

Waldo Ansaldi
coordinador

CALIDOSCOPIO LATINOAMERICANO
Imágenes históricas para un debate vigente

FOTOCOPIADORA
CEHCE
c. 138
Folio 257 SF 1
DF 7

Ariel

CAPÍTULO 18

DE MITOS NACIONALES, DEFINICIONES CÍVICAS Y CLASIFICACIONES GRUPALES. LOS INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL ARGENTINA, SIGLOS XIX A XXI

por MÓNICA QUIJADA

1. El mito de la “nación blanca”¹

Hasta fechas recientes los argentinos se han visto a sí mismos, mayoritariamente, como un pueblo homogéneamente “blanco”, construido a partir del aporte de una variedad de raíces europeas armónicamente integradas en una unidad nacional. La conciencia de esa diversidad de orígenes europeos —que no rompía la homogeneidad básica— no era más que otra expresión identitaria que los convertía en diferentes y únicos en el contexto de una América latina mestiza, entendido este último adjetivo como una mezcla caracterizada por un aporte amplio —y sobre todo visible— de elementos “no blancos”.

Aunque las construcciones identitarias tienden a legitimarse buscando sus raíces en el pasado remoto, esta autoasunción colectiva de los argentinos como “nación de raza blanca y cultura europea” es fácilmente *datablee*: no se remonta más allá de finales del siglo XIX y fue fundamentada incluso documentalmente por el censo demográfico de 1895, que estableció que más del 80% de la población del país era de raza blanca y origen europeo. En cuanto al debilitado resto integrado por unos pocos indígenas y descendientes de africanos, dada la acelerada tasa de “blanqueamiento” no se dudaba de que estaban abocados a la pronta desaparición total; por lo que, afirmaba el censo, “la cuestión de las razas, tan importante en los Estados Unidos, ya no existe en la República Argentina” (Quijada, 2000: 206). Por otra parte, el hecho de que este cimiento básico del imaginario étnico-nacional fuera reciente no ejerció ningún efecto deslegitimador sobre dicha construcción identitaria, ya que los argentinos, por esas mismas fechas, habían asumido también que su tradición no estaba situada en el pasado sino en el futuro. Como afirmara uno de sus grandes pensadores, “Todos los que sintieron y pensaron la argentinidad hablaron del porvenir. Ningún pensador argentino tuvo los ojos en la espalda ni pronunció la palabra ‘ayer’. Todos miraron al frente y repitieron sin descanso ‘mañana’” (Ingenieros, 1915: 475).

Esta doble concepción tuvo considerable éxito durante más de un siglo, y fue incorporada por propios y ajenos.² Pero la reciente crisis estructural ha hecho desaparecer la confianza colectiva en las nunca realizadas expectativas decimonónicas, al tiempo que el avance global del multiculturalismo está modificando —con una capacidad de permeación lenta pero irreversible— la percepción de homogeneidad blanca y europea que fue el cimiento de la construcción nacional argentina. El censo poblacional del año 2000 reconoció por primera vez la existencia de comunidades indígenas en el territorio nacional,³ al tiempo que incluía una hasta entonces inédita pregunta sobre la pertenencia del individuo censado a una identidad aborigen. El resultado arrojó la cifra de cerca de un millón de personas que se autorreconocen como miembros de una comunidad indígena definida, vivan o no dentro de la misma. Si tuviéramos datos que nos permitieran agregar a esta estimación los individuos de estirpe aborigen que por diversas razones rechazan u ocultan tal pertenencia, o a aquellos que al cabo de un siglo de políticas asimilacionistas han borrado la memoria de sus orígenes indígenas, el número se elevaría considerablemente. Esto implica no sólo un mantenimiento sino un crecimiento de la población aborigen —aunque a un ritmo menor que el de la sociedad mayoritaria— ya que la historiografía suele cifrar en menos de medio millón la población indígena anterior a la Independencia.

Entre los citados censos de 1895 y 2000 se extiende la historia de más de un siglo de negación de la presencia de indígenas en el territorio argentino, que el imaginario colectivo resumió expresivamente, durante mucho tiempo, en frases como “no hay indios en la Argentina, porque los mataron a todos”. Una afirmación como ésta puede implicar diversos grados de crítica, pero lo cierto es que tradicional y mayoritariamente fue asociada a la visión de la Conquista del Desierto —la acción militar de finales del siglo XIX que terminó para siempre con la autonomía de las tribus indígenas— como “una gesta nacional, requerida por el progreso, la modernización y la integración territorial”. Este mito, uno de los más enraizados del imaginario nacional argentino, fue construido sobre cuatro ejes fundamentales que, heredados del siglo XIX, no han sido cuestionados hasta fechas relativamente recientes:

1. La Argentina sería el resultado de una historia de avance y ocupación de las tierras indígenas por parte de la población blanca, en una tendencia que va del este al oeste y sobre todo del norte al sur. En este proceso las tribus indígenas, que eran independientes del gobierno de la Corona primero y de la República después, fueron empujadas y desalojadas por una frontera móvil que dividía clara y distintamente dos mundos cultural y racialmente diferentes.
2. A los ojos de la población blanca, los indios eran gente bárbara e incivilizada, con sistemas socioeconómicos muy primitivos y hábitos exclusivamente nómadas.
3. Todas las ofensivas militares realizadas desde la sociedad mayoritaria sobre los indígenas habrían sido guerras de exterminio, en particular las dos grandes —así llamadas— “campanas al desierto”. La primera de ellas tuvo lugar en la década de 1830 y fue comandada por el general Juan Manuel de Rosas. La segunda, específicamente denominada “Conquista del Desierto”, se

produjo casi cincuenta años más tarde, desde finales de la década de 1870 hasta muy entrados los ochenta, fue liderada por el general Julio Argentino Roca, y a ella se debe la integración definitiva del territorio nacional. En sus épocas respectivas, tanto Rosas como Roca llegaron a alcanzar las más altas posiciones de gobierno.

4. El cuarto eje de esta construcción afirma que al cabo de la segunda campaña al desierto, la mayor parte de la población indígena había sido exterminada. La combinatoria de esta creencia en la desaparición del elemento nativo por obra de la agresión militar con el masivo aporte inmigratorio que se produjo en el último cuarto del siglo XIX, llevó a la elaboración y asunción colectiva del mito de la Argentina blanca y europea.

2. La deconstrucción

Desde los años ochenta del siglo XX, nuevas líneas de investigación que se encuentran actualmente en pleno debate están deconstruyendo este mito fuertemente arraigado. Una de esas líneas, la más desarrollada hasta el momento, ha sometido a revisión todo un amplio conjunto de nociones acerca de las propias sociedades indígenas en su etapa de autonomía; es decir, con anterioridad a la ocupación de sus territorios por el ejército nacional y la consiguiente sujeción social e institucional de esas poblaciones a la autoridad del Estado argentino y a las normas jurídicas y culturales de la sociedad mayoritaria. El desarrollo de esta línea de investigación⁴ ha llegado a algunos grandes acuerdos que merecen ser destacados.

En primer lugar, se ha profundizado en el conocimiento de la diversidad y heterogeneidad de las sociedades indígenas, en particular las correspondientes a las áreas geográficas de la pampa y la Patagonia, la llamada “frontera sur”. Divisiones tribales, particiones, conquistas de unos grupos sobre otros, conflictos intraindígenas, rivalidad sobre tierras, heterogeneidad cultural, etc., constituyen perspectivas fundamentales para comprender no sólo la propia historia de las sociedades nativas, sino sus interacciones con la sociedad blanca. En segundo lugar, antropólogos e historiadores han demostrado fehacientemente que la historia de esa región meridional comprende una serie de procesos en que están implicados, de forma articulada, ambos lados de la cordillera de los Andes, es decir, los actuales territorios de Chile y la Argentina. Finalmente, el tercer ámbito de análisis donde la investigación reciente ha hecho grandes progresos, contribuyendo a modificar visiones extraordinariamente persistentes, es el que se refiere a aspectos sociales, políticos y económicos de las sociedades indígenas. Aunque la heterogeneidad cultural sigue siendo la nota dominante, se ha demostrado que una parte importante de las agrupaciones nativas había alcanzado interesantes niveles de desarrollo en aspectos como la ganadería, la agricultura, la artesanía (especialmente de plata, cuero y textil) y el comercio, que practicaban no sólo en el ámbito intertribal sino, sobre todo, con la sociedad blanca, tanto durante la colonia como en el período independiente. Por otra parte, a lo largo del siglo XIX la estructura social y política de las agrupacio-

nes indígenas fue experimentando un grado creciente de diversificación social y sobre todo de centralización de la autoridad, con la creación de grandes cacicatos que agrupaban tribus antes autónomas. De tal forma, la conceptualización de los indios de frontera como un conjunto indiferenciado de elementos "bárbaros e incivilizados" ha experimentado una apreciable modificación en los niveles más informados de la sociedad argentina, aunque sigue estando presente en una porción significativa del imaginario colectivo.

Una segunda línea de investigación que quiero destacar es más reciente y el debate se encuentra aún en sus etapas iniciales. De hecho, es difícil definirla de forma unívoca ya que incluye una variedad de propuestas, que van desde las políticas de tratamiento de la cuestión indígena a la revisión de las interacciones en las áreas de frontera, pasando por la reformulación del papel de los aborígenes en los complejos procesos de la construcción nacional. De tal forma, se están revisando las imágenes y debates sobre el problema de los "indios de frontera" en el seno de la sociedad blanca, hay un creciente número de trabajos acerca de las estrategias estatales hacia esa parte de la población y se está comenzando a trabajar sobre aspectos de las interrelaciones históricas entre ambas sociedades que no estén basados únicamente en el conflicto y el comercio —los temas más conocidos— sino en la negociación y la participación. El elemento que unifica a todas estas perspectivas es la recuperación de la presencia indígena en el contexto de las problemáticas pasadas y presentes del Estado argentino.⁵

En las páginas que siguen intentaré explicar la construcción de ese mito nacional fundado en la negación de la presencia indígena en el territorio argentino, así como las razones del éxito de su apropiación colectiva y el efecto que ello tuvo sobre sus involuntarios protagonistas —los propios aborígenes—. Para ello defenderé la hipótesis de que no hubo exterminio físico (aunque la guerra produjera muertes, sea por violencia o enfermedad), sino un proceso de *reclasificación* facilitado por las condiciones del contacto fronterizo; y que este proceso de *reclasificación* se acompañó de un convencimiento colectivo de la desaparición del indio por el conflicto militar, que se convirtió en un eje fundamental de la construcción identitaria nacional. Finalizaré con una discusión sobre las características actuales de la re-visibilización de las minorías indígenas en el nuevo contexto generado por el multiculturalismo.

Para construir mi argumentación daré preferencia al área geográfica que abarca los territorios de la pampa y la Patagonia, ya que la historia de los indígenas del Norte y del Chaco representa especificidades que requerirían espacio y un tratamiento particularizado. No obstante merece la pena recordar que mientras los indígenas del tercio norte, que corresponden a las últimas estribaciones del Imperio Incaico, fueron incorporados por la sociedad blanca a lo largo del período colonial —lo cual no es óbice para que mantengan en muchos casos formas identitarias y comunales— las tribus chaqueñas mantuvieron su autonomía hasta finales del XIX, incluso unos años más que las de la pampa y la Patagonia. De hecho, la campaña militar que acabó definitivamente con su independencia fue inmediatamente posterior a la conquista de estas últimas regiones meridionales.

Afirma la sabiduría popular que "el hombre es el único animal que tropieza dos veces en la misma piedra". Lo cierto es que la pérdida automática de la memoria histórica colectiva que implica la sustitución acrítica de un paradigma por otro —de la nación blanca al estado pluriétnico— no parece el mejor camino para evitar la corporización del tantas veces demostrado aforismo. Por ello, este trabajo aspira no sólo a contribuir al análisis y comprensión de ese largo proceso de negación, sino también a que la sociedad reconozca y mantenga la memoria de lo que fue una construcción colectiva, como vía imprescindible para poder corregir sus efectos más perniciosos.

3. De la autonomía a la invisibilización

A finales del siglo XVIII, una línea imaginaria trazada aproximadamente de este a oeste, desde el sur de la ciudad de Buenos Aires hasta la localidad de San Carlos, al pie de la cordillera de los Andes, actuaba como línea de separación entre dos sociedades diferenciadas. El espacio al norte de esa línea estaba mayoritariamente sujeto a la jurisdicción colonial y culturalmente hegemonizado por la población de origen europeo, a pesar de la heterogeneidad étnica existente (indios y africanos). Al sur de la misma se extendía un vasto territorio poblado por tribus indígenas que se mantenían autónomas del dominio mayoritario; en él la presencia blanca era sólo minoritaria y contingente. Esa línea de frontera fue avanzando paulatinamente a todo lo largo del XIX, mediante el efecto combinado de la creación de asentamientos poblacionales y la acción militar, hasta alcanzar en el último cuarto del siglo los márgenes del Río Negro, en el extremo sur de la provincia de Buenos Aires. A partir de entonces y en sólo cuatro o cinco años, una última ofensiva militar permitió al ejército nacional ocupar todos los territorios meridionales.

Aunque el término "Conquista del Desierto" que se aplicó a esta campaña ha llevado a infinidad de intelectuales a especular sobre sus posibles connotaciones, explicándolo como una suerte de "*wishful thinking*" por el cual la reciente República atribuía a esos vastos territorios la categoría de "tierra de nadie" —libre y preparada para la ocupación a partir de la negación de todo derecho a sus antiguos y "bárbaros" moradores— lo cierto es que el panorama tanto ideológico como jurídico era un poco más complejo. En primer lugar los sucesivos gobiernos de la nueva unidad política surgida a partir de la independencia reivindicaban, sin el menor atisbo de duda, el derecho de propiedad sobre esos espacios en tanto herencia de la corona española, teniendo en cuenta que esta última los consideró siempre, en términos legales y jurídicos, como una parte inalienable de sus posesiones americanas. Por lo tanto, no era la soberanía territorial lo que estaba en disputa, sino su ejercicio efectivo mediante el asentamiento de la autoridad central, la expansión poblacional y el conocimiento. En segundo lugar, el destino de sus habitantes nativos no era una cuestión de interés tan secundario o irrelevante como se ha tendido a pensar. De hecho, dio lugar a significativos debates de orden moral y sobre todo legal que se desarrollaron en periódicos, libros, revistas, colecciones de ensayos y, sobre

todo, en ambas cámaras del Congreso Nacional, a lo largo de varios años. Y, aunque toda guerra conlleva bajas y efectos colaterales como enfermedades, desplazamientos de población, desnutrición, etc., al cabo de ella una parte importante de las antiguas poblaciones seguía existiendo y sobre ellas se aplicaron las decisiones jurídicas y políticas resultantes de dichas discusiones.⁶

Las concepciones vigentes sobre el estadio de evolución de tales poblaciones formaron una parte necesaria del trasfondo de los debates y las decisiones. En concreto y como es bien sabido, la voluntad clasificatoria de la ciencia dieciochesca había conducido, entrado ya el siglo siguiente, a una concepción antropológica según la cual los grupos humanos se asociaban a una escala jerárquica que combinaba la variedad fenotípica y la diversidad cultural. En el siglo XIX, tanto el pensamiento científico como su proyección popular consideraban que el extremo superior de esa jerarquización estaba representado por una única raza y una única cultura, la raza blanca y la cultura del occidente europeo, que habían alcanzado el máximo grado de avance en términos tecnológicos, políticos y sociales. Desde el otro extremo de la escala, la visión tradicional de algunos grupos no blancos como "bárbaros" o "salvajes" se había solapado con algunos conceptos claves de gran incidencia en el pensamiento antropológico de la época: las nociones de "primitivos" y "razas inferiores". Finalmente, una lectura sesgada de las nuevas concepciones evolucionistas había llevado al convencimiento de que los "pueblos primitivos" que entraban en contacto con un medio "más civilizado" estaban condenados a desaparecer. Dicho de otra manera: el avance de la "civilización" sobre las tierras más ignotas (como en el caso argentino, la pampa y sobre todo la Patagonia) se suponía "incontenible", a lo que se agregaba la afirmación de que las formas fósiles de la vida primitiva sólo podían preservarse en el aislamiento, nunca en el contacto con "formas superiores", que llevaban todas las ventajas en el proceso de selección operado en la lucha por la existencia. A su vez, esta concepción determinista iba asociada a una perspectiva inversa y voluntarista: una nación civilizada no podía ni debía mantener en su seno formas fósiles de estadios inferiores de la evolución humana.

En otras palabras, las concepciones antropológicas de la época cargaban de tintes específicos la perspectiva desde la cual la sociedad mayoritaria percibía sus relaciones con los llamados "indios de frontera", y necesariamente ejercían un efecto condicionante difícilmente eludible en el contexto de la construcción nacional decimonónica en general, y en la definición de sus márgenes de inclusión/exclusión en particular.⁷ En el caso de la Argentina de la segunda mitad del XIX, esto se produjo en el marco de una necesaria confluencia con el fundamento estrictamente territorial de la nación que fue aplicado desde los propios inicios del proceso independentista.

Para comprender esta especificidad argentina, es necesario partir de lo general: prácticamente todas las construcciones nacionales del mundo occidental representan a la nación como una comunidad nacional que se asienta sobre un espacio natural, con el que mantiene vínculos orgánicos, como una suerte de lazo biológico. Este espacio natural es el territorio nacional. La territorialidad se vincula estrechamente a la temporalidad, ya que el territorio

es el receptáculo del pasado en el presente. La historia de la nación, que es única, se encarna en el territorio, que es también único, y las fronteras territoriales de la nación tienden a definir las fronteras de ese colectivo diferenciado que ejerce la soberanía. Esta estrecha vinculación entre territorio y soberanía popular, entre territorio y ciudadanía, es común a prácticamente todos los casos de construcción nacional en el ámbito occidental. Pero lo que diferencia a la Argentina de otros países es que la noción del territorio como basamento de la nacionalidad ejerció un papel no sólo determinante, sino monopólico. Por dar un ejemplo distinto, en su construcción identitaria México se asumió a sí mismo como una nación mestiza, conceptualización que a la concepción territorial sumaba una simbología de carácter genealógico: los mexicanos se decían —y se dicen aún— descendientes de criollos y de indios. Por el contrario, en la construcción simbólica argentina la ascendencia no fue una condición relevante. Lo relevante era la pertenencia al territorio de la patria, que se convirtió en condición fundamental y única de integración. Y esta característica del territorio como base fundamental de la ciudadanía y como condición de integración ejerció una influencia decisiva a la hora de definir las políticas que habían de aplicarse a la población indígena, al afirmarse el ejercicio efectivo de la soberanía argentina sobre espacios en los que antes las tribus autónomas campaban por sus respetos.⁸

De los debates surgió una visión mayoritaria que se impuso en la toma de decisiones: una vez sujetos al poder central por obra de las armas, los indígenas antes autónomos tendrían derecho automático e inalienable a la ciudadanía por su condición de nativos del territorio nacional.⁹ Derecho que era también deber: los aborígenes tenían la obligación de incorporarse a las estructuras productivas, institucionales y jurídicas de la nación, y las instituciones del Estado tenían el deber de que estos objetivos encontraran debido cumplimiento. Para ello era condición ineludible que el indio abandonara la organización tribal y las formas culturales que lo alienaban de la sociedad mayoritaria. Esto último era considerado tanto un imperativo social —puesto que la propia categoría de "ciudadano" era incompatible con un estadio "primitivo" de evolución— como una tendencia natural irreversible sancionada por la ciencia. En otras palabras, para ser integrado en la ciudadanía el indio debía ser homogeneizado con el resto de la población, es decir, debía abandonar sus rasgos diferenciales para pasar a compartir unos mismos referentes simbólicos y culturales.¹⁰

El proceso de homogeneización implicaba una serie de derechos y de deberes sancionados por las leyes: el derecho al voto, a la educación pública y a la propiedad, o el deber de conocer y practicar la lengua nacional, de tomar parte en la defensa de la patria y de contribuir al sistema económico y productivo como cualquier otro trabajador argentino. Desde esta perspectiva, se hace necesario cuestionar la posición de muchos autores que se lamentan de que no se hicieran leyes definiendo la condición jurídica del indio. Yo sostengo que hubo una definición jurídica de la condición del indio: se lo convirtió en ciudadano. Un ciudadano desmembrado, que obligó en ocasiones a recurrir a la figura del Defensor de Pobres, pero ciudadano al fin. Por ello, todas las propuestas legislativas que hicieron referencia al indio a lo largo del siglo XX, por lo menos has-

ta 1950, fueron hechas en el marco de una legislación laboral destinada a las masas obreras de la nación.

La estrategia de *ciudadanización* del indio se llevó a la práctica después de la Conquista del Desierto por una diversidad de vías. Muchos integrantes de las tribus dispersas se incorporaron al mercado de trabajo como peones en las estancias pampeanas y patagónicas, otros se integraron en el ejército, la marina y la policía, en tanto que las mujeres se orientaban al servicio doméstico; peor suerte corrieron los forzados a trasladarse a las provincias del norte como mano de obra barata para los ingenios azucareros. Todo ello implicó un fenómeno importante de desplazamientos de población, tanto entre circunscripciones administrativas —algunas muy alejadas entre sí— como del campo a los centros urbanos. Asimismo, el Congreso instrumentó medidas para la entrega de tierras a muchos caciques, en algunos casos en propiedad pero sobre todo en usufructo, para que se asentaran en ellas con los restos de sus tribus. De esta manera se crearon varias colonias agrícola-pastoriles, desde La Pampa hasta Santa Cruz, algunas de ellas de extensión considerable.¹¹

Ahora bien, esta estrategia de conversión de los indígenas en ciudadanos está muy lejos de constituir un final feliz. Por un lado, su incorporación a la sociedad se hizo desde los niveles inferiores de éste, pasando a formar parte de la mayoría depauperada. Incluso en los casos de concesión de tierras las autoridades incumplieron muchas de sus promesas, como la entrega de aperos agrícolas y sobre todo la puesta en valor de aquellas mediante regadíos. Tampoco instrumentaron medidas eficaces para proteger a los indígenas del proceso salvaje de acaparación de terrenos por las grandes compañías ganaderas y los terratenientes más poderosos, que se desencadenó sobre todo a principios del siglo xx. Y, aunque debe tenerse en cuenta que los gobiernos también desprotegeron a los inmigrantes pobres y a los soldados de la conquista del Desierto —que se vieron obligados a malvender los lotes de tierra que habían recibido en premio a su acción de guerra— lo cierto es que los indígenas se encontraron en peores condiciones inclusive, ya que el acelerado sistema asimilacionista los dejó sin herramientas culturales para hacer frente a los desafíos más negativos de la sociedad que intentaba incorporarlos. Sobre los muchos fracasos de esta estrategia volveremos en el último apartado de este trabajo.

Lo que sí tuvo éxito fue la voluntad colectiva de hacer desaparecer la “cuestión indígena” del imaginario colectivo. Al finalizar el siglo, la sociedad argentina ya se había asumido a sí misma y era reconocida en el extranjero como “de raza blanca y cultura europea”, al tiempo que la idea de la desaparición del elemento indígena era incorporada colectivamente como un sino trágico derivado de una necesidad nacional. Los indígenas pasaron a una nueva categoría, la de “no existentes”. Esto se logró mediante la popularización de una forma de explicar el pasado reciente que tuvo extraordinario éxito. Según dicha convicción colectivamente asumida, en la desaparición de los indígenas no había mediado su conversión en “ciudadanos argentinos” —traducida en la invisibilización de su condición diferencial— sino la acción de exterminio llevada a cabo por el ejército nacional durante la Conquista del Desierto. Resultado triste, sin duda, pero surgido de un imperativo superior: el de la construcción de una nación

moderna y orientada hacia el progreso, por lo que dicha acción de guerra pasó a ser celebrada como una de las grandes gestas nacionales.

De tal forma, se recurrió a nociones como “desaparición” y “exterminio” para explicar un proceso que debe describirse a través de otro concepto, el de “reclasificación”: los indígenas permanecieron en la Argentina y allí se encuentran todavía, pero fueron reclasificados como “ciudadanos argentinos” e incorporados en una gran masa de población que pasó a ser definida como una “nación blanca”. Podía haber distintos grados de “blanquitud” (rubios, morenos, trigueños...), pero todos formaban parte de un único nivel clasificatorio.

Lo sorprendente de este fenómeno de reclasificación no son sus razones históricas, sino la celeridad, facilidad y aparente ausencia de conflicto con que fue asumido e incorporado al imaginario colectivo, hasta el punto de conseguir que en escasísimos años la sociedad mayoritaria olvidara la presencia de indígenas en el territorio nacional. Creo que la explicación debe buscarse en la revisión del prolongado proceso de avance de las fronteras internas, desde finales del siglo xviii y sobre todo a partir de la Independencia.

4. La participación indígena en la expansión de una sociedad de frontera

Para proceder a esa revisión es necesario cuestionar toda una construcción historiográfica —desde los *nation builders* del xix como Bartolomé Mitre o Vicente Fidel López, hasta los más influyentes historiadores aún en activo, como Tulio Halperin Donghi— que ha marginado sistemáticamente a los indígenas de la construcción nacional de los últimos dos siglos. En efecto, los únicos papeles reservados al aborigen en la historia argentina han sido el del Otro “bárbaro”, feroz, ajeno, arrinconado y exterminado para el bien de la patria; o bien —desde una perspectiva de simpatías indigenistas— el del Otro desgraciado, incomprendido, desposeído y derrotado debido a las ambiciones ilegítimas de unos pocos. En todos los casos, la construcción nacional argentina aparece como una cuestión exclusiva de una sociedad mayoritaria de origen europeo.

Sorprendentemente, los mismos documentos que se han utilizado para construir esta historia, si se los somete a una lectura diferente dan una versión distinta de la tradicionalmente consagrada. Y muchas veces los mismos textos historiográficos proporcionan información cuyos alcances, al no ajustarse a la versión oficial, son pasados por alto por los propios autores.¹²

Buen ejemplo de esto es el llamado “período rosista”, nombrado así por el protagonismo, a lo largo de más de veinte años, del conocido estanciero y gobernador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas. Como se ha dicho al principio de este trabajo, al cumplirse el primer tercio del siglo xix Rosas lideró una importante ofensiva militar contra los llamados “indios bárbaros”, por la cual la frontera experimentó un considerable avance hacia el sur y hacia el oeste. Siempre se consideró esta acción de guerra como el primer episodio de la Conquista del Desierto y como la primera campaña destinada al exterminio de los indígenas. Pero cuando se somete a revisión los mismos documentos que se utilizaron para construir este argumento, se hace evidente que Rosas establecía

una clara distinción entre las diferentes tribus implicadas: los enemigos del estanciero eran aquellas agrupaciones, particularmente de la etnia ranquel, que habían hecho una alianza con los criollos unitarios —enemigos acérrimos de Rosas en el escenario de la política nacional— a quienes protegían en sus toldos o prestaban sus lanzas para enfrentar a las tropas rosistas. Por el contrario, Rosas defendía y apoyaba a los indios pampas, sus aliados, a los que concedía toda suerte de facilidades para asentarse en sus propias tierras y en los nuevos puestos de frontera establecidos en los espacios ganados a los ranqueles.¹³

De tal forma, la campaña al desierto llevada a cabo por Rosas no fue tanto una guerra contra los indios en general, sino contra aquellos indígenas que formaban parte del bando enemigo en el marco global de la arena política criolla. Y parte de la estrategia del avance fronterizo fue el asentamiento en esas mismas tierras de las tribus aliadas, como elemento defensivo de las nuevas poblaciones y como reserva de mano de obra para las estancias en expansión.¹⁴

Con posterioridad a la caída de Rosas (1852) se extienden tres décadas de luchas civiles en las que aparece una continua participación de las lanzas nativas. De lado indígena, los caciques aprovecharon las alianzas con los grandes bandos criollos tanto para obtener beneficios materiales como para fortalecer sus posiciones respectivas en el marco de los permanentes conflictos inter e intra tribales. Desde la perspectiva de los intereses faccionales criollos, el apoyo de las lanzas indias a menudo implicó la diferencia entre la victoria y la derrota. Y, aunque los niños argentinos aprenden en la escuela que las contiendas civiles del XIX fueron siempre una cuestión exclusivamente criolla, lo cierto es que a mediados de ese siglo hubo testigos que observaron la creciente importancia política que iban adquiriendo los indios desde la independencia.¹⁵

En este contexto, el avance de las fronteras interiores estuvo muy lejos de revestir el carácter monodireccional y monoétnico que siempre se le ha atribuido. Es cierto que en las últimas dos décadas se ha cuestionado y rechazado la concepción tradicional de que la frontera dividía dos mundos distintos; en la actualidad existe un consenso general en torno a la consideración de la frontera como un vasto espacio donde se producían fenómenos de contacto cultural, intercambios y mestizajes. No obstante, sigue vigente la idea de la univocidad de un avance en el que la población criolla habría empujado y desalojado progresivamente a los indígenas, para ocupar en su lugar las tierras que éstos iban abandonando en su movimiento de retirada hacia el sur y el oeste. Y no se tiene en cuenta a los importantes contingentes de indígenas que, tanto individualmente como en comunidad, iban quedando asentados en las nuevas poblaciones, en interacción permanente con la sociedad criolla.

A esta perspectiva se asocia el convencimiento de que el proceso de influencia cultural fue unidireccional. Sin embargo, durante largas décadas cada una de las dos grandes formaciones culturales ejerció un poder de atracción importante sobre la otra en el espacio fronterizo donde se producían los contactos cotidianos. Y aunque la población criolla siempre se jactó de que la civilización atraía a la "barbarie", lo contrario también es detectable. Por ejemplo, en los poblamientos indígenas (*tolderías*) habitaba un número significativo de personas de extracción criolla. Una parte de esa presencia era forzada, fruto de

los ataques indios a las estancias y poblados de frontera en los que obtenían, como parte del botín, numerosos cautivos, en particular mujeres y niños. Los indios practicaban la poligamia y las mujeres blancas daban prestigio a los caciques y capitanejos que podían tenerlas y mantenerlas. De tal forma, muchos de los más conocidos caciques indígenas del siglo XIX eran de hecho mestizos, hijos de cautivas blancas. Y estas últimas, aunque por razones de supervivencia debían adaptarse a las costumbres de sus captores, también actuaban como canales de transmisión de sus formas culturales de origen. Es tan poco conocida como significativa una anécdota del famoso escritor y presidente de la República Domingo F. Sarmiento que, al observar a los prisioneros indígenas trasladados a Buenos Aires al cabo de la Conquista del Desierto, exclamó con la ironía que lo caracterizaba: "¿Dónde están los indios? ¡Si la mayoría son blancos!".

Además de los cautivos, habitaban las *tolderías* numerosos desertores del ejército, prófugos de la justicia, militares en busca de cobijo durante las permanentes luchas civiles, o simplemente individuos que elegían pasar "al otro lado" por una voluntad personal de transgresión y cambio de vida, atraídos por una organización social que era menos jerárquica que la criolla. Estos personajes, considerados por su sociedad de origen como "renegados", pasaban a integrar las huestes indígenas, formaban familias y en ocasiones emparentaban con los caciques principales. Su presencia es tan significativa, que testimonios de la época suelen contabilizar de un 10 a un 50 por ciento la presencia de renegados en grupos de "indios de lanza". También informan que era difícil distinguir "por su aspecto" a los criollos renegados de los aborígenes.

A la inversa, el otro lado de la frontera estaba habitado por numerosos indígenas en convivencia con la sociedad criolla. Muchos indios de tribu se empleaban en las estancias como peones y hay suficientes indicios sobre la asistencia de niños nativos a las escuelas rurales, en algunos casos animados por los propios caciques. Por otra parte, desde la época colonial era costumbre el asentamiento de *tolderías* de "indios amigos" junto a los fortines que defendían la frontera. Y, si Rosas favoreció la instalación de tribus aliadas en sus tierras y fomentó su dedicación a la ganadería y la agricultura, gobernantes posteriores premiaron el apoyo indígena en la forma de concesiones de tierra.¹⁶

Lo que importa para nuestra argumentación¹⁷ es que, por una parte, con cada avance de la frontera grupos completos de indígenas quedaban incorporados a los nuevos asentamientos, lo que desmiente la visión simplificada de una población aborígen empujada unidireccionalmente y desalojada en masa por la sociedad criolla. En segundo lugar, las formas de aculturación se manifestaban en las dos direcciones. Había indígenas que abandonaban el tradicional *toldo* construido con pieles de vacuno y estacas por el rancho de adobe típico de los gauchos, en tanto que entre estos últimos se hallaban bastante extendidas prácticas como la poligamia. La vestimenta era muy semejante, así como muchos elementos de los llamados "vicios" (tabaco, mate, etc.) y de la alimentación, aunque con excepciones significativas, como la preferencia de los indígenas por la carne de yegua.

Tal como reconocieron testigos de la época, había mayor cercanía cultural entre los gauchos y los indios, que entre los primeros y los habitantes acomodo-

dados de las ciudades. No obstante, la línea de clasificación estaba claramente definida: un gaucho se consideraba a sí mismo como tal y así era considerado por los demás, aunque usara lanza, chiripá y rastra como cualquier indio de chusma y mantuviera prácticas polígamas condenadas por la sociedad criolla. Y un indio era siempre un indio, aunque vistiera el uniforme de las milicias criollas.¹⁸ Un cacique indígena lo seguía siendo, aunque sirviera la cena a sus invitados en vajilla de plata, como hizo el jefe ranquel Mariano Rosas con ocasión de la muy conocida visita a su toldería del comandante Lucio V. Mansilla (relatada por este último en *Una excursión a los indios ranqueles*). Tampoco cambiaba su clasificación si, como el pampa Catriel, mantenía una casa en la ciudad, se paseaba en carruaje y vestía uniforme con insignias de oficial.

Esa clasificación, clara e indiscutida, se mantuvo hasta la Conquista del Desierto, es decir, mientras pervivieron las dos áreas de control. Al concluir esta ofensiva militar, la sociedad mayoritaria acordó destruir la organización tribal indígena y se produjo el proceso de *ciudadanización* al que antes nos hemos referido. Aunque para muchos indígenas esto implicó una auténtica ruptura que afectó para siempre sus vidas y las de sus descendientes, desgajándolos completamente de su tradición comunitaria, ello no implica que en todos los casos los vínculos tribales fueran desmantelados y las costumbres y lenguas borradas. No obstante, el proceso de reclasificación al que antes nos hemos referido alcanzó un éxito extraordinario en la permeación del imaginario colectivo.

En mi opinión, lo que facilitó la rápida asunción mayoritaria de esa reclasificación fue, precisamente, la existencia a lo largo de un prolongado período de múltiples y estrechas interacciones culturales e intereses cruzados que fueron construyendo una sociedad fronteriza móvil, permeable, compleja y mestizada. Al derrumbarse una de las áreas de control al cabo de la Conquista del Desierto, lo que desapareció rápidamente fue la significación atribuida a ciertos rasgos diferenciales, al ser integrada la diversidad en una nueva construcción sociopolítica basada en la invisibilización voluntarista de las diferencias mediante su traducción de "étnicas" en "sociales". Por ello, aunque muchas agrupaciones indígenas e incluso ciertas costumbres específicas permanecieran, su condición diferencial quedó vinculada a categorías como "marginación" o "pobreza". Y, aunque en ciertas regiones la identificación de alguien como "indio" no desapareció necesariamente de la vida cotidiana, incluso esa percepción inmediata pudo convivir sin conflicto con la convicción de que lo que distinguía a la Argentina de otras poblaciones latinoamericanas era su condición de "nación de raza blanca y cultura europea". Por añadidura, la gran afluencia de inmigrantes europeos desde el último cuarto del siglo XIX contribuyó a dar una apariencia de "realidad demográfica" a lo que no era otra cosa que una elaboración identitaria.¹⁹

5. De la invisibilización al renacimiento²⁰

En 1994, el gobierno del presidente Carlos Menem sancionó una nueva Constitución²¹ que incluía un artículo en el que se reconocía la preexistencia de la población indígena y se concedía el derecho de personería jurídica a las

comunidades. Los siguientes pasos fueron la creación de un Programa de Participación Indígena para dar a conocer estas modificaciones, y el censo del año 2000, al que nos hemos referido al comienzo de este trabajo, que incluía una pregunta destinada a evaluar el grado de autorreconocimiento como perteneciente a alguna comunidad indígena que existía en el seno de la sociedad argentina.²²

Esta irrupción de los derechos comunitarios nativos en la legalidad argentina se produce por primera vez en su historia²³ y no es ajena a ella la expansión globalizada del multiculturalismo. Esto no significa que a lo largo del siglo XX los indígenas no hayan recurrido al sistema legal para sostener sus reivindicaciones, o que los gobiernos o los partidos políticos no hayan incluido a los aborígenes en sus programas o en sus leyes.²⁴ No obstante, la mayor parte de estas actuaciones han estado vinculadas bien a actos individuales, en tanto sujetos de derecho, bien a perspectivas sociales más amplias, como la situación de las clases más desfavorecidas, movimientos proletarios rurales y urbanos, movilizaciones políticas, etc. Por otra parte, como se ha dicho en el apartado anterior, todo esto ha convivido cómodamente con la noción colectiva de que "en la Argentina no hay indios".

La novedad de la Constitución de 1994 es que ha abierto el camino a la recuperación pública de la identidad comunitaria, a las acciones legales en tanto comunidades y, en definitiva, al reconocimiento de la figura jurídica y la especificidad del aborígen. Esto no quiere decir que se haya diluido la construcción identitaria que identificaba a los argentinos con una nación "de raza blanca y cultura europea", pero sí que un segmento creciente de la población la cuestiona y, lo que es más importante, critica sus resultados y somete a debate las posibles vías de acción para corregirlos. El hecho de que la crisis socioeconómica a que ha estado sometida la Argentina durante varios años dificulte la realización de las buenas intenciones, no oscurece la importancia cualitativa de los cambios mencionados.

El relevamiento de las comunidades que persisten al día de hoy presenta una característica que merece la pena remarcar: en su gran mayoría corresponden a los grupos asentados en tierras fiscales por concesión de las autoridades centrales al culminar la Conquista del Desierto. Tal es el caso del grupo más numeroso, integrado por diversas parcialidades de la etnia mapuche asentadas sobre todo en la Patagonia (Neuquén, Río Negro y Chubut); territorios que, recordemos, fueron ocupados en el transcurso de unos pocos años por la ofensiva militar y no por el avance gradual de las poblaciones a lo largo del siglo XIX, como el área central. Algo semejante ocurre con los indígenas del nordeste (tobas, mocovíes, mbyá guaraníes, wichis, etc.)²⁵ así como con los grupos ranqueles que recibieron tierras en la provincia de La Pampa y en el sudeste de la de Buenos Aires. Esto parece demostrar que la entrega de tierras —fuera en usufructo o en propiedad— favoreció la pervivencia grupal, a pesar de que la ausencia de otras políticas de apoyo llevara a la situación extremadamente depauperada en que se encuentra actualmente la mayoría de las comunidades.²⁶

Caso distinto es el de los indígenas del norte, como los kollas o los diaguitas calchaquíes, cuya pervivencia se vincula sobre todo a formas antiguas de in-

teracción heredadas de la primera época colonial, ya que las tierras donde se asientan habían sido dominadas por las instituciones de la corona española mucho antes del proceso de avance fronterizo que se produjo desde finales del siglo XVIII y, sobre todo, a partir de la Independencia. Desde la perspectiva de la interpretación que hemos dado en el apartado anterior, parece coherente que sea precisamente la zona central, en particular la provincia de Buenos Aires, donde las pervivencias comunitarias sean menos visibles (la más conocida es la de Los Toldos, grupo mapuche asentado en 1866 en terrenos bonaerenses cedidos por el entonces presidente Bartolomé Mitre). Esto no se vincula a la ausencia de población de origen indígena,²⁷ sino al proceso gradual, secular, de interacción fronteriza que hemos descrito, en el que cada avance poblacional iba incorporando presencia indígena junto a o dentro de los nuevos asentamientos, lo que posiblemente facilitó la rápida invisibilización de los restos de las tribus pampeanas en el conjunto de la sociedad mayoritaria. Tribus que, no casualmente, habían sido las aliadas tradicionales de los gobiernos de Buenos Aires, en tanto que sus caciques fueron los más proclives a favorecer la interacción cultural. Las comunidades representan porcentualmente una proporción menor en el conjunto de los habitantes de origen indígena, tanto por la dispersión que provocó la Conquista del Desierto como por las cíclicas tendencias migratorias, agudizadas en los últimos años por obra de políticas que han extendido la crisis económica, la escasez de trabajo y la acentuación de las desigualdades entre regiones y entre niveles sociales. No obstante, dichas comunidades ejercen un importante papel de "atractor identitario", ya que se asumen como repositorios de la memoria ancestral del grupo. En el caso de las diversas comunidades de origen mapuche, no sólo están intentando recuperar esa memoria con el concurso de sus miembros más ancianos; también se van extendiendo acciones nativistas que re-crean antiguas costumbres a partir de los estudios de los antropólogos y etnohistoriadores,²⁸ o reivindican que el Estado pague maestros que eduquen tanto a niños como a mayores en la lengua ancestral, hablada hoy sólo por una minoría. Como ellos mismos afirman, actualmente la mayoría no conoce el mapuche "porque se lo sacaron de la boca". En los últimos tiempos, una de las reivindicaciones más sentidas es la de la devolución de los restos de conocidos caciques guardados en los museos de ciencias naturales.²⁹

Ahora bien, si la pervivencia comunitaria está cumpliendo un papel de primer orden en el renacimiento del reconocimiento diferencial indígena, esta tendencia está arrastrando también a muchos habitantes urbanos a recuperar sus orígenes identitarios y, lo que es más importante, el orgullo de esos orígenes. En la ciudad de Buenos Aires, por ejemplo, descendientes de la etnia kolla reiniciaron en 1993 la celebración anual del Inti Raymi (fiesta del sol o año nuevo indígena). Y es en la capital, también, donde surgieron las primeras organizaciones indígenas urbanas, como el Centro Kolla (el más antiguo, fundado en 1962), la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), algo posterior, el centro Quechua Aymí, que se remonta a 1991, o el Movimiento Indígena Bonaerense, surgido en 1994 durante las sesiones del II Parlamento Indígena. Una característica relevante de estas asociaciones es su carácter pan-indio, ya que

suelen agrupar a indígenas urbanos dispersos pertenecientes a muy distintas etnias, como kollas, mapuches, aymaras, tobas, etc. De la misma manera, una parte importante de las luchas reivindicativas indígenas de los últimos años son apoyadas conjuntamente por grupos de diversa extracción, aunque surjan de una etnia o de un asentamiento específicos.

Ahora bien, no obstante la fascinación propia y ajena por el renacimiento cultural, las reivindicaciones específicas de los indígenas —defendidas tanto por las comunidades como por las instancias institucionales creadas por ellos mismos— tienden a concentrarse no tanto en formas culturales ancestrales como, sobre todo, en unos pocos principios vinculados a la estructura social del período colonial o de la propia construcción republicana. Los más importantes son la recuperación o acceso a la propiedad de la tierra, mayores oportunidades de trabajo y una mejora sustancial de la educación.

Aunque estas reivindicaciones son defendidas mediante un discurso que asume muchas veces tintes fundamentalistas o de especificidad identitaria, lo cierto es que una parte importante de sus valores, objetivos y símbolos están necesariamente asociados a su larga integración en la sociedad mayoritaria. Por ejemplo, las distintas agrupaciones de la etnia mapuche han diseñado una muy occidental bandera como símbolo de unidad; y en lo que respecta a la educación, la aspiración más sentida es a que los jóvenes puedan acceder a la universidad para formarse "como maestros, médicos o abogados".³⁰ De la misma manera, como ocurre en otros países del continente, la posibilidad de pervivencia de las comunidades suele ir de la mano con las vías que encuentren, o les sean ofrecidas, para compatibilizar su acción grupal con formas modernas de explotación económica. En la Argentina estas prácticas son muy incipientes, pero ya hay algún caso como el de familias mapuches de la Patagonia que explotan pequeños emprendimientos turísticos. Por otra parte, en los últimos años desde instancias estatales se ha fomentado la combinación de la presencia de comunidades con acciones vinculadas a la ecología. Por ejemplo, en 1997 la Comisión Regional del Río Bermejo puso en marcha, a setenta kilómetros de la ciudad de La Quiaca (Jujuy), un programa para capacitar a familias aymaraes en el cultivo de huertas orgánicas con la propuesta de recuperar algunas técnicas prehispánicas; en Neuquén se comenzó a fomentar la cría de fiandúes con incubadora para contrarrestar la contaminación por petróleo.

A pesar de la importante proporción de indígenas asentados en las ciudades, es inevitable que las reivindicaciones con mayor fuerza simbólica y capacidad de atracción tanto personal como mediática sean las vinculadas a los derechos sobre la tierra. La década de los años noventa fue un período en el que las autoridades se mostraron particularmente sensibles a este tipo de cuestiones, y se logró la devolución o cesión de miles de hectáreas. Casos como la restitución en 1997 de 125.000 hectáreas a la comunidad kolla de Finca de Santiago (Salta), de cuya propiedad ancestral habían sido despojados en 1946; o, dos años más tarde, la entrega de 150.000 hectáreas de tierra a una comunidad toba (ya prometidas en 1924 por el entonces presidente Marcelo T. de Alvear), son ejemplos de esta tendencia que ha favorecido a los indígenas durante los últimos años.

Con respecto a la lucha de los aborígenes por los derechos sobre la tierra

que ocupan, hay algunos aspectos que merecen particularmente señalarse. Por un lado, sus reivindicaciones han asumido a veces la forma de movilizaciones en contra de grandes compañías de recursos básicos (gas, petróleo), bien sea por el avance sobre espacios que consideran propios, bien por la contaminación que producen. Casos modélicos son el del gasoducto tendido por la empresa NorAndino en Salta, y la explotación petrolera y de plantas de gas por parte de Repsol/YPF en Neuquén. Expresión de la visibilidad que ha alcanzado en la Argentina todo lo concerniente a cuestiones indígenas es que estos movimientos han logrado en ocasiones detener acciones judiciales en su contra u obtener importantes indemnizaciones o contrapartidas por parte de las empresas, lo que hubiera sido impensable algunas décadas atrás.

Por otro lado, estos casos representan una manifestación más de un fenómeno muy extendido entre los movimientos de revitalización indígena, y no sólo en la Argentina: la asociación de las reivindicaciones de tierra a un discurso en que presentan sus costumbres ancestrales como compatibles con el respeto a la ecología, poniendo el acento en sus formas rituales y cotidianas de agradecimiento a la tierra, etc., en contraste con la agresividad hacia la naturaleza de las formas occidentales. A su vez, los movimientos indigenistas y ecologistas suelen atribuir a los indígenas el papel de último repositorio para la defensa de la naturaleza, fundados en que "han conocido por generaciones la forma de convivir en armonía con ella sin agredirla", por lo que debería utilizárselos como "guías para la preservación del medio ambiente". No obstante, este tipo de discursos muchas veces entra en contradicción con las propias prácticas indígenas que, aunque no necesariamente prehispánicas, no dejan de ser tradicionales. Por ejemplo, uno de los problemas actuales de las comunidades aborígenes es el agotamiento de sus tierras por el pastoreo extensivo, práctica muy extendida entre las tribus de la pampa y la Patagonia septentrional mucho antes de la Conquista del Desierto. Y esta forma de explotación, muy lesiva para la tierra, se agudizó cuando las tribus fueron confinadas a las hectáreas cedidas por las autoridades a finales del siglo XIX.

Una segunda cuestión dentro de este mismo tema es el nuevo tipo de reclamaciones sobre la forma legal de la propiedad de la tierra. Al reconocer personería jurídica y preexistencia étnica y cultural a las comunidades, la Constitución de 1994 ha abierto el camino para la legalización de la tenencia comunal de la tierra, lo que está provocando acciones judiciales inéditas hasta entonces. Un caso pionero que recibió una extensísima cobertura mediática fue el de una comuna de San Martín de los Andes, en la Patagonia (integrada por un centenar de personas), que exigió el reconocimiento de su derecho de propiedad sobre un extenso territorio, frente a la concesión legal de éste a los herederos directos del primer cacique a quien le fueron otorgadas. La historia se remonta al primer tercio del siglo XX, cuando el jefe mapuche Carlos Vera recibió del gobierno nacional, en usufructo, 775 hectáreas como pago por los servicios que había prestado al ejército conquistador en carácter de baqueano. Vera inició con sus quince hijos una dinastía que desde entonces ocupa la ladera sur del cerro Chapelco, cerca del casco urbano de San Martín de los Andes (*La Nación*, 6-3-2002). En 1987 el gobierno de Raúl Alfonsín quiso consolidar esta antigua cesión median-

te el otorgamiento de títulos de propiedad a los sucesores de Vera. En 1997 la comunidad reclamó —y finalmente obtuvo— el reconocimiento colectivo de dicha propiedad, en contra de la voluntad de algunos de los herederos directos de Vera. Las instituciones indígenas aspiran a que se multipliquen estas acciones legales, pues consideran que ello contribuirá a impedir la división de las tierras, su fácil venta y por ende la creación de minifundios improductivos.

En resumen, la última década ha dado lugar a un proceso de revisibilización del componente indígena en el conjunto de la sociedad argentina. Podría decirse que los aborígenes están experimentando una suerte de re-reclasificación, en la que por primera vez participa su propia voluntad consciente de recuperación identitaria pero que cuenta también con la simpatía y solidaridad de un sector creciente de la sociedad mayoritaria. ¿Cuáles son los alcances y, sobre todo, las perspectivas de este proceso? Aunque una parte de la respuesta es pura especulación, intentaré señalar algunas posibles líneas en el siguiente —y último— apartado.

6. La re-reclasificación: alcances y perspectivas

Es indudable que en la última década el movimiento de revitalización indígena ha recibido una atención inédita por parte del Estado y de los partidos políticos.³¹ En los años noventa surgieron numerosos programas de protección indígena con financiación nacional e internacional, destinados a temas como educación o cuestiones sanitarias y de salud pública. Aunque sus posibilidades de influir en el mejoramiento de las condiciones de vida son mínimas si se las contrasta con las inmensas necesidades de una población secularmente depauperada y marginal, representan un esfuerzo inédito en décadas anteriores. Pero además de su mayor o menor impacto material, algunos de los gestos institucionales en favor de los indígenas tienen una significación simbólica importante para las comunidades. Un ejemplo de esto es la restitución hecha a los mapuche por el presidente Fernando de la Rúa, en el año 2000, de un antiguo lugar sagrado o *rehue* situado dentro del Parque Nacional Lanín (Neuquén).³²

Asimismo, en los últimos años distintos niveles de la administración han comenzado a aceptar el debate en torno a temas que hubieran sido sencillamente ignorados en épocas anteriores. Sólo daré dos ejemplos representativos: en 1998 un grupo de abogados, fiscales y jueces comenzó a estudiar el derecho consuetudinario mapuche con el objetivo de que el Código Civil reconozca algunos de sus principios y permita a los indígenas resolver determinados problemas legales surgidos dentro de sus comunidades. En consonancia con esta iniciativa, al año siguiente un Juez del Crimen de Neuquén aceptó que un conflicto entre dos familias indígenas rivales fuera resuelto de acuerdo con las medidas adoptadas por el *Nor Feleal*, instancia mapuche integrada por un jefe de la comunidad, un consejero y dos pobladores (*Clarín*, 18-12-1999). El segundo ejemplo, también de 1998, es el reclamo legal por parte de comunidades mapuches de la provincia de Río Negro, de la propiedad intelectual de quinientas plantas curativas recogidas en sus tierras por el Instituto Nacional de Tecnolo-

gía Agropecuaria y destinadas a su procesamiento en los Estados Unidos, lo que les permitiría quedarse con el 55% de las regalías obtenidas por la producción de medicamentos (*Clarín*, 27-4-1998).

Por otra parte, en los últimos años sucesivos gobiernos han destinado partidas no desdeñables para el sostenimiento de las instancias gubernamentales directamente comprometidas con los programas de mejoramiento indígena. Ejemplo de ello es la revitalización del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), creado en 1985, que en enero de 2001 tenía una dotación de treinta personas y un presupuesto de cuatro millones de dólares (*Clarín*, 14-1-2001). Esta situación, aunque insuficiente, es importante si se la compara con la escasa atención prestada a las necesidades específicas de la población aborígena en otros momentos de la historia argentina. Del lado indígena, la aplicación por los propios nativos de perspectivas pan-indias contribuye a fortalecer sus movimientos de reivindicación. Un aspecto interesante de este proceso es que las instituciones indígenas y sus dirigentes intentan eludir las vías más fundamentalistas y se oponen, por ejemplo, a la racialización de las interacciones con la sociedad mayoritaria. En general hacen una diferencia clara entre, por un lado, el derecho a recuperar formas identitarias —en particular la lengua, las artesanías y ciertas creencias filosóficas y religiosas—, así como el orgullo de su cultura original —imprescindible tras varios siglos de inferiorización—³³ y, por otro, la necesidad de mantener buenas relaciones con el entorno social a partir de su condición de argentinos, categoría en la que se incluyen. Suelen ser conscientes, además, del alto grado de mestización que existe dentro de la propia población que se autorreconoce como aborígena. Por ello no expresan las diferencias en términos de “raza” sino de costumbres, lengua, filosofía ante la vida y ante la naturaleza. Y una de las aspiraciones expresadas por los dirigentes indígenas es a una educación intercultural, que les permita servirse de los adelantos de la sociedad *huinca* pero que ésta, a su vez, reconozca los valores de las diversas tradiciones indígenas. Como sostiene Roberto Ñancucheo, conocido dirigente de la Confederación Mapuche: “La sociedad *huinca* tiene que acceder al conocimiento mapuche. La interculturalidad se da cuando dos culturas se enriquecen mutuamente, en una convivencia permanente” (*Clarín*, 14-1-2001).

Por el momento, donde más se practica una suerte de interculturalidad es en las manifestaciones y cortes de carreteras (cuyos integrantes son conocidos como “piqueteros”) que se vienen realizando asiduamente desde hace varios años como forma de protesta social colectiva. En ellas suelen aparecer criollos y aborígenes de orígenes diversos, instituciones indígenas y centrales sindicales, con una creciente presencia de símbolos mezclados.³⁴ Aunque los nativos se quejan de que los criollos no defienden sus reivindicaciones específicas con el mismo afán con el que persiguen las propias, no suelen negarse a la participación en dichas acciones conjuntas. Incluso en las manifestaciones específicamente indígenas, como las muchas que han realizado para oponerse a los gasoductos y a la acción de las compañías petroleras en sus tierras, aceptan el apoyo de centrales sindicales. La proliferación de ferias artesanales y la organización de encuentros anuales de estudiantes con representantes de las comunidades indígenas —para lo cual se organizan viajes colectivos a la Patagonia o al nor-

te— son otros tantos espacios donde los aborígenes manifiestan su existencia como grupo y ponen en valor sus diferencias culturales, ya sean reivindicadas, recuperadas o reinventadas.

El protagonismo que han alcanzado los indígenas en este tipo de acciones y sobre todo en los medios —donde aparecen con asiduidad creciente— parecería indicar que su revisibilización, el reconocimiento de sus especificidades culturales y la aceptación de sus derechos históricos se ha extendido de forma mayoritaria en la sociedad argentina. Nada más lejano de la realidad. Tanto el reconocimiento de su entidad diferenciada como la revalorización de su cultura y de su participación en los procesos históricos argentinos siguen siendo privativos de una minoría concienciada. Aún hoy intelectuales de renombre continúan afirmando que “no hay indios en la Argentina,³⁵ conocidos periodistas se refieren en los medios a la Conquista del Desierto como una “gesta de argentinización,³⁶ y en 1997 un documento de las Fuerzas Armadas incluía al indigenismo dentro de una lista de hipótesis de conflicto.³⁷ Tan significativa como estas expresiones es la sorpresa de un conocido periódico al encontrar, en una importante exposición de joyería mapuche en plata procedente de colecciones decimonónicas, “piezas finísimas”, *asombrosamente* realizadas “por los indígenas que asolaban pueblos y fortines” (*Clarín*, 30-3-2002).

A pesar de lo difícil y moroso que resulta introducir cambios en el imaginario colectivo, todo parece indicar que la re-reclasificación de la población aborígena es un proceso irreversible que contribuirá finalmente a la aceptación mayoritaria de que la “nación de raza blanca y cultura europea” fue más una construcción identitaria exitosa que una realidad demográfica, y al reconocimiento de que los indígenas han ocupado y siguen ocupando un lugar en la construcción nacional argentina.

Más oscuro y difícil de predecir es el futuro de las reivindicaciones materiales, en el sentido de una mejora sustancial en el nivel de vida de la población aborígena. Y esto es así porque, a pesar de la existencia de especificidades históricas, tal orden de problemas es compartido por un sector muy amplio de la población que, a las condiciones tradicionales de pobreza y desprotección, ha sumado los terribles efectos del incremento de las desigualdades sociales fruto de las políticas económicas de los últimos veinticinco años. La agudización de la crisis que se produjo a finales del 2001 es sólo la última puntilla de un proceso que ha dado como resultado un cincuenta por ciento de la población que vive por debajo de los niveles de pobreza. Los aborígenes son sólo una parte, y no la mayoritaria, de los protagonistas de esta depauperación creciente. Y las perspectivas del movimiento indígena no se pueden desvincular de ese marco general.

Notas

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación BSO2001-2341 “Ingeniería sociales. La construcción del método y el pensamiento antropológicos en Europa e Iberoamérica, siglo XIX”.

- 2 Todavía en la década de 1970 un Premio Nobel de Economía veía a la Argentina dentro del grupo de escasos países que estaban destinados a convertirse en grandes potencias a medio plazo. Esta perspectiva, compartida por muchos dentro y fuera de la Argentina, no estaba desvinculada de su consideración general como "nación blanca de cultura europea".
- 3 El censo menciona explícitamente 17 adscripciones comunitarias indígenas: mapuche, kolla, ona, tehuelche, huarpe, diaguita calchaquí, guaraní, wichí, chorote, chané, tapieté, chulupí, pilagá, mocoví, toba, rñbyá guaraní, ranquel y chiriguano. Los miembros de otras comunidades no mencionadas por no haberseles reconocido aún personería jurídica podían censarse bajo el acápite "otros pueblos" (es el caso de tonocotés, sanavirones, lules o vilelas).
- 4 La lista de investigadores es amplísima. Sólo citaré a algunos particularmente influyentes: J. Bengoa (1985), L. León Solís (1990, 2001), R. Mandrini (1987, 1992, 1993), L. Nacuzzi (1991, 1992-3, 1998, 2002b), S. Ortelli (1996), M. A. Palermo (1986, 1988), J. Pinto (1996).
- 5 Este debate es tan actual que se hace difícil hacer un relevamiento de sus participantes. Algunos trabajos que se insertan en esta tendencia son: M. Becchis (1992, 1993-93, 1997, 1998), I. Bernal (1997), C. Briones y M. Carrasco (2000), C. Briones y W. Delrío (2001), Delrío (2002), I. de Jong (2002), L. Nacuzzi (2002), P. Navarro Floría (2001, 2002, 2002b), M. Quijada (1996, 1999, 2000, 2002, 2002b), E. Mases (2002), J. Pinto (2000), M. Quijada, C. Bernand y A. Schneider (2002), S. Ratto (1996, 1997, 1998, 1998b, 2003), F. Roulet (2002), D. Weber (1998).
- 6 Para un desarrollo más en profundidad sobre esta parte de la argumentación cfr. Quijada (1996, 1999, 2002) y Quijada, Bernand y Schneider (2000: caps. 1, 2 y 5). Para el tema específico de los debates acerca de la solución que debía darse al problema de los indios de frontera, véase también Quijada (2002b), Navarro Floría (2001, 2002, 2002b), Mases (2002).
- 7 De hecho, es importante no perder de vista que hasta hace no mucho más de veinte años la concepción de los indígenas autónomos de la pampa y la Patagonia como "salvajes, bárbaros y primitivos" era no ya hegemónica, sino prácticamente monolítica en el imaginario popular, en el que sigue instalada de forma significativa hasta el día de hoy.
- 8 Sobre el papel del territorio en la construcción nacional argentina, cfr. Quijada, Bernand y Schneider (2000: cap. 5).
- 9 No faltaron voces que abogaron por la fundación de reservas indígenas siguiendo el modelo de los Estados Unidos, pero siempre quedaron en minoría. También fueron muy escasos los que pidieron que se hiciera desaparecer físicamente al elemento indígena.
- 10 Quijada, Bernand y Schneider (2002), cap. 5
- 11 Las colonias de Valcheta y Curiel, por ejemplo, tenían 125.000 hectáreas. Para mayor información cfr. Quijada (1999) y Quijada, Bernand y Schneider (2000: cap. 2). Véase también Briones y Delrío (2001). Por otra parte, en todo este proceso no faltó la recurrencia a perspectivas tradicionales (aunque en parte resignificadas) como la acción de las misiones evangelizadoras. Véase M. A. Nicoletti (1998, 1998b, 1999, 2002) y J. G. Durán (2002).
- 12 El cuestionamiento a esta visión "monocolor" de la historia argentina irrumpió al

- principio muy lentamente y se está acelerando en los últimos años, como atestigua la progresión cronológica de los trabajos citados en nota 5 supra. Entre ellos, es imprescindible hacer referencia explícita a las investigaciones de Marta Becchis (1992, 1993-93, 1997, 1998), por su carácter pionero y adelantado a su tiempo. Asimismo, entre las perspectivas más recientes es insoslayable citar el conjunto de trabajos reunidos por Lidia Nacuzzi (2002). Aunque desde un enfoque diferente, son también de gran utilidad algunos estudios diacrónicos sobre grupos indígenas que incorporan interesantes visiones acerca de su articulación con la política nacional decimonónica, como los de J. Fernández G. (1998) y A. Sarramone (1993).
- 13 El conocimiento de la política de Rosas hacia los indios ha avanzado considerablemente gracias a trabajos como los de I. Bernal (1997), M. Becchis (1997) y sobre todo S. Ratto (1996, 1997, 1998, 1998b, 2003). Por el contrario los principales biógrafos de Rosas —como John Lynch— han marginado sistemáticamente en sus obras la política indígena de aquél.
 - 14 Como gran estanciero, Rosas estaba en contra de la pequeña propiedad rural y defendía el sistema de latifundios ganaderos con muchos peones y parcelas en alquiler, en el que buscaba integrar a los "indios amigos". Por ello nunca se planteó el reconocimiento de la propiedad indígena sobre la tierra, ya fuera comunal o individual.
 - 15 M. Becchis (1998), W. Delrío (2002), Tamagnini y Pérez Zavala (2002).
 - 16 Casos conocidos son las concesiones del presidente Bartolomé Mitre a los caciques Coliqueo y Maicá, en la década de 1860. La tribu de este último constituyó el origen de la actual población de Olavarría. Sobre los avatares de los asentamientos indígenas en la región del Azul, véase J. G. Durán (2002).
 - 17 Para una versión más detallada de ésta véase Quijada (2002).
 - 18 Me refiero particularmente a los indígenas que mantenían su vinculación tribal. Todo parece indicar que los indios desgajados y alejados de su tribu se disolvían con más facilidad en la población criolla.
 - 19 Esta elaboración identitaria se hizo negando no sólo la presencia indígena, sino la de un nutrido contingente de origen africano que no ha sido incluido en este análisis.
 - 20 La mayoría de los datos puntuales utilizados en este apartado son resultado de un relevamiento hemerográfico realizado en varios periódicos —como *La Nación* (Buenos Aires), *Clarín* (Buenos Aires), *Impacto* (Los Toldos), o *La Voz del Interior* (Córdoba)— entre 1996 y 2002.
 - 21 La fundacional Constitución argentina de 1853 fue revisada dos veces: en 1949 y 1994; en ambas ocasiones el gobierno estuvo presidido por el peronismo.
 - 22 Para la lista de comunidades reconocidas véase nota 3 supra. La pregunta incluida en el censo decía literalmente: "¿Existe en este hogar alguna persona que se reconozca descendiente o perteneciente a un pueblo indígena?". Si la respuesta era positiva, debía marcarse la casilla de la comunidad respectiva.
 - 23 Censos anteriores que intentaban contabilizar la población indígena, como el de 1965, no incluían el reconocimiento comunitario. En 1999 todavía se evaluaba en alrededor de medio millón la población indígena con algún tipo de vinculación a comunidades específicas. El censo del 2000 permitió duplicar esa cantidad.

- ²⁴ Cfr. De Lucía (1997), Hernández (1985), Hernández *et al.* (1993), Martínez Sarasola (1972), Tesler (1989).
- ²⁵ En la ocupación del Chaco a finales del siglo XIX la política de concesión de terrenos no estuvo dirigida a los caciques, sino a sacerdotes misioneros, aunque no tanto con fines de evangelización sino para que actuaran sobre la mentalidad aborigen con el fin de contribuir a su conversión en "ciudadanos" (Quijada, 1999 y Quijada, Bernand y Schneider, 2000: cap. 2).
- ²⁶ La vinculación que he señalado entre concesión de tierras y pervivencia comunitaria parece indicar que es necesario seguir profundizando en el conocimiento de esa política, que está siendo recuperada por trabajos todavía escasos (Briones y Delrío, 2001; Quijada, 1999; Quijada, Bernand y Schneider, 2000: cap.2). Es interesante señalar que tradicionalmente esa estrategia fue olvidada por la historiografía. Y, cuando se ha hecho referencia a ella, en general ha sido para minimizarla o incluso ridiculizarla.
- ²⁷ En la provincia de Buenos Aires hay censados 25.491 aborígenes (mapuche, 46,8%; guaraníes, 15,7%; quechuas, 11,8% y tobas 8,06%). Pero esta cifra está lejos de representar la realidad ya que, por una parte, es en esta región donde el proceso de integración reseñado tuvo características más agudas y muchos han acabado por olvidar su origen; por otra, es corriente que los que emigran a las zonas urbanas nieguen su procedencia por miedo a la discriminación.
- ²⁸ No es casual que una de las reivindicaciones del III Parlamento Indígena de la Provincia de Buenos Aires, celebrado en abril de 2000, sea la creación de un "centro de documentación" alternativo (*Impacto*, Los Toldos, 6-4-2000).
- ²⁹ La devolución y solemne enterramiento del cráneo del cacique ranquel Mariano Rosas en junio del 2001 recibió una amplia cobertura mediática. Otro ejemplo es la devolución en 1994 de los restos del cacique Inacayal al Centro Indio Mapuche Tehuelche. En ambos casos se hallaban depositados en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata.
- ³⁰ Se calcula que el 75% de los aborígenes no pasa de los estudios primarios.
- ³¹ Estos últimos han incluido más que nunca las reivindicaciones indígenas en su programas, aunque más no sea por las perspectivas electorales que ofrece este sector de la población, que se multiplica a medida que aumenta el autorreconocimiento indígena.
- ³² Este gesto fue acompañado por el anuncio de que un comité conjunto gestionaría algunas áreas dentro del Parque, y que se introduciría una modificación legal en la Ley de Parques Nacionales para crear dentro de ellos espacios denominados "territorio indígena protegido". La caída del gobierno de De la Rúa dejó pendiente la medida (*La Nación*, 13-8-2000).
- ³³ Lamentablemente, valoraciones de este tipo están muy lejos de haber sido erradicadas. Viviana Figueroa, indígena kolla de 22 años que fue la primera argentina en obtener la beca de la ONU para el Programa de Formación en Derechos Humanos a Líderes Indigenistas, recuerda que en la escuela "nos enseñaban que si los españoles no hubieran llegado nosotros estaríamos en estado salvaje" (*Clarín*, 28-10-2000).
- ³⁴ La siguiente descripción de un corte de ruta en Tartagal, Salta, hubiera sido impensable hace algunos años: "A un costado de la ruta, un joven chorote, con una pluma en su frente, un arco en su mano y flechas en su espalda, se pasea sobre la

- primera barricada donde flamea una bandera argentina. Su delgada figura pre-nuncia que está en 'pie de guerra'" (*Clarín*, 12-11-2000). Un caso interesante es el de los grupos indígenas vecinos del río Pilcomayo, estudiado por G. Gordillo y J. M. Leguizamón (2002).
- ³⁵ Esto lo ha escuchado la autora de este trabajo en una conferencia reciente dada en Madrid por uno de los más famosos y reputados historiadores argentinos.
- ³⁶ Es el caso, por ejemplo, de un artículo de Mariano Grondona en *La Nación*, 15-12-1996.
- ³⁷ *La Nación*, 30-7-97. El abogado que denunció este hecho afirmaba que "resulta grotesco que la primera norma luego de la reparación histórica a los pueblos indígenas sea su represión".

Bibliografía

- Becchis, Marta (1992), "Instrumentos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de Estados Nacionales", en C. Hidalgo y L. Tamagno, *Etnicidad e identidad*, CEAL, Buenos Aires, pp. 82-108.
- (1993 y 1994), "Estrategias de asimilación de algunos aborígenes del área panarauca durante el siglo XIX", *América Milenaria*, 1ª parte, pp. 6-13, 2ª parte, pp. 5-8.
- (1997), "Las manipulaciones de Rosas en la Araucanía", *Boletín de Historia y Geografía* N° 13, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, Chile.
- (1998), "Fuerzas indígenas en la política criolla del siglo XIX", en N. Goldman y R. Salvatore (comps.), *Caudillismos rioplatenses, miradas a un viejo problema*, EUDEBA, Buenos Aires, pp. 293-317.
- Bengoa, José (1985), *Historia del pueblo mapuche*, Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, Santiago, Chile.
- Briones, Claudia y Morita Carrasco (2000), *Pacta sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*, Vinciguerra/IWGIA, Documento No. 29, Buenos Aires.
- Briones, Claudia y Walter Del Río (2001), "Patrias sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)", en Ana Teruel, Mónica Lacarriue y Omar Jerez, *Fronteras, ciudades y estados*, Alción Editores, Córdoba, pp. 45-78.
- Briones, Claudia y José Luis Lanata (eds.) (2002), *Archeological and Anthropological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century*, Westport (Conn.) y Londres, Bergin and Garvey.
- De Lucía, Daniel O. (1997), *Socialismo y cuestión indígena en la Argentina (1889-1943)*, Grupo Editor Universitario, Buenos Aires.
- Del Río, Walter (2002), "Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al Estado-nación (1870-1885)", en Lidia Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros: miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, pp. 203-246.
- Durán, Juan Guillermo, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge María Salvaire en Azul y Bragado, 1874-1876*, UCA, Buenos Aires.

- Fernández C., Jorge (1998), *Historia de los indios ranqueles. Orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la pampa central (siglos XVIII y XIX)*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires.
- Gordillo, Gastón y Juan Martín Leguizamón (2002), *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*, Biblos, Buenos Aires.
- Hernández, Isabel (1989), *Derechos Humanos y Aborígenes. El pueblo mapuche*, Búsqueda, Buenos Aires.
- Hernández, Isabel et al. (1993), *La identidad enmascarada. Los mapuche de Los Toldos*, Eudeba, Buenos Aires.
- Ingenieros, José (1915), *Sociología Argentina*, Ediciones J. L. Rosso, Buenos Aires.
- Jong, Ingrid de (2000), "Horizontes compartidos y disputados en la construcción de la identidad indígena: historia y etnicidad en Los Toldos (Provincia de Buenos Aires, Argentina)", *Historia*, 24 (1): 49-83.
- (2002), "Indio, nación y soberanía en la cordillera norpatagónica: fronteras de la inclusión y la exclusión en el discurso de Manuel José Olascoaga", en Lidia Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros: miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, pp. 159-202.
- León Solís, Leonardo (1990), *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- (2001), *Los Señores de la Cordillera y las Pampas: Los pehuenches de Malalhue, 1770-1800*, Universidad de Congreso/Municipalidad de Malargüe, Mendoza.
- Mandrini, Raúl (1987), "Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense", *Anuario del IEHS* (Tandil), 2: 73-98.
- (1992), "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX): Balance y perspectivas", *Anuario del IEHS* (Tandil), 7: 59-73.
- (1993), "Las transformaciones de la economía indígena bonaerense (ca. 1600-1820)", en R. Mandrini y Andrea Reguera (comps.), *Huellas en la tierra: indios, agricultores y hacendados en la pampa bonaerense*, IEHS: 45-74.
- Martínez Sarasola (1972), *Nuestros paisanos los indios*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Mases, Enrique (2002), *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Prometeo/Entrepasados, Buenos Aires.
- Nacuzzi, Lidia (1991), "La cuestión del nomadismo entre los tehuelches", *Memoria Americana-Cuadernos de Etnohistoria*, 1: 103-133.
- (1992-3), "'Nómades' versus 'Sedentarios' en Patagonia (siglos XVIII-XIX)", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 14: 81-92.
- (1998), *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- (2002) (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros: miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires.
- (2002b), "Social Strategies in a Situation of Interethnic Contact: The Fort of Carmen, Río Negro, Case Study", en Claudia Briones y José Luis Lanata (eds.),

- Archeological and Anthropological Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego to the Nineteenth Century*, Westport (Conn.) and London, Bergin and Garvey, pp. 89-101.
- Navarro Floria, Pedro (2001), "El 'salvaje' y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879", *Revista de Indias*, 61 (222): 345-377.
- (2002), "El discurso parlamentario sobre la frontera indígena del sur en la época de la secesión de Buenos Aires (1853-1861): conflictos y desarmonías", *Investigaciones y Ensayos* 52, Buenos Aires, pp. 253-309.
- (2002b), "El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera sur", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 228, Madrid, pp. 139-168.
- Nicoletti, María Andrea (1998), "La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte", *Revista Complutense de Historia de América*, N° 24, Madrid, pp. 87-112.
- (1998b), "Conversión y civilización en las misiones salesianas de la Patagonia", *Investigaciones y Ensayos* 48, Buenos Aires, pp. 321-363.
- (1999), "La organización del espacio patagónico: La Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX", *Quinto Sol*, N° 3, pp. 29-52.
- (2002), "¿Es posible educar al indio? Bases y principios para la educación del indígena patagónico: Don Bosco y la Congregación Salesiana (mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX)", *Archivium*, XXI, Buenos Aires, pp. 201-212.
- Ortelli, Sara (1996), "La araucanización de las pampas: ¿realidad histórica o construcción de los etnólogos?", *Anuario del IEHS* (Tandil), 11: 203-225.
- Palermo, Miguel Ángel (1986), "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina", *Runa*, 16: 157-178.
- (1988), "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos. Génesis y procesos", *Anuario del IEHS* (Tandil), 3: 43-90.
- Pinto, Jorge (ed.) (1996), *Araucanía y pampas. Un mundo fronterizo en la América del Sur*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- (2000), *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Colección IDEA, Instituto de Estudios Avanzados/Universidad de Santiago de Chile, Santiago.
- Quijada, Mónica (1996), "Ancestros, ciudadanos, piezas de museo. Francisco P. Moreno y la articulación del indígena en la construcción nacional argentina", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* (Tel Aviv), 9 (2): 21-46.
- (1999), "La ciudadanización del 'indio bárbaro'. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920", *Revista de Indias*, Madrid, 58 (217): 675-704.
- (2002), "Repensando la frontera sur: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica", *Revista de Indias*, Madrid, 62/224: 103-142.
- (2002b), "¿Bárbaro, aliado o ciudadano potencial? El discurso de las elites intelectuales y su incidencia en los modelos oficiales de tratamiento de la diversidad (El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX)", en Mónica Quijada y Jesús Bustamante (eds.), *Elites intelectuales y modelos colectivos. Mundo ibérico, siglos XVI-XIX*, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, CSIC, Madrid.

- Quijada, Mónica, Carmen Bernard y Arnd Schneider, *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, CSIC, Madrid.
- Ratto, Silvia (1996), "Conflictos y armonías en la frontera bonaerense, 1834-1840", *Entrepasados*, Buenos Aires, 4 (11).
- (1997), "La estructura de poder en las tribus amigas de la provincia de Buenos Aires (1830-1850)", *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*. Universidad Nacional de La Pampa, 1 (1): 75-101.
- (1998), "¿Finanzas públicas o negocios privados? El sistema de racionamiento del negocio pacífico de indios en la época de Rosas", en N. Goldman y R. Salvatore (eds.), *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema*, EUDEBA, Buenos Aires.
- (1998b), "Relaciones interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830. Indígenas y criollos en la conformación del espacio fronterizo", en D. Villar (ed.), *Relaciones Interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830*, UNSUR-IEHS, Tandil.
- (2003), "Una experiencia fronteriza exitosa: el Negocio Pacífico de Indios en la Provincia de Buenos Aires (1829-1852)", *Revista de Indias*, vol. LXIII, N° 277.
- Roulet, Florencia (2002), "Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799)", en Lidia Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros: miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, pp. 65-118.
- Sarramone, Alberto (1993), *Catriel y los indios pampas de Buenos Aires*, Biblos, Azul.
- Tamagnini, Marcela y Graciana Pérez Zavala, "El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos", en Lidia Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros: miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia*, Sociedad Argentina de Antropología, Buenos Aires, pp. 119-158.
- Tesler, Mário (1989), *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*, CEAL, Buenos Aires.
- Weber, David (1998), "Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos", *Anuario del IEHS*, Tandil, 13: 147-171.

CAPÍTULO 19

CUESTIÓN DE PIEL. RACIALISMO Y LEGITIMIDAD POLÍTICA EN EL ORDEN OLIGÁRQUICO LATINOAMERICANO*

por PATRICIA FUNES Y WALDO ANSALDI

Dos antropologías se enfrentan [...]: la de la igualdad de nacimiento y la de la desigualdad hereditaria, que permite volver a naturalizar los antagonismos sociales.

ÉTIENNE BALIBAR, *El "racismo de clase"*.

1. Introducción

Como expresara alguna vez Carlos Real de Azúa (1983: 18), "[e]l día que se trace la línea del pensamiento racista en Iberoamérica, asombrará el volumen de una ideología entrelazada a lo más 'oficial' de nuestras definiciones culturales". Retomamos aquí su proposición, a la que agregamos, a modo de hipótesis, que el *racialismo* —cualidad legitimadora pseudocientífica de la matriz de los Estados latinoamericanos en su proceso de consolidación oligárquica— proyecta un discurso (acompañado de unas prácticas) que se hace "sentido común" en las sociedades latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusión sociales. Decimos "sentido común" porque aparece ligado no sólo al discurso de las clases dominantes, sino por formar parte de la cultura política y de las propias prácticas sociales de nuestras sociedades, siendo, en ocasiones, fuente de interpretación del conflicto (o expresión del mismo) aun por parte de los sujetos que lo padecen.

De allí que sea pertinente una escueta aclaración conceptual que contribuya a plantear nuestro problema: las relaciones circulares y funcionales entre racismo y racialismo. Consideramos que la diferencia entre ambos es una herra-

* Ésta es la tercera versión (concluida en octubre de 2003) de un texto originariamente publicado, en soporte papel y versión abreviada, en *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Volumen I, N° 2, México DF, septiembre-diciembre 1994, pp. 193-229. Una segunda versión, más extensa, se encuentra en www.catedras.fsoc.uba.ar/udihsal. En ambos casos, con el título "Patologías y rechazos". El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana". La presente versión incluye una modificación conceptual —la aceptación de racialismo— y añadidos en algunas secciones.