANMG, vol. 1045, sin foliar.

verdugos. El viajero Préndez se encontró con algunos de estos hambrientos grupos de fugitivos, se trataba de familias completas que, exhaustas, atravesaban la cordillera en busca de refugio y protección:

(...) llegó a Freire, pidiendo permiso al jefe para alojar allí una partida de indios de ultra-cordillera. Eran en todo trece mujeres con algunos niños y ocho mocetones al mando de un cacique.

Venían hambrientos y casi desnudos, fatigados por una larga marcha. Un manzano los hospedó bajo su ancha copa; allí se tendieron a descansar mientras el comandante del fuerte disponía que se les diera un poco de trigo y algunas arvejas. (Préndez, 1884: 46)

El viajero y periodista de Valparaíso tenía la impresión de que la República Argentina había resuelto acabar definitivamente con los indígenas y observaba que la campaña de Villegas buscaba el exterminio de las tribus mapuche del oriente si no se sometían a las leyes del Estado y a las condiciones de rendición impuestas por el oficial indicando que, en base a informes militares, se sabía que “los que así no lo hagan, serán exterminados, sin excepción alguna respecto de sexo o edad” (Préndez, 1884: 47).

Las campañas militares de Chile y la Argentina siguieron su curso hasta fines de 1885, luego de esa fecha ya no hubo más resistencia, la mayoría de los focos fueron apagados con un costo muy alto de vidas, especialmente para los mapuche. La fecha clave en la que culminó este penoso episodio de la historia mapuche es el 5 de mayo de 1885, día en que se entregó el otrora poderoso Namuncura junto a nueve capitanejos, 137 lanzas y 185 mujeres y niños. Era el fin de la resistencia indígena a ambos lados de la cordillera (Walther, 1974; MGM, 1978).

La presión contra las tolderías mapuche de la pampa continuó a lo largo de las décadas siguientes; expulsados de sus territorios los indígenas siguieron buscando un lugar en tierras de Araucanía lo que originó un movimiento de población no visto hasta ese momento y que debió tener serias consecuencias entre las agrupaciones “chilenas” en términos de su economía y la competencia por la asignación de tierras. Para algunos la radicación de indígenas de la Argentina en tierras chilenas era un hecho positivo pues ayudaría a poblar y hacer productivas las boscosas tierras de la Araucanía. En 1886, el Inspector de Colonización del Alto Bío-Bío, Martín Drouilly señalaba que el movimiento de población originado por la invasión militar argentina “no es desfavorable a Chile por cuanto se han radicado a este lado no menos de ocho mil indígenas desde Chillán hasta Valdivia”.¹⁸

A pesar de esta gran embestida los mapuche intentaron conservar sus patrones de movilidad. En su afán por ayudar a los de la pampa los de Araucanía insistieron en mantener sus vínculo o en otorgar apoyo a sus parientes caídos en una desgracia mayor que la propia. Este es el caso de Pascual Coña y su visita al “ilustre prisionero” de Choele-Choel, Sayhueque, pero esta es también la historia de muchos otros seres anónimos que, resistiéndose a la ocupación, intentaron conservar su modo de vida en los dos espacios separados por la cordillera. De ahí que una de las prioridades de las armas nacionales fuese el control total de los pasos cordilleranos, estrategia que se pudo completar después del año 1883.

18 Memoria del Comandante del Ejército del Sur (Alejandro Gorostiaga), en *Memoria del Ministro de Guerra presentada al Congreso Nacional en 1886*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1886, p. 210.

La invasión militar y el establecimiento de las fronteras nacionales después de 1883

La campaña de ocupación militar de la Araucanía se basó en dos estrategias básicas, la primera consistía en cerrar la cordillera para impedir la comunicación entre los indígenas de ambas bandas y asegurar la nueva “soberanía nacional”; la segunda se basaba en establecer una red de caminos y fuertes, cuestión que se llevó a cabo sobre la base de la antigua “estructura vial” mapuche teniendo en cuenta, además, la ubicación de las principales áreas pobladas por ellos. Era una forma de control que evitaría cualquier intento de alzamiento pero también era una forma de aprovechar el conocimiento ancestral de los mapuche de su territorio y de los recursos de que disponían.

Una vez fundado el fuerte de Villarrica los militares chilenos se empeñaron en la tarea de resguardar la cordillera de los Andes. Para atender a esta urgencia se estableció un conjunto de puestos de frontera y fortines militares con los que se controlaría el paso de las huestes mapuche en forma efectiva y definitiva. Siguiendo esta estrategia, el 16 de enero de 1883 se estableció el fortín Palguín en la margen sur del río Trancura y el 18 del mismo mes el de Munquén, 18 km al suroeste de Villarrica. El 27 de febrero se estableció el fuerte de Pucón ubicado en la ribera oriental del lago Villarrica y el 17 de marzo el de Cunco, algunos kilómetros al norte de Villarrica (Guevara, 1998: 196). Con esta infraestructura militar quedaba asegurado el control de los pasos de Villarrica y Llaima además de una serie de boquetes menores. Como dijo Guevara, la línea de fortificaciones militares de la cordillera daba el golpe de gracia a los mapuche.

En los años siguientes la línea de defensa fronteriza se va a reforzar con la construcción de una serie de otros fortines militares emplazados en las principales rutas mapuche.

La *Memoria de Guerra* de 1887 establece el resguardo de 19 boquetes cordilleros en la Araucanía con un contingente de 181 soldados entre oficiales y tropas.¹⁹ Como se puede apreciar en el cuadro siguiente, pese a la existencia de numerosos boquetes a lo largo del país la mayor atención estaba puesta en los de la Araucanía donde el proceso de ocupación aún se encuentra activo.

Pasos	Boquetes	Jefes y oficiales	Soldados
Trancura	3	2 oficiales	16 cazadores
Llaima	2	1 oficial	25 cazadores
Lonquimay	14	1 jefe, 9 oficiales	127 húsares
Yumbel	1	1 oficial	10 7º de línea
Chillán	1	1 oficial	20 cazadores
San Carlos	1	1 oficial	14 húsares
Linares	1	1 oficial	20 cazadores

Cuadro N° 1. Boquetes de cordillera año 1887. Fuente: Memoria (1887) p. 170.

Aún después de algunos años de terminada la ocupación militar de la Araucanía el control de los pasos cordilleros, especialmente el de Villarrica, continuaba siendo una prioridad de los militares. En la misma memoria de 1887 se señala que el camino de Pucón a la Argentina, pasando por Trancura, era una de las obras que reclamaban la más preferente de las atenciones y agregaba: “Es sabido que este boquete es uno de los que presta un fácil paso hacia esa República, contribuyendo así a dar impulso a las poblaciones de Pucón i Villa-Rica con el comercio creciente con los pueblos de ultra-cordillera”.²⁰ El comercio al que se refiere

19 *Memoria que el Ministro de Guerra presenta al Congreso Nacional en 1887*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1887.

20 *Memoria*, 1887, p. 186.

era el que se realizaba entre los nuevos pobladores de la frontera a ambos lados de la cordillera, lo que indica que se ha iniciado el proceso por el cual se irán reemplazando paulatinamente los circuitos ganaderos indígenas por circuitos controlados por *winka*, principalmente colonos y nuevos pobladores venido de la zona norte y centro sur de Chile y la Argentina.

En su *Memoria del Alto Bío-Bío* de 1886, el inspector Drouilly decía que el tráfico ganadero con la Argentina se había convertido en un floreciente negocio que favorecía principalmente a los nuevos pobladores de las tierras indígenas y daba como ejemplo el boquete de Antuco por donde se habían internado en esa temporada más diez mil animales vacunos, exportándose a cambio harina, vino y mercaderías de Concepción. El inspector agregaba que el comercio con lugares como Bahía Blanca había adquirido tal importancia que en la última temporada se habían dirigido hacia allá más de cien compradores con lo que se aseguraba que la internación de animales al sur de Chillán no bajaría de los ochenta mil vacunos. Desconociendo la larga historia ganadera de los mapuche, Drouilly creía que este floreciente comercio tenía su origen no en los indígenas sino en los antiguos habitantes chilenos que vivían enquistados entre las tribus mapuche.²¹

Pese a los daños provocados por la ocupación militar, la *Memoria del Intendente de Cautín 1890*, Marcial Pinto Agüero, informaba que los mapuche seguían haciendo su comercio tanto entre indígenas como ahora con los nuevos habitantes de la otra banda, pues estos últimos no podían acceder de otra manera a productos del tipo que manufacturaban los indígenas, tales como artículos de plata, lana y cuero:

21 "Memoria del Comandante del Ejército del Sur (Alejandro Gorostiaga)", en *Memoria del Ministro de Guerra presentada al Congreso Nacional en 1886*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1886, pp. 208-209.

Los indígenas mismos no son ajenos a este progreso general i hacen comercio de tejidos i plata chafalonía que llevan a la República Argentina para cambiar por animales, surten los mercados de la provincia con artículos de primera necesidad y que por ahora no es fácil propagar.²²

El informe agregaba un dato muy importante que confirma la idea de un *continuum* en el tráfico y movilidad de los *nampülkafe* hacia el oriente; señala que en relación al comercio ganadero había salido una gran cantidad de indígenas por el boquete de Llaima, unas tres mil personas. Por el volumen de personas que se desplaza en aquel verano se podría decir que el patrón de movilidad económico-ganadero orientado a las pampas sigue plenamente vigente. Lamentablemente no contamos con información adicional para saber cómo es que operaban estos “nuevos circuitos ganaderos”, quiénes eran los intermediarios, mapuche o no mapuche, dónde se vendía ese ganado o si era parte del consumo interno de las comunidades: “En la presente temporada de verano han salido por el boquete de Llaima, en busca de ese comercio, no menos de tres mil indígenas que regresan jeneralmente después del invierno”.²³

El mismo Tomás Guevara señalaba algunos años más tarde que esta movilidad parecía ser un hecho rutinario entre los mapuche y sobre el cual los *winka* no habían reparado. En un breve párrafo el profesor de Temuco señala una serie de características de este desplazamiento: primero que es practicado, principalmente, por las parcialidades cercanas a la cordillera y segundo que era una actividad únicamente masculina que se había hecho más activa en aquellos momentos:

22 *Memoria del Ministro del Interior presentada al Congreso Nacional en 1890*, Intendencia de la República, Tomo II, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1890, p. 83.

23 *Memoria* 1890, p. 83.

Un hecho no mencionado con toda certeza por los observadores de esta raza, ha sido la emigración de verano hacia el lado argentino, de las agrupaciones próximas a la cordillera, sobre todo la que viene practicándose desde mediados del siglo XIX. Esta dispersión estival de varones *únicamente* se ha hecho más activa en los últimos tiempos.²⁴

La persistencia de los mapuche por prolongar su sistema de vida conectado por siglos a los territorios del *puelmapu* y el *waizufmapu*, incentivó una dura política militar de control de los pasos y rutas cordilleranas. Además de los señalados fuertes cordilleranos las autoridades establecieron un conjunto de medidas como el desplazamiento de poblaciones indígenas fronterizas, la prohibición del paso de ganado en manos de indígenas y barreras sanitarias. Todas ellas terminaron por destruir la base económica ganadera sobre todo de aquellos grupos que habitaban la cordillera y cuyo único sustento económico y alimentario era este. En su *Memoria* del año 1886, Martín Droully, de importante papel en la ocupación militar, y entonces inspector de Colonización, relata sus estrategias para evitar el paso de mapuche y pehuenche hacia el oriente de la cordillera. Entre otras se encuentra la sedentarización forzada con el fin de darles “hábitos de trabajo” y su desplazamiento de los lugares que habitaron por siglos hacia tierras agrícolas del valle central. Incluso Droully confesaba que a pesar de la miseria y hambruna en que se encontraban los indígenas había evitado por completo sus incursiones a ultracordillera.²⁵

El plan de Droully para controlar la movilidad de los pehuenche del alto Bío Bío consistía en radicarlos en el valle, en tierras agrícolas, mediante una campaña de desplazamientos

24 Guevara, *op. cit.* (1908), p. 36, la cursiva es nuestra.

25 *Memoria*, 1886, p. 207.

forzados de todas las familias que habitaran en tierras de estepa cordillerana; para ello –decía– “se dispuso ofrecerles a todos, terrenos en el llano central del Departamento de Angol i de darles allí mantención para ayudar a su subsistencia en el primer año i mientras obtengan productos de esos terrenos, para lo cual se les prestó bueyes y toda clase elementos”. De esta manera familias “antes casi nómades”, como decía el Inspector, “adquirirían hábitos de trabajo de campo”.²⁶

La continuidad en el tráfico ganadero indígena a través de los boquetes cordilleranos incentivó la implementación de nuevas medidas administrativas y coercitivas, planteándose como una necesidad urgente el establecimiento de barreras sanitarias para el control del tráfico ganadero, lo que en todo caso tardó algunas décadas en hacerse efectivo. No obstante, las primeras implementaciones de un plan para el establecimiento de “cordones sanitarios” fronterizos dieron buenos resultados a los militares pues sus acuciosas exploraciones les permitieron conocer en profundidad una serie de boquetes menores hasta entonces desconocidos por los no indígenas, tal como lo señalaba un oficial en la *Memoria de 1887*: “Es incuestionable que hasta el momento de no habernos sentido agujijoneados por la necesidad de establecer cordones sanitarios, muchos boquetes o pasos hoy descubiertos, habrían permanecido ocultos a la contemplación de este lado de los Andes”. Sobre el mismo tema, la *Memoria* cita una carta del capitán Álvaro Alvarado, del Regimiento de Cazadores de a Caballo, quien comunicaba haber descubierto un nuevo paso en la quebrada de Tacura en las inmediaciones de la cordillera de Carilafquén. Otra comunicación, contenida en la misma *Memoria*, esta vez del teniente Lorenzo Campo, señala que:

26 Ibid., pp. 208-209.

A fines del mes de enero del corriente año, supe por unos indios vecinos de allí, que existía un camino que, pasando por el antiguo fortín de Maichi i el lugar denominado Malte, les servía para comunicarse con la Argentina; de lo que inmediatamente di cuenta al comandante de la plaza de Pucón.²⁷

Es un hecho que la invasión militar y el posterior establecimiento de caminos y centros poblados se hicieron teniendo como base la organización que los mapuche poseían de su espacio. Aún algunos años después de la ocupación la Memoria del Intendente de Cautín de 1890 señalaba que

En materia de caminos, es una necesidad urgente proceder a la mayor brevedad a dotar a la provincia de vías fáciles, pues hasta el presente no existen sino las sendas abiertas por el tráfico mismo de los araucanos i mejorado en parte por el ejército, ya para abrirse paso a fin de conquistar este territorio, o para facilitar el más espedito relevo de las fuerzas que han cubierto las guarniciones de los diversos fuertes, en torno de los cuales se ha aglomerado ya alguna población.²⁸

El territorio mapuche con profundos vínculos entre las dos vertientes cordilleranas, escenario de relaciones interétnicas, de intercambios comerciales, de relaciones sociales va a ser quebrado por la fuerza de las fronteras nacionales, por el peso del Estado-Nación que desde mediados del siglo XIX comienza a trazar sus líneas invisibles sobre el *wallmapu*. Y la razón no pudo ser otra que la ambición económica de la sociedad capitalista en

27 *Memoria*, 1887, pp. 187-189.

28 *Memoria*, 1890, pp. 75-76.

expansión sobre un territorio ajeno y que por siglos vio surcar, a través de boquetes y rastrilladas, las caravanas de *nampülkafe* arreando su ganado.

Palabras finales

El establecimiento de las fronteras nacionales, la reterritorialización del espacio mapuche y la lenta difusión y formación del Estado en Araucanía y Neuquén se van a imponer sobre las antiguas formas de vida y los flujos mapuche a través de la cordillera de los Andes. A ambos lados, colonos, ocupantes y militares comenzaron a ocupar los territorios indígenas y a reorganizar las tierras y las rutas que por siglos habían sido testigo del ir y venir mapuche.

Sin embargo, la ocupación de las tierras mapuche no terminó con el deambular mapuche a través de la cordillera, por el contrario esta frontera porosa permitió que los mapuche continuaran circulando entre la Araucanía y el Neuquén. Bandieri (1999) ha señalado que, terminadas las acciones militares, el comercio ganadero este-oeste perduró en la región hasta por lo menos 1920, época en que el Estado chileno inició una política de aranceles proteccionistas, aunque no sabemos con claridad el papel que jugaron los mapuches en este comercio.

Bibliografía

Bandieri, Susana (1999). "Neuquén en debate: acerca de la continuidad o ruptura del espacio mercantil andino". En *Anuario IEHS*, n° 14, Tandil, 535-566.

- (2001). "Estado nacional, frontera y relaciones fronterizas en los andes norpatagónicos: continuidades y rupturas". En: Bandieri, S. (comp.), *Cruzando la cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social. Siglos XIX y XX*. Neuquén: CEHIR-UNCo.
- (2005). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires, Sudamericana.
- (2011). "Persistencia y control de las antiguas formas de articulación del comercio ganadero entre la Norpatagonia argentina y el sur chileno". En Pinto, J. (ed.), *Araucanía, siglos XIX y XX: economía, migración y marginalidad*. Osorno, Universidad de Los Lagos, PEDCH.
- Bechis, Martha (1984). *Interethnics relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina: from sovereign to ethnic*. Nueva York, Ann Arbor/Michigan University, New School Social Research Graduate Faculty.
- Bello, Álvaro (2011a). *Nampülkafe, el viaje de los mapuche de Araucanía a las pampas argentinas*. Temuco, Ediciones UCT.
- (2011b). "Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México". En *CUHSO* nº 21, 39-60.
- Bengoa, José (1987). *Historia del pueblo mapuche*. Santiago, Sur.
- Coña, Pascual (1995). *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago, Pehuén.
- Delrio, Walter (2010). *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia: 1872-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Guevara, Tomás (1913). *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago, Imprenta, Litografía y Encuadernación "Barcelona".
- (1998). *Ocupación de la Araucanía*. Santiago, Andujar.
- Hux, Meinrado (1991). *Caciques huilliches y salineros*. Buenos Aires, Marymar.
- Lara, Horacio (1889). *Crónica de la Araucanía. Descubrimiento y Conquista, Pacificación definitiva i Campaña de Villarrica*, Tomo II. Santiago, Imprenta de "El Progreso".

- León, Leonardo (1991). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Universidad de la Frontera.
- Mandrini y Ortelli (1992). *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Ministerio de Guerra y Marina de la República Argentina. (1978). *Campaña de los Andes al sur de la Patagonia, año 1883*. Buenos Aires, EUdeBA.
- Navarro Floria, Pedro (1997). "Salvajes y bárbaros: la constitución de la vida de barbarie en la frontera sur argentina y chilena (siglos XVIII y XIX)". En *Boletín de Historia y Geografía* 13, 35-47.
- Pavez, Jorge (2008). *Cartas mapuche, siglo XIX*. Santiago de Chile. Ocho libros/Colibrís.
- Pinto, Jorge (2000). *De la inclusión a la exclusión, la formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago.
- Préndez, Pedro Nolasco (1884). *Una excursión de verano de Angol a Villarrica y Valdivia en los primeros meses de 1883*. Valparaíso, Imprenta La Patria.
- Subercaseaux, Francisco (1883). *Memoria de la Campaña de Villarrica (1882-1883)*. Santiago.
- Valverde, Sebastián, Stecher, Gabriel (2011). "Políticas estatales en relación al acceso al territorio del pueblo mapuche en el corredor de los lagos de Norpatagonia: análisis histórico, comparativo y regional." En Valverde, S. et al. (coord.), *Procesos históricos, transformaciones sociales y construcciones de fronteras. Aproximaciones a las relaciones interétnicas*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Walther, Juan Carlos (1974). *La conquista del desierto*. Buenos Aires, EUdeBA.

Memorias ministeriales

- Memoria del Comandante del Ejército del Sur (Alejandro Gorostiaga). (1886) en *Memoria del Ministro de Guerra presentada al Congreso Nacional en 1886*, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

Memoria del Ministro del Interior presentada al Congreso Nacional en 1890. (1890). Intendencia de la República, Tomo II, Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

Memoria que el Ministro de Guerra presenta al Congreso Nacional en 1887. (1887). Santiago de Chile, Imprenta Nacional.

Los autores

Miguel Bartolomé

Licenciado en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Magíster y Doctor por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor investigador titular del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel III Excelencia). Ha realizado investigaciones entre los Mapuche, Wichí y Guaraníes de la Argentina; entre los Avá-Guaraní, Mbya, Guaná y Ayoreo del Paraguay; entre los Chinantecos, Mayas, Chatinos, Nahuas, Chochos, Ixcatecos, Mixtecos, Zoques y Chontales de México, así como con los Kuna de Panamá. Ha sido profesor en México, la Argentina, Brasil, Paraguay, Holanda y España. Autor y coautor de ochenta ensayos y veintitrés libros sobre etnología y antropología política. Entre ellos *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México* (1997, 2004), *El encuentro de la gente y los insensatos: la sedentarización de los cazadores ayoreo en el Paraguay* (2000), *Librar el camino: relatos sobre antropología y alteridad* (2003, 2005), *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina* (2006, 2008), *La tierra plural: sistemas interculturales en Oaxaca* (2008), *Parientes de la selva: los mbya guaraní de Misiones, Argentina* (2009). Fue miembro del Consejo Coordinador Académico del Proyecto Nacional "Etnografía de los Pueblos Indígenas de México" (1999-2009) desarrollado por el INAH. E-mail: barbar2@prodigy.net.mx

Álvaro Bello Maldonado

Doctor en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (2006), Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Arcis de Chile (Santiago-Chile) (2002) y Profesor de Historia y Geografía por la UFRO, Chile (1990). Es especialista en etnicidad, racismo y discriminación, desarrollo, movimientos sociales y ciudadanía en Chile y América Latina. Se ha desempeñado como consultor externo de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y como consultor de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH). También ha dirigido diferentes proyectos de investigación y ha publicado sobre estos temas en diversos libros, artículos y en diversas conferencias y presentaciones en eventos académicos. Actualmente, se desempeña como director del Instituto de Estudios Interculturales e Indígenas (IEII) e investigador del Núcleo de Ciencias Sociales de la Universidad de la Frontera (UFRO).

Luis Campos Muñoz

Licenciado en Antropología y Arqueología con mención en Antropología Social, Universidad de Chile. Licenciado en Educación, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Magíster en Antropología, Universidad de Brasilia (UnB), donde finalizó su doctorado, en base al trabajo de campo realizado en el estado de Oaxaca, México. Investigador Principal Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas - ICIIIS - Código del Proyecto CONICYT/FONDAP/15110006. Docente en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Se ha especializado en aspectos relativos a teoría antropológica, antropología de la religión y en el trabajo con pueblos originarios, habiendo realizado trabajo de campo con indígenas de Chile, México, Brasil y la Argentina. En Chile ha trabajado con población mapuche, tanto en el sur como en la Región Metropolitana, donde participa y asesora a varias organizaciones mapuche. Publicó *Relaciones interétnicas en Pueblos Originarios de México y Chile* y, en coautoría, *Cuyacas, música, danza y cultura en una sociedad religiosa de la Fiesta de La Tirana*. En 2011 y 2012 dirigió el proyecto Fondecyt N° 1110878 sobre los Altares de la Virgen de la Tirana. Iconografía Religiosa en la Pampa del Tamarugal. Iconografía religiosa en la Pampa del Tamarugal. E-mail: luiseugeniocampos@gmail.com

Ingrid de Jong

Doctora en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires e investigadora adjunta del Conicet. Docente del Seminario Anual de Antropología Histórica en la carrera de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y profesora titular de Etnohistoria, Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Desarrolla actividades de investigación vinculadas a la Antropología histórica, especialmente en relación a las dinámicas de las sociedades de frontera en Pampa y Patagonia durante el período de “organización nacional” (1852-1880) en la Argentina. Dirige e integra equipos de investigación dedicados al análisis de las relaciones políticas entre Estado y sociedad indígena en Chaco, Pampa y Patagonia durante los siglos XVIII y XIX. Se hallan en curso bajo su dirección los proyectos “Políticas indígenas y estatales en los espacios de frontera del extremo sur americano: Chaco, Pampa, Patagonia y la Banda Oriental (siglos XVIII y XIX)” subsidiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Técnica y “La frontera como espacio social: actores e identidades políticas durante la ‘organización nacional’”, subsidiado por la Universidad de Buenos Aires (Pampa y Patagonia, 1850-1880). E-mail: ildejong@hotmail.com

Cristhian Teófilo da Silva

Profesor y Director del Centro de Investigación y Estudios de Posgrado en las Américas (CEPPAC) de la Universidad de Brasilia (UNB) e investigador asociado del Centre Interuniversitaire d'Études et de Recherches Autochtones de la Université Laval (ULaval). Socio efectivo de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), fue miembro de su Consejo de Administración desde 2006 a 2008 y Secretario de la Comisión de Asuntos Indígenas (CAI) en la gestión 2011-2012. También es miembro de la Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA). Fundador y coordinador del Laboratorio de Estudios e Investigación en Movimientos Indígenas, las políticas indigenistas y indigenismo (LAEPI, CEPPAC/UNB). Tiene cuatro libros publicados en Brasil y decenas de artículos científicos, capítulos de libros y comentarios publicados en la Argentina, Brasil, Canadá, EE.UU., México y Suecia.

Patrícia Lorenzoni

Doctora en Historia de las Ideas, University of Gothenburg (GU). Investigadora del School of Global Studies de la GU y del programa interdisciplinar de investigación *Time, Memory, Representation-Transformations in Historical Consciousness (TMR)*, en Södertörn University (SH). Investiga la inscripción de las poblaciones indígenas en el imaginario nacional en Brasil, analizando la relación entre territorio, pueblo y propiedad en construcciones de la nación y de lo político. Tiene dos libros publicados en Suecia, y ha publicado sobre colonialismo, nacionalismo y filosofía política en libros y revistas científicas así como en periódicos y revistas dirigidas al público.

Carina Lucaioli

Doctora en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), con sede de trabajo en la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la mencionada Facultad, donde también desempeña tareas docentes en la materia Antropología Sistemática III (Sistemas simbólicos) del Departamento de Ciencias Antropológicas. Se ha dedicado al estudio de los grupos abipones del Chaco y sus relaciones interétnicas con la sociedad hispanocriolla en los espacios de frontera durante el período colonial, desde la perspectiva de la antropología histórica. Integra y dirige proyectos de investigación financiados por la UBA, el Conicet y la ANPCyT. Ha publicado libros y artículos en revistas especializadas de interés nacional e internacional. E-mail: carinalucaoli@gmail.com

Tito Carlos Machado de Oliveira

Geógrafo. Doctor em Geografia Humana, FFLCH/Universidade de São Paulo. Profesor titular de la Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Profesor del Máster en Estudios Fronterizos (PPEF/CEPAN/UFMS) y del Máster en Geografía (PPGEO/CPTL/UFMS). Coordinador del Centro de Análise e Difusão do Espaço Fronteiriço (CADEF). Autor y coautor de diez libros, entre los cuales se destacan *Agroindústria e Reprodução do Espaço* (2002) y *Território Sem Limites* (2005). Se dedica a investigar las regiones de frontera, en especial, la

frontera de Brasil con Paraguay y con Bolivia. Ha publicado en libros y revistas especializadas de carácter nacional e internacional sobre el tema de las fronteras. E-mail: tito.ufms@gmail.com

Lidia R. Nacuzzi

Doctora en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), con sede en la Sección Etnohistoria del Instituto de Ciencias Antropológicas de la mencionada Facultad, donde también se desempeña a cargo del Seminario Anual de Investigación para las orientaciones Antropología Social y Arqueología del Departamento de Ciencias Antropológicas. Se ha especializado en el estudio de las poblaciones nativas de Pampa y Patagonia, enfocando en el contacto entre esos grupos y los hispanocriollos y en sus identidades, estrategias de interacción, relaciones interétnicas y mestizajes en distintos espacios de la frontera colonial. Integra y dirige proyectos de investigación financiados por la UBA, el Conicet y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de la Argentina.

E-mail: lidianacuzzi@yahoo.com.ar

Hugo Trincheró

Doctor en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ex decano de la misma facultad (períodos 2006-2010 y 2011-2014). Master en Antropología Social, Universidad de Uppsala, Suecia. Master en Administración Pública, México. Profesor titular concursado de la materia Antropología Sistemática II del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha sido profesor concursado en México y profesor invitado en distintas universidades nacionales y extranjeras. Investigador (categoría "principal") del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sus líneas de investigación se orientan a la antropología económica, la antropología del desarrollo, la antropología rural y los estudios étnicos, con especial énfasis en poblaciones indígenas (en especial del norte argentino). Ha dirigido y dirige diversos proyectos financiados por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica el Conicet y la UBA referidos a pueblos indígenas, en relación a diversos procesos socioeconómicos y programas de desarrollo. Ha

publicado sobre estos temas diversos libros (algunos de su autoría y otros en coedición) y más de cincuenta artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras con referato y múltiples capítulos de libros.

E-mail: hugotrinchero@gmail.com

Sebastián Valverde

Doctor en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con sede de trabajo en la Sección Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la mencionada Facultad. Docente del Departamento de Ciencias Antropológicas de la materia Antropología Económica, del seminario de Antropología Rural y de la Maestría en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Integra y dirige proyectos de investigación financiados por el Conicet y la UBA. Actualmente investiga temas de antropología económica, relaciones interétnicas, pueblos indígenas en particular el pueblo indígena mapuche asentado en el sur argentino. Ha publicado sobre estos temas en artículos en revistas y libros nacionales e internacionales.

E-mail: sebaivalverde@yahoo.com.ar

Esta compilación aborda la situación histórica y actual de los pueblos indígenas de América Latina y las profundas transformaciones contemporáneas. Estos aportes brindan pluralidad de perspectivas, aproximaciones analítico-disciplinares y recortes geográficos y temporales. Se divide en dos volúmenes: “Estados-Nación, fronteras y pueblos indígenas en América Latina: aproximaciones histórico-antropológicas”, referido a la consolidación de los Estados nacionales, y a las fronteras jurídico-políticas e interiores, y “Etnicidades, fronteras y estatalidad en los procesos de transición contemporáneos”, que problematiza las transformaciones actuales que afectan a los pueblos indígenas. Los capítulos procuran establecer una relación entre el proceso histórico de conformación de los Estados-Nación, las “fronteras” con el indio y las dinámicas más recientes. Se consideran las continuidades históricas y determinaciones, y las rupturas y reconfiguraciones actuales (políticas públicas, frentes expansivos y la creciente emergencia y repercusiones de las demandas de los pueblos originarios como nuevos sujetos sociales y políticos).



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

ISBN 978-987-3617-27-0



9 789873 617270