

## DEBATE

### Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica

#### Editor

**Diana Lenton** (*presentadora y comentarista*)

#### Autores y comentaristas (*en orden alfabético*)

**Walter Delrio y Ana Ramos**

**Diego Escolar**

**Pilar Pérez**

**Florencia Roulet y María Teresa Garrido**

**Verónica Seldes**

**Liliana Tamagno**

**Julio Esteban Vezub**

## Reflexiones de los autores y la editora sobre el debate

### Liliana Tamagno

Quiero comenzar esta segunda etapa del debate destacando la necesidad de historizar respecto del objeto de nuestra reflexión, al mismo tiempo que historizar respecto de su tratamiento desde las ciencias sociales. Esta necesidad, que aparece señalada en algunas de las ponencias, se transforma en un ejercicio insoslayable de toda investigación científica toda vez que reconocemos que el conocimiento es acumulativo y que todo nuevo conocimiento debe contextualizarse en el “estado de la cuestión”, evitando suponer que las problemáticas aparecen en tanto “nosotros las tratamos”. El hecho de que algunas cuestiones ya abordadas por la academia se reactúalicen, habilita la reflexión sobre conceptualizaciones que aunque en apariencia superadoras, no van más allá de colocar “el viejo vino en nuevos odres” (Tamagno 2006). Así reaparece una cuestión cara a la antropología como es la relación entre etnicidad y política y entre etnicidad y clase, convocándonos a la posibilidad de nuevos interrogantes en un *continuum* cuyo objetivo es superar cualquier mirada ingenua (Bourdieu y otros 1975).

En referencia a los pueblos del Chaco, no encontramos que hayan sido pensados en términos de “extinción” (ver propuesta de Del Rio y Ramos) ya que desde principios del siglo XX fueron mano de obra necesaria e imprescindible en los emprendimientos desarrollados por quienes ocupaban el territorio, y los necesitaban dóciles. Los trabajos ya clásicos de Cordeu y Siffredi (1971) y de Miller (1979) —a pesar de los marcos de referencia teóricos que los animaron y que han sido criticados— describen un sinnúmero de situaciones que, reconstruidas a través de los testimonios relevados y de la indagación en los medios de comunicación de la época, dan cuenta de una clara política de control, sometimiento y exterminio de las poblaciones indígenas—cuando éstas se rebelaban— por parte del Estado (llámese Ejército, Policía, Gendarmería). Al mismo tiempo un trabajo de Mirta Lischetti (1972) reflexiona sobre los movimientos mesiánicos y analiza el caso del Chaco revisando la aplicación a estos movimientos, del concepto de irracionalidad y contextualizándolos en las situaciones de sometimiento y privación impuestas por el orden colonial y por la lógica estatal. Así quienes estudiamos antropología en la década de 1970 nos encontramos por un lado con una fenomenología que opacó incluso los aspectos reveladores presentes en los trabajos de sus mismos hacedores y por el otro con corrientes teóricas que, acudiendo al materialismo histórico, debatían sobre si América

Latina era feudal o capitalista (Laclau 1973) y/o sobre las particularidades de un capitalismo regional definido como “dependiente” (Cardoso y Faletto 1970). Un pensamiento intelectual de influencia sociológica volcado al análisis de clase condujo —tal vez por la necesidad de revisar fuertemente el esencialismo culturalista— al error de desestimar el valor analítico de la diversidad. Muchos de los sectores que habían sido pensados como “indios” fueron pensados como “campesinos” como si estas formas de categorizar se excluyeran mutuamente. Roberto Cardoso de Oliveira (1972) marcaría un hito en la polémica al señalar que la etnia y la clase son clasificaciones que coexisten. La brutal represión ejercida durante la Dictadura Militar que comenzó en 1976 y la represión anterior durante el Gobierno de Isabel Perón contribuirían a obturar el debate<sup>1</sup>.

Es en el sentido de historizar, que valoramos la investigación sobre la apropiación de menores en la región de Pampa y Patagonia que presentan Del Rio y Ramos en su trabajo de la primera etapa de esta convocatoria y que entendemos puede ser complementada con las apropiaciones de menores en la región chaqueña<sup>2</sup> y con las dificultades para sobrevivir de aquellos que integraban los contingentes de indígenas que eran trasladados para trabajar en los ingenios y quebrachales junto con sus familias (Gordillo 2007, Tamagno 2001). Coincido con los autores en que estos espacios de reclutamiento y utilización de mano de obra indígena funcionaban de modo semejante a lo que conocemos como “campos de concentración”; conceptualización que utilicé en las Jornadas de Geografía e Historia realizadas en el año 2000 en Resistencia, Pcia. de Chaco y que fue relativizada por uno de los participantes —prefiero decir el pecado y no el pecador dado que ello no ha quedado escrito— con el argumento de que los indígenas también festejaban, jugaban al fútbol y bailaban, como si estos momentos de distracción del horror pudieran menguar la atrocidad

que implicaba el tratamiento de la mano de obra casi esclava. En un trabajo anterior (Tamagno 2002) afirmo que sólo una sociedad fundada en el genocidio puede generar y soportar el genocidio que implicó la represión durante el periodo 1975-1983 ya citado.

Lo expuesto por los autores me habilita a pensar en términos no sólo de la necesidad de reconocer la diversidad y de avanzar en la construcción de la interculturalidad entendida como propositiva, sino también en términos de la desigualdad generada por la estratificación en clases sociales propias del modo de producción capitalista y su lógica de expropiación y acumulación (Tamagno 2001, 2006). La mirada intercultural no basta, si no pensamos al mismo tiempo en los condicionamientos de una sociedad de mercado guiada por las ansias de ganancia y acumulación y por la explotación y la represión necesarias para hacerlas posibles<sup>3</sup>. Lo sucedido no aconteció sólo por una cuestión de enfrentamiento cultural, ni por ausencia de conocimiento, no es la diversidad la que genera la desigualdad, sino por el contrario, es la imposición de la desigualdad la que conlleva a negar y/o exacerbar la diversidad, según los casos, como argumento legitimador de la conquista y expropiación (Worsley 1976).

En uno de los primeros artículos escritos sobre población toba migrante (Tamagno 1986) quedó ya planteada la necesidad de pensar en términos de identidad de clase y de identidad étnica, cuando —luego de la caída de la Dictadura Militar— el debate con la fenomenología se retomó no sólo como un ejercicio intelectual sino al mismo tiempo militante. Respecto del debate sobre el “genocidio constitutivo” que aparece en la propuesta de Escolar en la primera etapa del debate, propongo saldar la polémica acudiendo a los planteos ya clásicos de Peter Worsley (1966) y a lo señalado en un artículo de Eduardo Menéndez (1972) para pensar que América se conformó con el genocidio que implicó la expansión colonial y

que fue la acumulación originaria de capital, producto de dicha expansión, lo que hizo posible la gestación del capitalismo en los países centrales, algo que en el debate que nos ocupa es señalado por Pérez quien acude a los planteos de Bauman. Worsley (1966) pone el acento en la ética del conquistador que hizo necesaria la imposición de una relación fatídica de inferioridad/superioridad, relación que entendemos aún está presente en un pensamiento colonial que ha sobrevivido hasta nuestros días a través de la colonialidad (Escobar 2003, Quijano 1987). El racismo aparece así como el ideario que legitima la violencia a través de la cual los intereses del conquistador se impusieran, sin miramiento alguno respecto de las atrocidades y los crímenes de lesa humanidad cometidos ante la necesidad de someter y silenciar. En este sentido resaltamos el aporte de Vezub a este debate al pensar en términos de capitalismo.

Todo ello me insta a señalar —teniendo en cuenta el debate periodístico del cual se ocupa Escolar— que en tanto investigadores, debemos evitar caer en las trampas que suele tendernos la práctica de producción de conocimiento, cuando ésta se restringe al análisis del acontecimiento y de la coyuntura y no se apela al mismo tiempo y desde una perspectiva materialista y dialéctica, al análisis estructural, desestimando variables y generando reduccionismos y por lo tanto empobrecimiento del debate. Entiendo que es necesario no reducir el debate a la instancia de lo coyuntural y superar la limitación de todo análisis que se funde sólo en las denuncias de las crueldades y aberraciones cometidas por individuos y/o instituciones. El genocidio y el racismo deben ser interpretados no simplemente como situaciones extremas o aberrantes de una etapa particular de nuestra existencia como nación, sino como prácticas que se actualizan en tanto funcionales al ejercicio de la violencia que implica la sociedad de mercado, el régimen capitalista y la inacabable necesidad de acumulación de

los sectores dominantes. Un racismo que no se limita— como dice Eduardo Menéndez (1972— a discriminar negros y odiar judíos sino que permite que se silencien los dispositivos de control, la represión y la muerte que se ejerce sobre las poblaciones indígenas y campesino indígenas cuando reclaman y demandan y cuando —desde una lógica de la reciprocidad alterna a la lógica capitalista de acumulación (Tamagno 2010)— se oponen a los megaemprendimientos mineros y turísticos y al avance del cultivo de soja y de los agronegocios<sup>4</sup>.

Finalmente el diálogo con los planteos de Roulet confirma lo planteado con anterioridad (Tamagno 1996, 2008) respecto de la distancia entre una legislación de avanzada en cuanto a reconocimiento de derechos y unas prácticas estatales que no sólo no se condicen con ella sino que ni siquiera aplican la legislación vigente para esclarecer los crímenes perpetrados en la actualidad sobre las poblaciones indígenas y campesino indígenas, originadas en los intereses de los capitalistas que continúan —a pesar de la visibilidad y el reconocimiento de la necesidad de una reparación histórica— avanzando con total impunidad.

## Julio Esteban Vezub

Dediqué mi primera intervención a circunscribir el continuismo historiográfico, destacando que pocos aspectos del proceso de construcción del Estado-nación y una sociedad nueva se tramaron tan intensamente como las visiones del genocidio indígena y la última dictadura. Avanzada la discusión con los que niegan o justifican las formas masivas de la violencia, más por ausencia que por presencia en el debate de esta clase de posiciones, retomaré aquí algunos planteamientos propios y de los demás participantes, como apuntes para una línea de estudio sobre la trama histórica que hizo posible las matanzas del tránsito del siglo XIX al XX.

Una primera pregunta es por la consideración del genocidio como un “no-evento” de la historia nacional. En respaldo parcial de esta caracterización, es cierto que hay que discutir con las versiones que lo niegan, sobre la base de aseverar que los pueblos originarios son un mito, al punto de contraponer identidades y derechos colectivos que son garantizados por distintos instrumentos del derecho nacional e internacional a “...las nociones de individuo, contrato político e igualdad ante la ley que recoge nuestra Constitución”, nociones que estas versiones ven ahora amenazadas, desatendiendo que los “nuevos derechos” se reconocen para paliar su vulneración por parte del Estado y que la ficción contractual se funda en violencias y asimetrías de toda clase. (Véase la nueva nota de Luis Alberto Romero en *Perfil* del 20/11/11). ¿Se trata entonces de una ausencia del registro y los relatos clásicos como afirman Delrio y Ramos? Incluso aceptando la hegemonía historiográfica, es difícil concluir que esta hegemonía haya sido homogénea, en atención al indigenismo previo a 1976 y a perspectivas como la de Álvaro Yunque, Mario Tesler y Liborio Justo, quien firmaba como “Lobodón Garra”. El caso del último es sugestivo por ser nieto del comandante Liborio Bernal, lo que traza una genealogía con las prácticas ambiguas y los documentos de uno de los perseguidores de 1880. La dificultad de esta perspectiva sobre la hegemonía homogénea de los discursos viene de oponer los archivos textuales y “verosímiles” por un lado, oficiales u oficiosos, con las memorias “veraces” por el otro. Una clasificación que sintetiza las voces de víctimas y victimarios, reiterando la división tradicional entre oralidad y alfabeto (en un polo la transmisión cultural de los indígenas, en el otro el aparato burocrático de Estado). Con esta división se pasa por alto que los caciques del siglo XIX tenían sus equipos letrados, y que escribieron documentos con su versión contemporánea a los hechos. En dirección más propicia, los mismos Delrio y Ramos comentan que los *ngtram* les ayudaron a reorientar las búsquedas en los archivos clásicamente “históricos”, lo que permitiría ad-

vertir las derivas e influencias recíprocas entre distintos tipos de fuentes.

Acuerdo que hay tomarse muy en serio las narraciones orales y su estatuto como fuentes históricas plenas, pero yendo más allá de su tristeza, preguntando por su dispersión y regularidades, ambigüedades, contradicciones, desplazamientos, vacilaciones, dislocaciones, formas de selección y representatividad. Además de considerar cómo se alimentan con las lecturas o enunciados históricos que circulan regionalmente, tanto a nivel popular como “desde arriba”. (Que los abuelos y nietos son buenos lectores lo evidencia la difusión patagónica de textos como *Las matanzas del Neuquén* de Curruhuinca-Roux, que glosa a Francisco P. Moreno). En este sentido, es importante resaltar que las categorías analíticas no emanan por sí mismas de los relatos ni de las fuentes históricas “clásicas”, siendo producto de la mediación del investigador. Ambas clases de memorias, familiares e historiográficas, académicas o no, comparten la misma dificultad y potencialidad en tanto se estructuran en dos direcciones, del pasado al presente y viceversa. El problema es identificar una narrativa con la “verdad”, objetivando “hitos históricos” que adquieren autonomía del pasado, tanto en relación a la experiencia vivida como al contexto en el que se construye cada relato. De manera paradójica, este giro lingüístico podría desinteresarse de la objetividad del discurso, en tanto tenga coherencia interior, perdiendo eficacia política incluso como denuncia, ya que cualquier historia contada podría ser entonces verdadera para los parámetros de legitimación de la propia narración.

Que la “verdad” está en el fondo del debate lo muestra el énfasis retórico, por ejemplo “...la existencia de una verdadera política de estado hacia la población originaria” en 1880, la que no necesitaría mayor demostración ni complejización mientras que, intervenciones como la de Escolar, sugieren que tanto la política indigenista

como la “población originaria” se construyeron junto al Estado en el mismo proceso (lo que es diferente a hablar de “mito” en clave Romero). Así, una evidencia como el reclutamiento indígena es vista exclusivamente como obligación, cuando también retomaba prácticas de militarización social con las que estuvieron muy comprometidas las jefaturas indígenas del siglo XIX. El axioma de la narración verdadera tiene por núcleo el devenir de un sujeto-víctima, que enuncia y es enunciado en la cadena de memorias, la que a su vez actualiza el genocidio hasta el presente, sosteniendo una ontología de víctimas despolitizadas por efecto del meta-relato circular, confundiendo subordinación y “alterización” con genocidio. Una versión menos operativa del genocidio como categoría de análisis se encuentra en el planteamiento de Tamagno, quien lo homologa con represión, indignancia y exclusión sociopolítica. Dicho duramente, sería como afirmar que vivimos en dictadura por la desaparición de Julio López o el asesinato de Mariano Ferreyra. Una vez más, es necesario preguntarse por el lugar y el poder del antropólogo-historiador en estas narrativas, el realce de algunos contenidos, deslindando mejor entre las voces que las enuncian y las que asumen los datos. De no ser así la verdad del *ngtram* se establece axiomática y afectivamente antes que analíticamente, delimitando el silencio como un signifiante vacío que se puebla de contenidos preestablecidos. Por el contrario, pienso que estas memorias tienen una potencialidad enorme cuyas verdades pueden escucharse históricamente.

Un reclamo de reparación no tendría por qué emplazar a los sujetos en la pasividad histórica, menos aún si los individuos o los colectivos actuales hacen suyos los reclamos como herramientas argumentativas en la dirección política que les parezca. De aquí se desprenden dos modalidades de compromiso igualmente legítimas pero de eficiencia diferente, porque las “orientaciones para la acción” que se deducen de los relatos dan por

resultado manifiestos que se fundan en categorías morales o humanistas, muy vulnerables frente a argumentos más calibrados como los de Romero. Como sostuve en la primera intervención, en sintonía con Horacio González y su preocupación por el “grado cero” y los “suplementos de pureza” de la historia nacional en versión originaria, no me convence la revisión completa del ciclo de las revoluciones de independencia, en virtud de las legitimidades, disputas y resolución de conflictos que abre el espacio de la nación para una “ciudadanía de índole colectiva” como la que interpreta González, sedimentada en “...el modo imperfecto en que siempre se dan los acontecimientos nacionales”. Esto significa prestar atención a la coyuntura actual como oportunidad histórica para las reparaciones y perdones por parte del Estado, como se ha hecho en Australia.

Tengo la impresión que los colaboracionismos también habitan el silencio de las “historias tristes” al decir de Delrio y Ramos, como núcleo perturbador que no se enuncia o es olvidado. Frente a esta desestabilización de la memoria, la “agencia” se esgrime a menudo como mulletilla, donde lo indígena se presenta predeterminado a resistir, como el reverso del Estado, según diría Joaquín Bascopé. Sobre esto arroja varios indicios Ana Ramos en su libro reciente, cuando comenta los indicadores de prosperidad mapuche-tehuelche que se constatan en Colonia Cushamen, Chubut, hasta 1930. Al igual que los “grandes caciques” convertidos en “grandes estancieros” según una indagación temprana de Claudia Briones, o las redes que los vinculaban con organizaciones derechistas como la Liga Patriótica. Ningún genocidio toleraría esta clase de negociaciones que exceden su límite. Por ello criticaba la despolitización de las víctimas que se aloja en la *Historia de la crueldad argentina*, entendida como la versión paroxismal de las “historias tristes”, en la medida que la lectura moral dificulta comprender este tipo de compromisos políticos.

Esto plantea Escolar, al proponer que los estudios sobre genocidio indígena colocan el acento en el padecimiento de las víctimas y la criminalidad de los victimarios, desatendiendo antecedentes como las montoneras del noroeste cuya condición indígena fue precisamente un argumento para la exclusión política. Escolar lo vislumbra, entre otros motivos, porque desgastó las aristas con las que se representan histórica y antropológicamente el Estado y los actores, los que distan de ser homogéneos o constantemente resistentes. El modo en que piensa la historia social de las periferias regionales, descentrada del antagonismo entre sociedad indígena y criolla, le permite salir de la encerrona de las “áreas culturales” y su favorecimiento de la idea de la extinción. Escolar describe violencias indiscriminadas que eran ejercidas contra sectores subalternos o en vías de subalternización, cuyas lógicas no se comprenden completamente desde la “matriz estado-nación-territorio” porque muchas de las respuestas indígenas a la violencia estatal parecen acomodarse a dicha matriz sin rechazarla de plano.

Roulet y Garrido presentan los fundamentos más contundentes a favor de la aplicación del genocidio como concepto, basados en la existencia anterior de un corpus filosófico y jurídico condenatorio, bien conocido por las élites argentinas. Devuelven así historicidad a la categoría y la separan de la lectura moral, aunque los modos en que cada uno de los participantes del debate atribuye intencionalidad diferente a las mismas fuentes es una cuestión metodológica interesantísima para profundizar a futuro. Por ejemplo, mientras Roulet y Garrido ven piroetas retóricas en Álvaro Barros, yo leo en sus textos una convivencia entre tendencias antagónicas, inclusión y exterminio, que también se rastrea en sus prácticas como comandante de frontera y gobernador. Las posibilidades que las autoras detallan a los fines de justicia, verdad y reparación integral, obligan a moderar el predicado más duro de mi intervención anterior, donde du-

daba del uso retrospectivo de la categoría “genocidio”. Después de atender sus argumentos, las “pocas ventajas” de retrotraerla al siglo XIX a las que me referí en la primera vuelta quedan ahora restringidas a la comprensión histórica de la complejidad de la violencia masiva, además de la crítica de la ubicación del genocidio como “...principal emblema de identificación de un colectivo social movilizad” en los términos de Escolar, antes que a los efectos jurídicos de la categoría que Roulet y Garrido plantean muy bien y que encuentro valederas. Por lo visto, establecer una verdad jurídica es más estricto, justamente, porque sostener una verdad histórica es más complejo.

En discusión con Roulet y Garrido, cabe preguntarse cómo se recortaban las mentalidades jurídicas del siglo XIX contra las prácticas y las condiciones precarias de estatidad o los conflictos facciosos que, antes que sus convicciones humanistas, motivaban muchas de las acusaciones entre adversarios como Hernández, Mitre o Sarmiento. Por ello planteaba que hay que estudiar el proceso en su diversidad de actores, desde los legisladores hasta la base técnica de las operaciones represivas. “Crimen de lesa humanidad” no es lo mismo que “genocidio”, lo que además tenía un significado distinto del que adquirió con los desarrollos posteriores del derecho humanitario. A diferencia de Roulet y Garrido, entiendo que la condena del genocidio no quedaba contenida dentro del derecho de guerra decimonónico, más aún si se atiende a los argumentos de Escolar sobre la producción del *homo sacer* y su reducción a un mero cuerpo, cuya condición como rival político o internacional es desconocida por ese derecho. Es cierto como plantean que la captura de la población no combatiente y el despojo de sus medios de subsistencia eran el principal método de las tropas en campaña. Ahora bien, estas prácticas que probarían el genocidio también estaban presentes en las guerras de independencia y caudillos,

cuya dinámica pasaba por la captura de la población civil, los traslados forzados, la territorialización y el control de recursos como el ganado.

Por delante de las categorías, una morfología de las líneas de fuerza que tensionan una configuración socio-histórica debería apuntar al estudio de la violencia estatal que se ejerció masivamente sobre colectivos más amplios que los pueblos originarios, muchos de los cuales tampoco se consideraban a sí mismos de esa manera. Necesariamente, habrá que precisar los ciclos de la violencia contra los indígenas y sectores populares criollos, por fuera de los aparatos clasificatorios. La periodización de los crímenes es importante para identificar los ciclos de guerra, persecución y desterritorialización, cautividad y vigilancia, concentración, asesinatos, pestes, distribución y servidumbre, disciplina laboral, gestación de la base social de las fuerzas armadas y servicio militar. Si bien muchas de estas etapas son simultáneas, identificarlas ayudará a comprender la lógica global y los niveles efectivos de la planificación represiva. Con el fin de avanzar en el debate y la comprensión del proceso, habrá que estudiar la problemática del genocidio sin reducirla a las disputas por las tierras, profundizar a nivel micro el conocimiento de las dinámicas de los campos de concentración y a nivel macro su configuración en redes. Entre otras cuestiones, se puede comparar el papel de los bautismos cristianos con la política mapuche de intercambios de nombres para establecer alianzas como lo estudia Menard. Como desafío futuro tengo la impresión que la apropiación de niños y niñas, que se atribuye a motivaciones genocidas, debe pensarse dentro del marco más amplio de los crímenes modernos contra la infancia, sumamente lesivos para los indígenas, criollos e inmigrantes que poblaban los orfanatos y realizaban tareas serviles como criados.

## Verónica Seldes

Agradezco la posibilidad de compartir este espacio con lo colegas. No es la intención cuestionar sus trabajos sino retomar algunas de sus ideas y conceptos que me permiten reforzar los argumentos expuestos.

En el recorrido por la historia del concepto de genocidio que realizan Roulet y Garrido encontramos un reforzamiento de la idea de genocidio cultural o etnocidio que hemos expuesto. Tomamos su descripción sobre los intentos por parte del estado, en el proceso de incorporación de los pueblos a la nación, de desarticulación de los modos de vida de los pueblos indígenas, originarios o como se decida nombrarlos (no quisiera detenerme en este punto); ese proceso de asimilación a un estado monoétnico que impuso la matriz cultural de occidente frente a la diversidad cultural existente, intentando coartar de alguna manera la posibilidad de transmisión de la cultura y cortando los lazos históricos de los pueblos, contando con el discurso “científico” de los arqueólogos que afirmaban la muerte de los pueblos prehispánicos y reafirmaban una práctica académica anclada en el pasado, en el “estudio de las formas de vida del pasado” sin vínculos con el presente.

Retomamos de Pilar Perez la necesidad de reflexionar sobre el alcance temporal del genocidio que abarca gran parte del siglo XX, cuyas implicancias pueden verse hoy en día. En el trabajo no pretendimos reemplazar genocidio con etnocidio corriendo el peligro, como dice la autora, de reforzar la idea de un inevitable exterminio; por el contrario, consideramos que ambos conceptos son parte de un mismo proceso solo indisoluble en términos analíticos pero no en sus implicancias prácticas. En este sentido los procesos de etnocidio o genocidio cultural resultan fundamentales para evaluar las consecuencias, no ya del exterminio físico sino de los procesos de aculturación que sufrieron los pueblos indígenas en nuestro país.

Y en esto rescatamos la propuesta de Vezub de describir la “textura histórica” de la violencia que se viene ejerciendo desde los tiempos de la colonia sobre los sectores populares, ampliando la mirada desde ese biopoder que describe, considerando no solo al estado sino incorporando en el análisis las relaciones entre las elites y las bases sociales que materializaron y legitimaron ciertas prácticas y discursos, entre ellos el científico, el arqueológico. Las consecuencias de este proceso perduran en la actualidad tanto en la manera en la que se hace arqueología como en la imagen del arqueólogo que circula en la comunidad en general: esa persona tan alejada del mundo cotidiano que se dedica a estudiar “cosas viejas” de los “indios que vivían hace muchos años en nuestro país”. Las palabras finales de Pilar Perez expresan la idea que tratamos de plasmar cuando nos referíamos a la falta de una historización autocrítica del proceso de construcción de discursos científicos que, en este caso, generaron la desconexión entre pasado y presente fomentando a su vez en el imaginario colectivo la idea de arqueólogos que trabajan sobre historias antiguas, prehistorias que quedaron ancladas en un pasado remoto.

Continuando con la arqueología y parafraseando a Tamagno, consideramos fundamental el ejercicio de deconstruir nuestra práctica profesional, ese repensar de manera crítica las prácticas académicas, revisando las concepciones hegemónicas que se sostuvieron respecto al genocidio cultural/etnocidio, las que se sostienen en la actualidad, y sus implicancias sociales. Coincidimos plenamente con la autora en que para comprender los diferentes acontecimientos hay que considerar las coyunturas y las condiciones estructurales de las que emergen, esto es en parte nuestra propuesta, que se tenga en cuenta tanto en una mirada retrospectiva cuando hablamos de genocidio de fines del siglo XIX principios del XX, como cuando nos posicionamos hoy en nuestra práctica profesional y las narrativas que se construyen

sobre las coyunturas presentes, especialmente cuando se trabaja en zonas de conflictos y reclamos territoriales, en la convivencia con megaemprendimientos turísticos promovidos por las políticas de promoción de “paisajes naturales y culturales” como es el caso de la provincia de Jujuy.

Al intentar detenernos en la idea de genocidio cultural intentamos, como dice Escolar, no utilizar el concepto genocidio como una categoría general explicativa de todos los procesos históricos y en todas sus dimensiones. El ejercicio de historizar la práctica arqueológica, funciona en ese sentido, ir revisando los procesos y mostrando las particularidades que el uso de conceptos que expliquen todo tiende a subsumir. Como dicen Delrio y Ramos, avalamos una propuesta de repensar las categorías de análisis con las cuales vamos construyendo y reconstruyendo la historia, considerando las dimensiones políticas que sostuvieron determinados paradigmas hegemónicos que aún se reconocen en ciertas prácticas y discursos. Por supuesto estamos generalizando y revisando un proceso que en los últimos años ha comenzado a revertirse, pero tal vez todavía queda ese sabor del arqueólogo trabajando con “culturas muertas” flotando en el ambiente, tanto académico como fuera de él.

Y con ese aire enrarecido flotando en el ambiente traemos a colación la pregunta ¿Qué se puede hacer hoy ante un genocidio de ayer? En primer lugar reconocer que no hay un genocidio del pasado que haya finalizado sino que como todo proceso hoy estamos viendo sus continuidades y consecuencias. Consideramos que la propuesta de no reproducir las lógicas hegemónicas que naturalizan cierta práctica profesional acrítica de sus condiciones de producción, sería un buen avance; promover instancias de diálogo con los diferentes actores sociales sería otro.

En este sentido coincidimos con Roulet y Garrido en la propuesta de difundir una historia diferente sobre los pueblos indígenas, sobre el genocidio / etnocidio, fuera del ámbito académico. Un punto fundamental lo constituyen los manuales escolares donde se “deshistorice” y rehistorice los pueblos indígenas, ya no objeto de un pasado remoto sólo visible en los museos, sino reposicionando a los pueblos indígenas en su dimensión histórica y su desarrollo hasta la actualidad.

Celebro también las propuestas de repensar los guiones museográficos, las nomenclaturas urbanas, la adopción de fechas conmemorativas, la divulgación de medicinas no occidentales, etc.

Distinto es el caso de la generación de espacios y debates en los medios de comunicación. En este punto consideramos que no basta la difusión de programas en el canal Encuentro, la TV pública, y en diferentes espacios gráficos ¿Quiénes son los que acceden a este tipo de propuestas? ¿Cuánta gente teniendo acceso realmente lo utiliza? ¿Cómo instalar el tema en la sociedad a través de los medios, si sus propuestas tinellizadas, lejos están de generar conciencia crítica? Por supuesto existen excepciones pero, ¿cómo lograr abrir el juego frente a la fuerza de las propuestas mediáticas pasatistas y traspasar el ambiente “intelectual de clase media progre” y llegar al público masivo? Esta discusión excede a los objetivos de la convocatoria de esta revista pero nos parece importante dejar planteado el tema.

Frente a este escenario, la arqueología podría reposicionarse para contribuir a esclarecer procesos de genocidio / etnocidio, por ejemplo frente a los actuales reclamos de los pueblos indígenas. Podría: trabajar en la visibilización de la historia de las poblaciones, recuperando su historia como lo viene haciendo, pero tal vez centrada en ver los restos materiales no ya como hechos del pasado, sino como un proceso dinámico que no finalizó cuando

ocurrió la conquista española y cuando el estado invisibilizó las particularidades de cada pueblo en pos de una argentinidad homogénea y única, sino mostrando la historia como un continuum que llega hasta el día de hoy ser crítica frente a las propuestas patrimonialistas, surgidas y llevadas a la práctica desvinculadas de las poblaciones indígenas

Sin embargo consideramos que no se trata apenas de hacer una lista de las cosas que la arqueología “debería” o “podría” hacer frente a las problemáticas de luchas territoriales y reclamos indígenas, no porque no las consideremos justas y las apoyemos, sino porque consideramos que es sumamente necesario este debate dentro de la academia. De nada serviría dar un recetario de acciones concretas si no se logra consenso para encontrar las maneras de posicionarse, actuar y trabajar junto a la comunidad en general, y para esto hay todavía un largo camino para seguir recorriendo, reflexionando sobre las consecuencias de nuestra praxis, desde una perspectiva histórica sí, pero ante todo anclados en los contextos actuales de producción y reproducción de conocimiento.

## Diego Escolar

*Yo no quiero ser indio quiero ser humano*

Durante la última dictadura militar Mimí Jofré y su hermano vivían en Campo de los Andes –un cuartel militar en el departamento mendocino de San Carlos—. Cuando iban muy temprano a la escuela y pasaban repentinamente los camiones del ejército, se escondían en la zanja hasta bien entrada la noche o la mañana siguiente. Ellos eran descendientes de huarpes o “de los indios”, les decía su abuela y a veces sus padres. Y siempre los soldados habían matado a los indios. El hermano de Mimí repetía que “no quiero ser indio, sino ser humano”. “Ahí va al ser humano...” se burlaban sus familiares.

A sus otros tres hermanos no los había matado el ejército sino el veneno utilizado para las viñas en las que su padre trabajaba como contratista. Sixto Jofré había emigrado en la década de 1940, cuando las lagunas de Guanacache, en el norte de Mendoza, se secaron junto con el ecosistema circundante por la utilización del agua para los viñedos. Varios años vivieron en Rodeo del Medio, donde Mimí conoció los relatos sobre el campo de concentración que tenía montado en su estancia el Coronel Rufino Ortega, principal comandante de las tropas que partieron de Mendoza a las sucesivas campañas de la Campaña del Desierto y némesis de la conquista del triángulo de Neuquén entre 1882-1883.

A raíz de algunos puntos que han surgido en este debate, quisiera extenderme brevemente sobre una cuestión que ya traté en mi primera intervención, la noción del genocidio como una forma de conciencia histórica, y una capaz de movilizar políticamente a los pueblos indígenas u originarios.

Todos los participantes hemos coincidido en la necesidad de reconocer, investigar y condenar lo que puede ser caracterizado como un genocidio, o varios, perpetrados contra pueblos indígenas en Argentina, las prácticas (estatales o no estatales) de violencia colectiva etnicizada o racializada que ese legado de genocidio todavía informa o induce, develar o denunciar, finalmente, su silenciamiento o negación por parte del propio campo historiográfico y otros muchos sectores de la sociedad. Pero algo muy distinto, y en esto me diferencio, es hacer del genocidio indígena el genocidio *constitutivo* del estado argentino; considero esta calificación, desde mi falible opinión, un error desde el punto de vista histórico y teórico, como así también una representación cultural poderosa que independientemente de su carácter simpático con las causas de los pueblos indígenas puede tener derivaciones indeseadas para los mismos, como la (casi siempre subrepticia) re-institución de los indígenas

como el *homo sacer* (en el sentido de Agamben) cuyo sacrificio inicial y sucesivo funda y refunda la soberanía de dicho estado (volviendo a Mauss), y lo indígena como subjetividad “genocidificada”, que a través de signos corporizados como fenomitos (Escolar 2007) inscribe a las subjetividades indigenizadas y sus cuerpos como potenciales “campos de concentración portátiles” de vidas que pueden ser matadas sin violar el orden jurídico y moral de una sociedad.

Por un lado, mis diferencias se basan en una apreciación historiográfica. Pese a la importancia que los pueblos indígenas tuvieron en la formación del Estado argentino y en muchas cosas más, como bien señala Vezub no sólo como víctimas, sino también como constructores (invisibilizados también) de ese mismo estado o estatalidad, distamos mucho de haber demostrado que la posibilidad o condición misma de la formación del Estado- Nación haya sido el genocidio indígena. Además, aún si considerásemos al genocidio o las prácticas genocidas como el motor de la formación del estado, o inclusive si en lugar de hablar de genocidio nos refiriésemos a una “violencia fundadora” del estado, es dudoso que tal sacrificio o destrucción fundacional haya tenido como primer objeto a los indígenas. Más bien, hasta cierto punto, podríamos decir que si lo indígena emergió en ese momento fundacional, no fue tanto como un colectivo existente sobre el cual definir la soberanía del estado sino como un tropo relativamente flexible, según la época, de excepción soberana que podía abarcar diversos contingentes de población, sectores sociales y enemigos políticos al interior de un espacio social y político ya incorporado en el proceso de formación estatal—de ahí precisamente su eficacia—. Pero entonces, llegamos a una crítica política ¿Hasta qué punto el sostenimiento del genocidio indígena como mito fundacional del Estado argentino desactiva este verdadero efecto sacrificial o, por el contrario, corre el riesgo de hacer el juego a la

reproducción de lo indígena y de los cuerpos indígenas como blancos móviles siempre disponibles para la violencia estatal (o de muchos otros tipos de violencia), reasociando indisolublemente lo indígena con la vida que puede ser descartada y matada impunemente?

Esa posición es resistida por muchos indígenas, como el hermano de Mimí Jofré, que escapando a la adscripción familiar clamaba por “ser humano”, no indígena, apropiándose involuntariamente del terror genocida en el que había sido parcialmente socializado, terror que se asociaba a toda situación histórica de represión.

Le decimos: tenés que ser indígena y además emanciparte; pero hacerlo a partir de reconocer que los indígenas siempre fueron y serán objeto de genocidio. Decimos que eso te moviliza como pueblo. Decimos que tu genocidio es la base de tu movilización política. Reducimos tu historia compleja (¿formaría o no parte de la experiencia indígena?) de emigración, escolarización, duelo, dictadura militar, viñedos, fiestas en Campo de los Andes, noviazgos, partidos de fútbol, papá sindicalista, peronista, etc. a tu condición de indígena por siempre objeto de genocidio.

Roulet y Garrido distinguen en su análisis en este mismo debate dos ámbitos principales en que podría “hacerse algo” respecto de un genocidio. El de la justicia y el de la historia. En el primero, nos encontramos que pese al pormenorizado análisis jurídico de la figura de genocidio y del caso de los pueblos indígenas en Argentina, las autoras terminan afirmando que prácticamente no se puede obtener ningún resultado en la justicia transicional (única que rescatan como medio) ni en su faz retributiva de castigo de los criminales o restaurativa, que propende a la reconciliación entre víctimas y victimarios (Uprimny 2006, pp. 114-122). Ni siquiera es posible obtener la “verdad judicial”, nos dicen, “por la antigüedad de los hechos”.

Una visión excesivamente legalista parece asociar la justicia al aparato jurídico y la legislación oficial vigente: hasta la “verdad judicial” se muestra impotente por el paso del tiempo, no sabemos si ante la falta de los testigos oculares, o la imposibilidad de presenciar la escena del crimen. Sin embargo existen testimonios de época, partes militares, documentos eclesiásticos, y otras fuentes que permiten “probar” sino todos, la mayoría de los crímenes de genocidio.

En nuestras propias investigaciones, por ejemplo, hemos analizado cientos de actas de bautismo de Mendoza durante la Campaña del Desierto y años posteriores donde se demuestra que niños y jóvenes indígenas fueron entregados masivamente a padrinos criollos quienes adquirirían la patria potestad que les permitía disponer de sus vidas y trabajo. A diferencia de la apropiación de niños durante la última dictadura militar, entonces, en el caso de la Campaña del Desierto *existe un documento probatorio* e individualizador en el sentido literal del término. Estas actas bautismales son un documento, tanto de la inscripción de los niños indígenas como ciudadanos (antes de la existencia del registro civil) como de su apropiación (una de las prácticas más aberrantes del genocidio), en muchos casos separándolos de sus padres biológicos que a menudo incluso figuran en las actas como presentes pero sin nombre. Pero las actas individualizan si, en algunos casos a las víctimas y en todos a participantes indirectos: los curas que avalaban con la confección del acta la apropiación y los padrinos.

Pero las autoras aceptan que si bien la verdad judicial no puede obtenerse, la “verdad social” si es posible. La misma se vincularía básicamente a las memorias de las comunidades descendientes de las víctimas y a “un nuevo discurso historiográfico” que para debería restituir “la historicidad y contemporaneidad de las naciones indígenas en la Argentina actual,” básicamente rehumanizando la imagen de los indígenas.

No puedo dejar de acordar sobre este punto, aunque con ciertas dudas y salvedades sobre un punto particular. ¿Qué significaría para el historiador o el antropólogo tal “rehumanización”? ¿Mostrar una imagen idealizada, reduccionista, del genocidio como el evento central o definitorio de la experiencia indígena o incorporar el genocidio como parte de una experiencia histórica y actual mucho más compleja, plena de contradicciones, luchas y transformaciones? ¿Reificar los sujetos indígenas como iguales a sí mismos, radicalmente “otros” y siempre resistiendo en todo tiempo y lugar o mostrar también las fronteras a menudo borrosas entre indígenas o pueblos originarios y el resto de la sociedad, pueblo, o política nacional?

En este debate Delrio y Ramos describen las “historias tristes” que algunos narradores cuentan en las comunidades indígenas de la meseta chubutense. Un subgénero histórico, podríamos decir, cuya eficacia es la de estar ligado a la idea de una verdad irreductible al discurso que se transmite sin embargo con toda la potencia afectiva y la ininteligibilidad constitutiva del evento traumático inicial. Los autores derivan desde estos relatos al genocidio como un “no-evento” para el estado argentino, pero también para los propios narradores “Estas historias (...) tienen como telón de fondo el no-evento de lo que no puede ser nombrado: los niños perdidos, quienes nunca volvieron, o fallecieron.”

De este *corpus* sumado a otros similares y diversos materiales de archivo recogidos por un grupo de historiadores y antropólogos entre los que nos contamos algunos de los participantes de este debate, los autores pasan de identificar al genocidio indígena como un no-evento, a definirlo como el macro-evento, incluso constitutivo, del Estado Argentino. De la subrepresentación a la hiperrepresentación del genocidio: “creemos que el no-evento de las políticas estatales post-sometimiento es, en la vida

cotidiana de las personas mapuche y tehuelche, el hito histórico en el que se organizan los marcos de interpretación, aun vigentes, sobre la historia, las relaciones de poder y la incorporación al estado nación.”

En el análisis se dice que en estos relatos “la memoria social resguarda una historia política de relaciones” y que los relatos de las historias tristes y del regreso tienen un potencial político. Que “adquieren el potencial político que distintas generaciones le van inscribiendo (Wolin 1994).” Que suponen “una interpretación del pasado que subraya la agencia indígena en la reestructuración de un pueblo.” ¿Pero qué es lo político aquí? ¿Cómo se define tal potencial? Los autores nos dicen que radica en su carácter de denuncia, en ciertas convenciones de género: la interpelación de los ancestros a las generaciones presentes supuesta en el género Ngitram, y también la presencia de una agencia indígena en una reconstitución social protagonizada por los niños retornados que estaría narrada en las historias del regreso.

Al primer problema (no imposible pero difícil de superar) de departicularizar las “historias tristes” de Chubut sobre la post-campaña del desierto, interpretarlas como índices de un genocidio, universalizarlas al nivel de relatos sobre un no-evento genocida estatal nacional e idealizarlas como memorias de un genocidio constitutivo y constituyente, se le sumaría el de demostrar su supuesto carácter político. Los mismos relatos señalados, en rigor, no parecen transmitir una historia política sino una memoria traumática, evidenciada por la imposibilidad de dar inteligibilidad a los hechos narrados, donde el lenguaje no alcanza a representar lo vivido y es reemplazado por el silencio y el llanto. El trauma es un exceso del sentido que linda con la ausencia del sentido. Aquí es donde tenemos que ser cautos a la hora de interpretarlo, de no reducir las contradicciones y aporías insoportables de lo real actualizadas en él.

Pero además, la base de la lectura del no-evento es que el sentido verdadero de los relatos se halla en lo que no se dice. ¿Cómo se llena el silencio y el llanto? Como no podía ser de otra manera, mediante la operación de interpretación de los investigadores. Pese a las apelaciones a la perspectiva y voz (o silencios) de los narradores, el nombre, la inteligibilidad y sentido del no-evento, es decir “El genocidio constitutivo”, es colocado por los investigadores. Se identifican víctimas y victimarios, destinos colectivos, ethos y proyectos de pueblo, agencias. No cuestionamos la responsabilidad del esfuerzo investigativo de los autores, ni su compromiso con los informantes ni eventualmente la adecuación de sus interpretaciones a los usos del pasado o productividad política actuales de los relatos, al menos para una parte sustancial de los grupos que los recrean. Señalamos, si, los problemas de promover una lectura excesivamente lineal y moral de estas narrativas, vinculada tal vez a una visión de la memoria colectiva como reflejo o continuidad directa, tanto de los hechos del pasado como de las memorias socialmente producidas en otros momentos históricos. Por ejemplo: el trauma puede haber sido no sólo originado en la masacre, sino en la experiencia de la necesidad pos-retorno de encontrar un statu quo y reconfigurar relaciones comunitarias entre víctimas y victimarios, colaboracionistas y resistentes (como muestra del Pino para un contexto muy diferente de prácticas genocidas o de violencia política masiva). No creo que la postulada agencia, por su parte, quede evidenciada. El relato muestra más bien un momento de ausencia de toda agencia de las víctimas, un “hecho victimal total” desde el cual se es incapaz de articular respuesta social o política, excepto la lucha por la supervivencia física. Tampoco queda claro que el esfuerzo de crear vínculos sociales en las narrativas del regreso remita “a una agencia indígena en la reestructuración de un pueblo”.

Hay algo que suena demasiado teleológico aquí. Suponiendo que pudiéramos hablar de una agencia de los niños a partir de los silencios del relato, sería más difícil clasificar simplemente esta agencia como “indígena” o “mapuche”, puesto que deberíamos definir primero lo que constituiría el sujeto indígena o mapuche y la indigenidad o mapuchidad de tal agencia en ese contexto, según las marcas de la narración. Excepto que nos contentemos con el gesto tautológico de designar a priori como indígenas y mapuches a los personajes o narradores. Esta teleología se completa con el desiderátum de la “reestructuración de un pueblo”. Supongamos que el destino de la agencia ya está prefigurado y su contenido es tan claro que puede inferirse de los silencios de una narración. ¿Puede una simple agencia tener miras de tanta proyección temporal y coherencia política, toda agencia definida como indígena apunta a la reconstrucción de un pueblo? ¿No hay agencias indígenas que apunten en otras direcciones (así como pueden haber agencias no-indígenas que apunten a la reconstrucción de pueblos indígenas)? ¿O lo que definiría la indigenidad de una agencia sería la promoción de una pueblitud?

Todos estos comentarios no apuntan tanto a cuestionar la posibilidad de que, efectivamente puedan demostrarse estas cadenas interpretativas, sino a señalar las grandes brechas que deben ser llenadas para la demostración de este tipo de argumentos, y el uso excesivo de cadenas metonímicas para formar una ilusión de verdad. En la argumentación que hemos analizado, esto puede observarse como un círculo de carreras de saltos lógicos: las narraciones refieren una agencia (primer salto); esta agencia es indígena (segundo salto). En la medida que esta agencia es indígena, promueve la reproducción o reestructuración de un pueblo (tercer salto). En la medida que promueve la reestructuración de un pueblo, es una agencia (cierre del círculo).

Pero además, finalmente ¿Por qué el genocidio politizaría? ¿Por su demanda de reparación? ¿Por la reproducción y expresión discursiva de la crueldad y el terror original? ¿Por servir a la reconstrucción de un pueblo (¿sirve?)? ¿Por una potencial demanda de emancipación (¿la hace?)?. Creo que el problema para demostrar esto es que no queda otra opción que analizar el uso posterior de la representación de los hechos, más que los hechos. Porque el momento del genocidio, en la medida en que excluye totalmente a un antagonista tanto de la vida como de la posibilidad de existencia política (en rigor no lo derrota sino que elimina al otro como antagonista), al contrario que la guerra, no es el sustrato esencial de lo político, ni su continuación por otros medios, sino la negación de lo político. Otra cosa son los usos sociales posteriores que pueden tomar como referencia o derivarse del genocidio.

La postulación del carácter político del genocidio y sus memorias requiere mayor demostración entonces que la mera afirmación de dicha politicidad. Comenzar por definir qué es político y qué no. Y, si se insiste en atender a las memorias como un proceso, deslindar distintas politicidades posibles. Las que tuvo eventualmente el evento genocida en el tiempo histórico (durante los sucesos y en el período inmediato; en el período posterior, luego, en relación con distintos contextos históricos) y las que tiene o puede tener en la época actual, sea en sus dimensiones simbólicas, pragmáticas o historizadoras.

## Walter Delrio y Ana Ramos

Antes que nada agradecemos a los editores de Corpus la posibilidad de abrir un debate entre colegas, el cual principalmente procura reflexionar tanto sobre desarrollos académicos como sobre discusiones instaladas en nuestra sociedad. Las citas de los distintos trabajos

remiten, indudablemente, a un debate que excede a los ámbitos disciplinarios de la Historia, la Antropología, el Derecho o la Arqueología. En particular agradecemos a los colegas por permitir a través de sus lecturas ampliar nuestro conocimiento y perspectivas.

En común, encontramos que en la pregunta o elección de un ¿nuevo? concepto, todos estamos sumamente advertidos con respecto a que su aplicación no recurra al efecto homogeneizador que hemos denunciado para otras matrices conceptuales desde las cuales se ha construido el relato historiográfico sobre los procesos de sometimiento estatal de los pueblos originarios/indígenas. En relación con ello se manifiesta y comparte la necesidad de reconstruir tanto la genealogía de los procesos de consolidación estatal en relación con las prácticas genocidas como la propia agencia de los grupos subalternizados. Identificamos y compartimos con los colegas que no hay historias, itinerarios ni narraciones homogéneas sino construcciones homogeneizantes, tanto de sectores dominantes como subalternos —incluyendo los académicos— en cada contexto histórico.

Es precisamente desde esta lectura compartida que algunos de los trabajos aquí reunidos nos permiten dar cuenta, desde las actuales perspectivas de investigación —y resultado de líneas de trabajo que ya cuentan con años de desarrollo—, de la complejidad de procesos mayormente “no-narrados” como señala Pilar Pérez por parte de la historiografía en nuestro país, así como de los objetivos políticos que tanto la “narración” como la “no-narración” han tenido. En esta reconstrucción genealógica es fundamental el aporte que Florencia Roulet y María Teresa Garrido realizan en relación con los marcos jurídicos contemporáneos al proceso de formación y consolidación del estado nacional y de las narraciones sobre el evento de la conquista hasta nuestros días. Los trabajos de Pilar Pérez y de Liliana Tamagno nos infor-

man y llevan a reflexionar sobre la historia de los mismos conceptos de genocidio y etnocidio y fundamentalmente de los marcos conceptuales puestos en discusión y uso en la segunda mitad del siglo XX. Junto con el planteo de Verónica Seldes, estos trabajos nos conducen a pensar en las tensiones, conflictos y relaciones de poder desplegados históricamente en el debate conceptual en torno al hablar-narrar la conquista.

Los trabajos de Diego Escolar y Julio Vezub remarcan algo también implícito y explícito en los ya mencionados, al presentarnos los alcances de la construcción hegemónica instalada en el “sentido común” en nuestra sociedad y cómo los debates historiográficos son al mismo tiempo debates políticos. Sin embargo, sería importante la pregunta con respecto a por qué existiendo ya una trayectoria de varios investigadores y equipos de investigación sobre el proceso de sometimiento e incorporación indígena por parte del estado argentino, el foco sobre el debate recae nuevamente en no-especialistas, periodistas con alcance masivo, y el “sentido común” o supuestos hegemónicos. Ya que es precisamente desde estas lecturas, desde donde se suponen lineales relaciones entre “nuevas modas conceptuales” y acciones políticas de sectores homogéneamente identificados; en una supuesta influencia no dialéctica sino con un único sentido: de los académicos a las organizaciones indígenas.

Por el contrario, en nuestro país, la utilización del concepto “genocidio” se dio en primer lugar en el discurso de organizaciones de los pueblos originarios en un contexto de lucha por el reconocimiento que se abre con el retorno de la democracia en la década de 1980. En particular, 1992 constituye un año clave—y no un punto de llegada— en este proceso. Es con posterioridad que algunos académicos comienzan a utilizar el término y su uso se extiende, aunque con considerables diferencias, matices, cuestionamientos y preguntas.

No consideramos posible hablar de algo así como “los estudios sobre genocidio” en relación a este proceso. Ya que, en todo caso, el encontrar un concepto operativo —y en permanente cuestionamiento— fue para muchos, como lo demuestran parte de los trabajos aquí reunidos, resultado de nuevas preguntas y metodologías. Si diferentes investigaciones condujeron a preguntas similares, no fue por la aplicación desde el concepto hacia el archivo o el trabajo de campo, sino precisamente al revés. Se trata de un desarrollo desde la casuística lo que ha llevado a la adopción —repetimos, plena de cuestionamientos y puestas en sospecha— del concepto. En todo caso la “simplificación” (y la lineal atribución de una intencionalidad política determinada) ha sido desde el marco de interpretación hegemónico, desde el negacionismo, y no desde el trabajo historiográfico que las nuevas líneas de investigación vienen sosteniendo. En estas últimas, reiteramos, la puesta en sospecha de la utilidad y aplicabilidad de los conceptos ha sido constante.

Tampoco coincidimos en que hoy por hoy el “genocidio” sea como dice Escolar el “principal mito de refundación de identidades y pueblos indígenas actuales, o como principal demanda y símbolo de los indígenas”. En todo caso, éste ha sido uno de los argumentos de aquellos que se oponen a su existencia, desde el negacionismo, para reconstruir o rehabilitar, como dice el propio Escolar, “un locus de excepción”. Siendo los procesos identitarios mucho más complejos que un cambio en la utilización de conceptos —supuestamente siguiendo tendencias de la historiografía— lo cierto, en todo caso, es que hoy confluyen en un mismo debate los procesos identitarios y académicos, con las mismas —y/o diferentes— preguntas e impugnaciones a la hegemonía y al proceso histórico de su conformación. Como señala Pérez, sería importante no minimizar “las consecuencias del genocidio que perduran hasta el presente”. Ya que si afirmamos que un genocidio existió, debemos compren-

der las agencias subalternas precisamente bajo este tipo de condicionamientos y en el marco de sus continuidades y cambios, es decir en una coyuntura sensiblemente distinta a la previa. Por lo tanto, si bien podemos identificar elementos “similares” entre antes y después, éstos no pueden ser comprendidos sólo como continuidades, sino que es necesario dar cuenta de los cambios existentes en los condicionamientos. En Pampa y Patagonia por ejemplo, “algo” cambió entre las décadas de 1870 y 1880. Es allí que la pregunta por lo “constitutivo” o “fundante” de un nuevo tipo de relación con el estado, es sumamente válida.<sup>5</sup>

Sin dudas, como plantea Escolar, existe también una genealogía en la construcción de este tipo de prácticas, y en el proceso de construcción de la otredad, y eso es lo que diferentes líneas de trabajo vienen permitiendo observar. Pero precisamente, estas genealogías se sirven de aquellos que son considerados, elegidos, como “hitos históricos” y haríamos muy mal en no tenerlos en cuenta o minimizar su significado, ya que han sido diseñados como marcadores de puntos de inflexión. Por ejemplo, no podríamos entender con idéntico significado, antes y después de las campañas al desierto, el atribuir “venir de Chile”, ser “araucano”, ser “pehuenche”, o ser “indígena” a una persona. Dar cuenta de los procesos por los cuales determinados eventos son contruidos como “hitos” iluminaría sobre los conflictos y agencias en la constitución del conjunto de relaciones sociales por las que entendemos el estado.

Identificamos entonces dos grandes perspectivas en cuanto a los nuevos enfoques sobre los procesos de sometimiento indígena: por un lado, la reconstrucción genealógica de la hegemonía y, por el otro, la reconstrucción impugnadora o no, pero sí alternativa, desde la experiencia heredada de quienes fueron subalternizados. En primer lugar, y consideramos que hoy en día de forma contundente, las demandas de precisión en la

descripción histórica son poco a poco respondidas por las actuales investigaciones que vienen desarrollándose en proyectos grupales y tesis<sup>6</sup>. Nuevas respuestas para nuevas preguntas, que podrán permitirnos debatir con mayor profundidad en cuanto a la aplicabilidad del concepto genocidio para ciertos procesos, o precisar términos como “genocidio constituyente”, “masacre estatal”, etc.

Ahora bien, en este proceso de describir la complejidad de cada contexto en el que se produce conocimiento histórico surge una pregunta. ¿Existió algún contexto no-militante? ¿La descripción hegemónica desde finales del siglo XIX sobre las “campañas del desierto” no es acaso también plausible de ser interpretada como inscripta en un “contexto militante”?<sup>7</sup> Consideramos que éste también es el caso de la segunda perspectiva mencionada, vale decir, de los puntos de vista emergentes desde la experiencia heredada. El contexto político en el que las memorias indígenas y de sectores subalternos devienen fuerzas sociales está organizado por los marcos de interpretación hegemónicos fuertemente instalados en la sociedad argentina y que quedan de manifiesto en las intervenciones de autores, académicos o no, citados por Escolar y Vezub, por ejemplo. Es que precisamente ese marco de construcción de la “imposibilidad del otro” —que ha sido subrayado por todos los autores para el proceso de sometimiento indígena— es, en definitiva, la imposibilidad de pensar al mismo proceso desde otra perspectiva y desde otros marcos de interpretación. Así, estos marcos, hegemónicos o no, no son ontologías aisladas sino que deben ser tenidos en cuenta en su proceso histórico de relación a lo largo de más de un siglo. Si entendemos que desde algunos de ellos se dio forma a la invisibilización, operativa para las prácticas de explotación extraeconómica de la fuerza de trabajo indígena, debemos tomar en serio el hecho que desde otros se orientaron construcciones de sentido diferentes, a veces

a través de la identificación como pueblo, familia linaje o clase.

Esto forma parte de lo que podríamos denominar como experiencias heredadas. Al respecto, y a partir de discusiones más informales con algunos colegas con los que compartimos este número, quienes nos han señalado oportunas preguntas, nos gustaría subrayar que, cuando nos referimos a estas experiencias desde las narrativas mapuche-tehuelche, no estamos suponiendo homogeneidad. Aun cuando destacamos la importancia de experiencias que no siendo idénticas sí fueron masivamente comunes, la conformación de extensas redes de transmisión y comunicabilidad, y la producción de formas de hacer sentido compartidas, nunca podrían ser homogéneas historias ancladas en trayectorias personales y familiares, y constituidas mayormente por silencios. Sí creemos poder señalar que las contadas que incorporamos —a través de nuestro recorte y pensando en este dossier— fueron transmitidas por personas que se identifican, en mayor o menor grado, con las trayectorias familiares de quienes fueron conformando las comunidades mapuche o mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut. Es en estos contextos, que el término “tristeza”, “sufrimiento de los abuelos” o frases como “sabía llorar la abuela cuando contaba” son utilizados por los narradores para introducir las contadas.

Desde este ángulo, creemos que la historización de los contextos en los que se produce y transmite conocimiento histórico —a través de eventos comunicativos, formas narrativas y silencios significativos— y el análisis de estos contextos como espacios de tensión entre sujeción (imposiciones) y subjetividad (experiencias ancladas en trayectorias particulares) son parte de la empresa de una Antropología Histórica. Por lo tanto, es una postura epistémica que lleva a identificar (seleccionar, recortar) y asociar narrativas según los criterios que la memoria

social va estableciendo. Entre estos distintos criterios, las “historias tristes” pueden reponer imágenes, valoraciones, y conexiones de sentido poco confortables para otras formas de pensar los eventos históricos post-campañas militares, pero también es una opción hacer historia problematizando la misma “incomodidad”.

Al mismo tiempo, no debemos entender las historias tristes como narrativas aisladas, puesto que éstas forman parte de cadenas textuales complejas en las cuales precisamente se describe un tipo de coyuntura especial. Especial porque hay, de algún modo, un antes y un después a partir de ella, y porque ese después impuesto es considerado también como fruto de lo que hicieron los abuelos (quienes no son recordados como víctimas pasivas)<sup>8</sup>. En esa cadena discursiva, lo que podríamos llamar “trauma social” a falta de una categoría mejor (aun sabiendo que no es traducible al sintagma “historias tristes” elegida del castellano por parte de los narradores) es sólo un nuevo comienzo. Nos referimos a ello en la primera ronda de trabajos como “hito histórico”, intentando dar cuenta del sentido de reestructuración que tienen estas historias en las memorias sociales de las personas mapuche y tehuelche con quienes conversamos. En ese contexto algo cambió y por eso es recordado, y no aislado de la historia que llega hasta nuestros días. Las narrativas refieren a lo que como historiadores identificamos como “campañas de conquista” pero no sólo a este contexto, sino también a los de las siguientes generaciones. Las narrativas señalan entonces una trayectoria, no es el genocidio —o las campañas del siglo XIX— lo que se actualiza sino la memoria sobre las relaciones sociales. Es, por lo tanto, una posición política sobre el mismo curso de la historia lo que se transmite en ellas; una posición desde la cual se esgrimen preguntas para el historiador, el antropólogo o el jurista puesto que, por ejemplo, nos exigen volver al archivo, a las memorias o a las leyes con otras lecturas y reformulaciones.

El *ngtram* tiene la función social de transmitir aquello que es considerado como “verdadero”. Esta es la valoración metadiscursiva que define a este género. Los antropólogos e historiadores estamos comenzando a tomar en serio el hecho de que existen otros marcos de interpretación y que su incorporación al trabajo historiográfico nos permitiría dar cuenta de otras formas<sup>9</sup>, también heterogéneas y también compartidas —aunque no hegemónicas—, de construir sentido del pasado al contar la historia del sometimiento estatal de los pueblos originarios/indígenas. En ellas, como subrayamos en la primera ronda, no hay nociones esencializadas de víctima-victimarios como sujetos preconcebidos, sino que se complejizan las descripciones de cuáles han sido las expropiaciones sucesivas, los condicionamientos, las agencias y las estrategias.

Entendiendo como Ranciére a la política como la irrupción, a diferencia de la política como policía, consideramos que los *ngtram* también son una fuente indispensable para dar cuenta tanto de la política como de la policía en la matriz estado-nación-territorio. Es decir, de la agencia subalterna y de los procesos de identificación en el marco de procesos más generales de construcción hegemónica de otredad y de aboriginalidad.

## Pilar Pérez

### Defender la historia

Me gustaría volver sobre el silencio de la historia como parte constitutiva del genocidio. Volver sobre la historia de forma crítica pero también como una militante de la disciplina. Me gustaría entonces, en esta *coda* del texto, defender la historia. Teniendo en cuenta que una de las características trabajadas por la literatura de los estudios sobre genocidio (Jones 2006) está relacionada a la negación del genocidio como rasgo común en casos compa-

rativos, creo fundamental destacar dos ejes vinculados a la historia.

En primer lugar, la indeclinable necesidad de reconstruir el proceso histórico y de discutir categorías ancladas en los mismos. Por esto, me detendré a desarrollar algunas características del campo de concentración de Valcheta, para dar, aunque más no sea, una aproximación a la complejidad de las relaciones que el genocidio instaura en términos de prácticas y rutinas que habilita. En segundo lugar, me interesa subrayar el papel de la disciplina como espacio de debate hegemónico en torno a construcciones de verdad y sus implicancias y efectos para repensar las formas de constitución del estado argentino.

## El campo de concentración de Valcheta

Compartimos la propuesta de Das y Poole —que se desprende de una lectura crítica de Agamben— en donde las autoras consideran que la construcción de la excepcionalidad se entrama en “prácticas incrustadas en la cotidianeidad del presente” (Das y Poole 2008) que se construyen históricamente y que, por ende, no son estáticas y son disputables. Teniendo en cuenta este marco, nos gustaría puntualizar algunas características del campo de concentración de Valcheta.

Según el informe de Lorenzo Wintter al Ministro de Guerra en Agosto de 1883 (AGN, Fondo Wintter, leg 1149, S/D), el Teniente Coronel Roa fue enviado al sur persiguiendo a Saihueque e Inacayal. Fundamentalmente, Roa buscaba interceptar los pasos que muchos grupos usaban desde varios años atrás para comerciar con los galeses de la Colonia Chubut (Rawson y Gaiman). Como resultado, y para evitar la reconcentración de indios en Buenos Aires, la gente de Utrac (apresados aisladamente), Charmata y Pichalao fueron conducidos a Valcheta

donde serían malamente racionados por el estado hasta fines de 1887. En octubre se produce la masacre de Genoa, cuyos sobrevivientes, más la gente de Chiquichan y Qual, son conducidos por el Mayor Vidal hacia Valcheta. Mientras sus animales, 2.500 lanares, más yeguarizos y vacunos, son arriados por el Comandante Lasciar hacia la colonia galesa (SHE, 5to de caballería, 1881-1937, fjs. 556). Tomando los datos de mínima que aportan las fuentes el número de los últimos presos enviados a Valcheta sería de 600.

Ante el inminente cese del racionamiento, en 1886, el entonces Gobernador Wintter remite un pedido para crear una colonia indígena por la necesidad urgente —en su criterio— de repartirle tierras a la gente de Charmata y Pichalao. Ya en febrero de 1887, este pedido será acompañado con listas de los presos de las tribus de Pichalao, Charmata, y se agregan también la gente de Cual y Chiquillan (AHPRN, MI, 1886, caja 1). Estas listas distinguen hombres, mujeres, niños y niñas, con sus nombres, quienes suman un total de 214 personas presas en el campo. Cabe preguntarse ante esta información el destino del resto de los mencionados, sabemos que existen pedidos puntuales de mujeres y niños (AGN fondo Wintter, leg 1217, varios —entre ellos el mismo Roa pide una chinita—) que se encuentran en Valcheta, y que también continuaban los repartos a demanda hasta por lo menos 1888 —se envían varias familias indígenas del territorio nacional de Río Negro a Misiones a pedido del Gobernador Rudecindo Roca (AGN-DAI, Exp grales, 1889, leg 1)— pero también hay muchos otros que están en Valcheta y no son incorporados a estas listas.

La campaña punitiva de Roa fue al mismo tiempo un viaje de exploración tras el cual presentó un informe descriptivo, en el cual el Teniente Coronel destacaba con admiración a las tribus de Charmata y Pichalao, quizás por esto estuvieran ya en consideración para un proyec-

to de colonias. En su lectura estas tribus eran un ejemplo por su capacidad de criar ganado vacuno de una calidad excepcional y por los índices de longevidad y escasa mortalidad, en detrimento comparativo con los galeses que hacían “vegetar” la colonia que el estado les había cedido dentro de su, reconocido pero casi desconocido, territorio nacional en 1865 (Roa 1887).

Por otra parte, desde que el ejército se retira en 1885, el control del campo queda bajo la vigilancia de una comisaría de policía que depende de la jefatura de policía de la gobernación a cargo de J. J. Biedma. Concretamente serán las policías departamentales las que definan a través de su trabajo el adentro y el afuera del campo. En las memorias del Ministerio del Interior de 1888 se destaca que la policía, además de sus tareas de vigilancia, debe recorrer el territorio “donde puedan refugiarse los desertores del ejército ó indígenas que se alzan de las diferentes tribus sometidas.” (MMI 1888 pp 291) Hacia adentro del campo son las encargadas de mantener el orden y regular las prácticas de los presos.

En este sentido, el comisario de policía Miller será reprendido desde la gobernación reiteradas veces por los abusos cometidos contra algunos indios. Entre otras formas de abuso se destacan la venta de pasaportes para quienes estaban de paso o para aquellos que querían salir ya sea a cazar o viajar a algunos de los pueblos cercanos. También es observado por sacarle gente para trabajo al Capitanejo Sacamata (que se encuentra dentro de las listas mencionadas previamente confeccionadas por Wintter), por correrlos de las parcelas de tierra en donde estaban asentados y por despojarlos de los pocos animales de los que lograban hacerse (AHPRN, copiadore de notas de gobernación, 1887, 01, fjs 235 y 1888, 02, fjs 147).

Retomando algunas de las características de constitución y operación del campo, insertas en el contexto mayor de la Conquista del Desierto, entendemos que es en

este periodo en donde se produce un cambio radical en las relaciones entre indígenas y estado que marcarán el devenir de las mismas a lo largo del siglo XX. Ya que si bien los indios representan un otro interno que está a disposición del poder ya sea como mano de obra forzada o como trofeo o como preso sin ninguna condena, en definitiva, como un cuerpo asesinado, también es en este espacio en donde comienzan a encarnarse formas de poder que conjugan las fronteras de lo (i)legal. Constituyendo los dos extremos del estado de excepción, en los términos ya citados de Agamben, el “hombre lobo” pero también el soberano.

La policía, sin necesidad de mencionar las enormes dificultades en las que están asentadas en el territorio que también les da elementos para justificar sus acciones de abuso, disponen —entre otras cosas— el quiénes y cómo pueden moverse los indios sometidos por el territorio. Controlan y reducen la circulación y hacen uso y abuso de prácticas impuestas dentro del territorio desde la ocupación militar que es la obligatoriedad para los indios de circular con permisos y pasaportes y siguiendo las rutas de fuertes y fortines. Esta última nos vincula asimismo con prácticas de legibilidad (Trouillot 2003) en donde el estado encarnado en sus funcionarios marca y garantiza identidades diferenciadas. Al mismo tiempo, y contradictoriamente con la pretensión homogeneizadora de constitución de ciudadanía, se reproducen las diferencias jerárquicas que el estado reconoce en la organización de las tribus indígenas. Estos son, como ya ha sido trabajado por otros historiadores, los intersticios sobre los que se reagrupan estratégicamente varios indígenas para garantizar su supervivencia (Delrio 2005, Salomón Tarquini 2010). En definitiva, son estos los márgenes sobre los que comienza a reproducirse el estado como idea.

Para principios del siglo XX, Valcheta estaba constituida como colonia en donde los lotes estaban repartidos

preferentemente entre extranjeros (siempre mejor considerados que los indios). En 1904, el inspector de tierras describe la sección El Salado de la colonia Valcheta. Una zona totalmente inservible y casi inhabitable que está poblada por indios. “Puede asegurarse que [las familias] son dignas de toda lástima por su estado de salvajismo, cosa que yo creía extinguida en mi patria; la mayoría de estas son descendientes de la raza ‘tehuelche’ en pleno vigor de sus costumbres de holganza y vicios, que dá vergüenza referirlos” (AHPRN, Inspección Tierras Valcheta, 1904, fjs 9). Con la sola excepción de Juan Sacamata ninguno de los indios listados por Wintter en 1887 recibe título en la Colonia Valcheta.

### La historia estallada

Tal como lo describe el archivero de la dirección de Tierras y Colonias en 1901, los pedidos del Gobernador Wintter para conformar una colonia indígena fueron encontrados en una “...carpeta caratulada ‘documentos inservibles’ que perteneció al extinguido Departamento de Obras Públicas...” (AHPRN, MI, 1886, caja 1). En este sentido cabe destacar, en primer lugar, el corte establecido por el biopoder respecto a los indios reducidos en los campos y, en segundo lugar, lo fragmentado y diseminado que se encuentra el archivo para reconstruir esta parte de la historia que hoy nos resulta imprescindible para entender los reveses de los proyectos civilizatorios.

Como ya se ha dicho, el silencio de la historia fue funcional a esta reproducción de la marginalidad impuesta sobre los cuerpos indígenas, pero al mismo tiempo nos permite ver hoy con una claridad contundente los límites de una construcción única de verdad histórica. Hasta 1880 los indígenas del sur tenían una presencia, autonomía y fuerza que no volvieron a tener nunca más por la relación estructural que se establece en el proceso genocida. Si bien las prácticas de marginalización y de

excepcionalidad aparecen en diversas experiencias de la historia argentina, no creo que todas puedan ser consideradas genocidios.

Por referirme brevemente al terrorismo de estado de la última dictadura —comparación más que frecuente— si bien comparte algunas características, una clave de diferenciación entre los procesos está, justamente, en la construcción del enemigo desde el estado como perpetrador del crimen. El estado argentino del siglo XIX, define, fija y esencializa a los indígenas otorgándoles una imagen negativa enraizada —hasta la actualidad— tanto en las políticas de estado como en el sentido común argentino que dista enormemente de la caracterización profundamente ambigua y, en casos, arbitraria de un subversivo (Calveiro 1998). De esta forma, cualquiera que no se adecuara a las normas de disciplinamiento del estado terrorista podía ser un potencial desaparecido. En suma, la ambigüedad y arbitrariedad del estado dictatorial proyecta el terror sobre toda la sociedad y no sobre un sector singularizado en particular.

En este sentido, estamos en una etapa en donde recién comienza a historiarse y definirse el proceso de la Conquista del Desierto. Los esfuerzos están orientados a narrar el proceso en un nivel de densidad que nos permita conocer y cuestionar no sólo el relato sino la mismísima construcción del estado nacional que se consolida en la década de 1880 —de ahí las resistencias también—. Dado el protagonismo que el estado argentino se arrogó en este proceso, complejizar las fronteras de la narración nacional es en cierta medida iluminar —en el sentido benjaminiano— la posibilidad de entender que otras formas de construcción del estado, la nación y el territorio son posibles.

Si bien esta última afirmación implica disputas en arenas muy distintas, la historia —entre otras disciplinas— también forma parte de un debate hegemónico por la

verdad que lentamente está intentando abrir sus registros, sus métodos, su teoría para combatir sus silencios y exponer las formas racistas y discriminatorias que éstos cobran por ejemplo en planes de estudio, o en causas judiciales por conflictos de tierras donde se desestiman las demandas indígenas por “desconocimiento” del proceso histórico, o en representaciones folclorizadas y estáticas de lo indígena, o en monumentos a genocidas. Esto, por otra parte, lejos de ser una propuesta por reproducir pretensiones de totalidad de la disciplina es más bien una forma de sincerar lo precario de esta forma de narración del pasado, pero reconociendo el enorme peso de la historia para empezar a hablar de reparación.

## **Florencia Roulet y María Teresa Garrido**

Los aportes contenidos en este *dossier* ilustran cabalmente uno de los tres elementos de la justicia transicional que evocamos en nuestro trabajo al tratar las posibilidades actuales de reconocimiento y reparación del delito de genocidio: el de la reconstrucción de una memoria social que permita establecer una verdad no judicial sobre las circunstancias y los motivos que llevaron al Estado argentino republicano a cometer un genocidio contra los pueblos indígenas y, colateralmente, contra otros sectores subalternos ideológicamente “indianizados”, como lo muestra Diego Escolar. Su trabajo acerca del discurso de Sarmiento sobre las montoneras federales —que complementa los de Pedro Navarro Floria (2000) sobre Sarmiento y la cuestión indígena— refleja cómo se construyó el concepto mismo de “lo indígena” como excepción negativa al estado de derecho, autorizando la conquista de sus territorios y su eliminación en tanto colectivo diferenciado al interior de la sociedad nacional, tema que también toca Pilar Pérez. Walter Delrío y Ana Ramos abordan los mecanismos puestos en prácti-

ca para implementar el genocidio, en particular la apropiación de niños, su traslado a campos de concentración y posterior distribución, y rescatan la memoria de ese trauma en sus descendientes, que expresan en “historias tristes” y en silencios cargados de sentido todo el dolor de aquella violenta separación de su gente, de su tierra y de su identidad. Otra faceta de este ejercicio de memoria es la reflexión crítica acerca de los mitos elaborados para justificar el genocidio y acerca del rol de la ciencia y de los medios en su construcción y difusión, tema que desarrollan Verónica Seldes y Julio Esteban Vezub.

La cuestión que permanece abierta para el debate en estos trabajos es fundamentalmente terminológica: ¿se trata del “genocidio constitutivo” del Estado argentino —donde el énfasis estaría puesto en el concepto “constitutivo”— o de la culminación de un proceso de construcción de un orden político soberano iniciado con la imposición de la regla estatal nacional a las provincias del interior? (Escolar). ¿Se trata más bien de un “genocidio cultural” que subsume en un imaginario “ser argentino” la diversidad cultural y deshistoriza el proceso de constitución territorial del Estado? (Seldes). ¿Es pertinente formular una distinción entre el genocidio como fin y el genocidio como medio, o entre los genocidios colonialistas que implican agencias diversas actuando contra un otro externo y los genocidios modernos caracterizados por la acción del Estado contra un otro interno? Hablar más bien de etnocidio, culturicidio o limpieza étnica, ¿no implica caer en la trampa de minimizar la intención de exterminio físico de los indios? (Pérez). ¿No se corre el riesgo, al explicar las actuales condiciones de marginalidad, explotación y pobreza de los pueblos indígenas argentinos como consecuencia del genocidio estatal, de reducirlos nuevamente a una condición de víctimas, reiterando la práctica de ignorarlos como “presencias acti-

vas”? (Tamagno). Cuando se aborda el genocidio como un largo devenir inconcluso perpetrado por un Estado siempre igual a sí mismo, ¿no se incurre en una esencialización que tiene por efecto diluir las responsabilidades dentro de una sociedad que se erige como un bloque homogéneo, separada de lo indígena? (Vezub)

Lo que queda relativamente opacado en este debate semántico es el tema de la utilidad de invocar uno u otro concepto, teniendo en cuenta las consecuencias prácticas del uso que hagamos de ellos. Si las ciencias sociales tienen mucho que aportar en términos de restitución de la memoria y elaboración de un nuevo discurso histórico sobre ese pasado traumático y sus secuelas presentes, es en el campo del derecho donde encontraremos respuestas al “para qué” de este ejercicio. A diferencia de las ciencias sociales, que acogen con fruición los neologismos y asumen como una de sus tareas la de crearlos, el derecho es sumamente cauto y lento en proponer nuevas definiciones de delitos. Pero, una vez formalmente adoptadas, éstas tienen la ventaja de transformarse en referencias para prescribir conductas y señalar responsabilidades a los Estados y sus diversas agencias. A diferencia de conceptos antropológicos como el de etnocidio o genocidio cultural, los conceptos jurídicos de genocidio y crimen de lesa humanidad describen conductas delictivas precisas cuya responsabilidad última es imputable a los Estados en la actualidad. Es asimismo en el campo del derecho —y en particular en el terreno en rápido desarrollo de la justicia transicional— donde se avanza en propuestas concretas de reconocimiento y reparación para las víctimas de crímenes de lesa humanidad y de genocidio mediante avances legislativos y una amplia gama de medidas. Este aspecto, que desarrollamos con el enfoque interdisciplinario que requería la naturaleza de las preguntas formuladas en el cuestionario, pretende ser el principal aporte de nuestra contribución.

## Diana Lenton

### Comentario final del debate

Tal como propone el título de este debate, lo que aquí se discutió no es, en realidad, la ocurrencia del genocidio como proceso histórico, sino hasta dónde nos sirve pensar con estas categorías para explicar lo que pasó y lo que pasa. Dado que los participantes de este encuentro coincidimos en el hecho básico –la existencia de una serie de procesos en el registro histórico y en el presente que resultan coincidentes con las definiciones jurídicas de genocidio–, la discusión ganó espacio para la profundidad y el detalle de las diferentes implicancias de la categoría genocidio cuando es aplicada a la política indigenista<sup>10</sup>.

Leí con placer las contribuciones enviadas a este debate y los comentarios sumados posteriormente por los mismos autores, y son tantos los comentarios que se me ocurren, que se me hace difícil ordenarlos. Por otra parte, varios de los participantes hicieron un trabajo encomiable de síntesis transversal al comentar los aportes de sus colegas. Seguramente dejaré mucho en el tintero, aunque creo que de todas maneras y afortunadamente, tendremos oportunidad de seguir debatiendo esto en otras instancias, más allá de los plazos impuestos por la realidad editorial. Por eso, sólo elegiré algunos puntos de los planteados en los textos, para redondear este encuentro, a medida que los temas van surgiendo, desestimando una lectura centrada en los ejes iniciales enviados a los participantes. Trataré también de no repetir las relecturas con las que varios participantes sistematizan las contribuciones de los colegas, recomendando por el contrario su lectura directa.

Comenzaré, para orientarme, por retomar una serie de inquietudes que Liliana Tamagno planteó antes de entrar de lleno en el debate: la coyuntura particular en

que este debate se presenta; la utilización del sintagma *pueblos originarios* en lugar de *pueblos o sociedades indígenas*, con las connotaciones que pudieran acompañarlo; y la necesidad de profundizar en la reflexión sobre la práctica profesional y sus contextos. Seguiré luego por las cuestiones planteadas por otros participantes, acerca de la relación entre investigación y acción; y aspectos problemáticos de la focalización en casos; de los enfoques de género y etarios; de los subgéneros narrativos organizados por el campo; y del lugar del genocidio indígena en una cronología genocida nacional.

### Hablar del genocidio sufrido por los pueblos indígenas, en contextos de apertura democrática

Efectivamente, como plantea Tamagno, estamos en una coyuntura difícil, en la que los evidentes logros en el campo del reconocimiento de derechos, de visibilización de los propios pueblos y de su capacidad política –incluyendo su tan controvertida “participación” en la política estatal–, y el nuevo y ampliado espacio que encontramos, por ejemplo, para la denuncia del genocidio pasado, convive con la realidad cotidiana de la continuidad de la explotación –capitalista pero potenciada y organizada étnicamente–, la aceleración en la expropiación de sus territorios por el avance del modelo extractivo, y la impunidad en la represión de los militantes indígenas. Digo que es una coyuntura difícil porque es claramente más fácil señalar al genocida, o al autor de la violencia estatal, cuando éste está claramente situado en el polo de máxima represión, explotación, etc. Pero cómo definir, cómo comprender primero, la política indigenista de una gestión que seguramente merece reconocimiento por avances en lo político, aun en el campo de lo indígena, pero a la vez se muestra, si no activamente res-

ponsable, al menos indiferente a los costos del modelo socioeconómico que sustenta.

Esto no es ajeno al problema que nos ocupa, ya que el genocidio no se define únicamente por el exterminio sistemático en un lapso acotado de tiempo, sino que también se constituye y extiende en términos simbólicos y políticos en la medida en que se continúa reproduciendo, junto con la lógica binaria propia de los sistemas de pensamiento totalitarios (Calveiro 2001), las condiciones estructurales que posibilitan su continuidad. Hace unos años reflexionábamos, en una presentación en un Congreso sobre Derechos Humanos –en el que insistimos, no sin resistencia, en participar de la Mesa sobre “consecuencias del terrorismo de estado” y no de la de “problemas indígenas”, precisamente para poder plantear este enfoque– que “cuando los procesos genocidas no obtienen un reconocimiento jurídico, moral y público, nos encontramos ante un proceso histórico que lejos de creerse cerrado, mantiene su vigencia”. Por eso, a la vez de confrontar con el negacionismo y de remar contra la idea de que “si pasó algo de esto, es imposible averiguarlo”, debemos encarar la tarea de destacar que en el espacio físico y social que hoy encuadra al estado-nación argentino, existen grupos humanos que no son sólo “descendientes” de quienes sobrevivieron a las prácticas genocidas de fines del siglo XIX, sino que son a la vez ellos mismos víctimas de un pasado-presente que se perpetúa en prácticas más o menos sutiles, pero que no dejan de ser genocidas (Red 2007).

Y éste es uno de los elementos que los configuran, a los de hoy y a los de ayer, como parte de una “comunidad de víctimas” que, en cierta medida configura hoy su subjetividad como sujetos políticos, ciudadanos argentinos sí, pero ciudadanos/víctimas/descendientes; así como partícipes de una relación de explotación económica sí, pero explotados/víctimas/descendientes. Y esto nos lleva a la siguiente cuestión.

## La dificultad de nombrar

No concuerdo con asignar una relación tan directa entre el nombrar a ciertos grupos como “pueblos indígenas” y la posibilidad de visibilizar relaciones de desigualdad y de explotación, vs. el nombrarlos como “pueblos originarios” conducente al ocultamiento de dicha relación y a la esencialización de características derivadas de dicha desigualdad. En realidad, quiero advertir que nuestra elección del sintagma “pueblos originarios” se debió a que hoy por hoy es el que eligen para autoidentificarse muchas organizaciones, que quizás tienen mayor representación entre aquellos con quienes yo personalmente hago trabajo de campo, de manera que asumo mi responsabilidad si es que existe algún sesgo o “deformación profesional” que determinó la preferencia de una expresión sobre otra.

Otros grupos (comunidades, organizaciones) prefieren otros términos (incluso en Formosa se sigue utilizando “aborígenes”, tan criticado en otros contextos), pero creo que actualmente “pueblos originarios” tiene mayor aceptación como expresión “políticamente correcta” tanto a nivel local como internacional. Claro está que la corrección política no implica directamente identificación subjetiva ni menos afectiva: esta expresión, omnipresente en documentos y performances públicas tiene poca aplicación en las relaciones cotidianas, donde las personas continúan siendo “indias”, u otras palabras con mayor o menor carga negativa según la situación, y para referencias específicas, se utilizan los etnónimos localmente aceptados: qom o toba; mapuche, pampa o ranquel; kolla, cholo u omaguaca, etc. La disputa sobre los etnónimos es dura, sensible y en algunos casos crucial para la defensa de ciertas posiciones. Por eso, aunque creo que en realidad es más correcto llamar a “cada pueblo por su nombre” y no por categorías hiperétnicas como “originarios” o “indígenas”, ambas reproductoras

de la simbología colonial (Bonfil Batalla 1972), no hay soluciones garantizadas.

Especularmente, nos encontramos con una gran dificultad a la hora de nombrar a la sociedad no-indígena: ¿criollos? ¿blancos? Tal vez lo más neutral es decir “no indígena”. Pero esa expresión también presenta el problema de presentar a la sociedad nacional como escindida en dos bloques homogéneos, ignorando los matices y las dinámicas poblacionales que dieron lugar a esa representación. Por eso en algunos textos hablamos de “sociedad nacional”, “sociedad argentina”, etc. para referirnos al opuesto complementario del sector autoidentificado “indígena”/“originario”/etc., en el sentido de aquella parte de la sociedad que no se autoidentifica como indígena, en un estricto momento presente<sup>11</sup>.

Respecto de la historia política de la indianidad que rescata Tamagno, me gustaría recordar empero que también se utilizaron otros términos. Por ejemplo, no siempre la ecuación era “pueblos indígenas”, ya que la expresión “pueblos” fue largamente resistida por el discurso dominante, temeroso de la disolución estatal. De hecho, ignoro los detalles de la imposición del término en las conferencias preparatorias de Durban, pero en cambio recuerdo ya a la vuelta de Durban 2001, la insistencia de Viviana Figueroa, quien aún era estudiante de Derecho, para que la Cancillería argentina admitiera el término Pueblos y no el de Poblaciones con el que se estaba manejando, en contra de lo aceptado por la Constitución reformada en 1994 y por el Convenio 169 de la OIT. El desafío del momento era lograr la aplicación de la idea de “pueblos”.

En Neuquén, por ejemplo, el reconocimiento provincial de las hoy llamadas comunidades se realizó a partir de la década del 60 bajo el insulso rótulo de “Agrupaciones” Indígenas, o Araucanas, mientras la iglesia local comprometida con el MSTM<sup>12</sup> auspiciaba el nombre

de “Tribus” Mapuches<sup>13</sup>. En los años 80 se extendió por todo el continente el slogan “Si como *indios* nos sometieron, como indios nos liberaremos”<sup>14</sup>, que aparentemente pone énfasis en la diferencia “esencial” más que en la desigualdad y en las articulaciones de clase, mientras paralelamente, organizaciones como el CISA o el CMPI<sup>15</sup> incrementaban sus denuncias por la explotación económica y la violencia política de todo signo. Quiero decir que la elección del término parece tener que ver más con experiencias locales y subjetividades históricamente moldeadas que con posiciones ideológicas estrictas en relación a la lucha de clases. Hoy en día se escuchan discursos (por ejemplo del Frente Mapuche Campesino, como hoy la Organización Mapuche de Derechos Humanos y Medio Ambiente, o del Movimiento Nacional Campesino Indígena que ha perdido últimamente tantos militantes por la defensa de sus territorios –siendo el último, al momento que esto se escribe, el lule-vilela Cristian Ferreyra-, y que es un ejemplo de articulación de movimientos tanto étnicos como de clase), que no desdénan presentarse a la vez como Pueblos Originarios<sup>16</sup>.

Por eso, personalmente no encuentro contradicción entre un enfoque que contemple la afirmación del genocidio con la utilización del rótulo de “pueblos originarios”. Sin embargo, creo que ésta es una discusión que se han dado y seguramente se seguirán dando las mismas organizaciones de militancia indígena.

Rescato del planteo de Liliana Tamagno la llamada de atención sobre la esquivia articulación entre etnia y clase (esquivia para las pretensiones de definición unívoca; aunque no por ello menos evidente en términos cotidianos). Es cierto que la Dictadura Militar, como la gestión Lopez Rega, intentaron clausurar la problemática escindiendo la reflexión sobre lo indígena de la cuestión económico-social. De allí que algunas organizaciones de la época –no todas-, para eludir la vigilancia, redujeron

sus demandas a lo que luego se llamó “reclamos culturalistas”, es decir, reducidos a cuestiones relativas a una “cultura” esencializada, dehistorizada y despolitizada. Pero aun así, la represión sufrida por el movimiento indígena en esos años es prueba de que dicha articulación no pudo ser ocultada (Lenton 2009; 2011).

Más aun, agregaría que hoy es la resistencia al modelo económico-productivo impuesto, especialmente cuando sus territorios están amenazados, lo que desencadena en muchos casos la conciencia étnica, y quienes hasta ayer se reconocían como “vecinos” de algún paraje silenciando su origen común indígena, terminan reconociéndose y manifestándose en nuevas “comunidades”.

### **Sobre la reflexividad inherente a nuestra práctica profesional y sus correlatos metodológicos y éticos**

Tamagno también se refiere a la necesidad de entablar “diálogos” con la academia y con el campo, en el sentido de contextualizar y resituar nuestras indagaciones en las producciones académicas que nos antecedieron, así como con las contemporáneas, y de prestar atención a los mensajes provenientes de las personas e instituciones con las que trabajamos “afuera” de la academia. No podemos menos que coincidir en la necesidad de superar las invisibles barreras que fragmentan y aíslan nuestras producciones, de tal manera que muchas veces no conocemos lo que otros equipos producen hoy, ni lo que generaciones pasadas de científicos sociales escribieron. La ética implicada en la relación con las comunidades es un tema más abiertamente discutido y difundido; sin embargo no hemos llegado aún a un consenso en torno a los procedimientos éticamente legítimos en el trato con los grupos y organizaciones indígenas.

Uno de los elementos del contexto de producción teórica que seguramente provocará un vuelco en la forma

de hacer historia o antropología es el progresivo aumento, en los últimos años, de la presencia de estudiantes indígenas en niveles terciarios y universitarios de ciencias sociales.

En esta cuestión, la contribución de Verónica Seldes constituye un aporte concreto a la reflexión sobre la constitución de la arqueología como ciencia del “pasado” indígena en el marco de la consolidación del estado genocida y de sus límites espacio-temporales. En ese marco, el discurso nacionalista definió la pertenencia de ciertos pueblos originarios como “indios argentinos”<sup>17</sup> mientras relegaba a otros a la extranjería permanente<sup>18</sup>. Décadas después, el paradigma “patrimonial” reemplazará al nacionalista, aunque manteniendo la relación de subordinación de las poblaciones alternativamente visibilizadas o invisibilizadas.

Sin embargo, y a pesar de la lentitud con que parece extenderse la práctica reflexiva, hay señales de cambio, y ya no es tan extraña la figura del “investigador comprometido”. ¿Qué significa, en este contexto, ser “comprometido”? Afortunadamente, se ha ido superando aquella disyuntiva según la cual el profesional debía optar entre la excelencia “científica” o el compromiso, descripto frecuentemente como romanticismo mal informado. Por el contrario, hoy ser un científico comprometido significa simplemente hacer buena ciencia, respetando la normativa vigente, articulando correctamente los espacios de diseño, investigación y difusión, y siempre, postulando las hipótesis y conclusiones correspondientes con honestidad intelectual. Por eso, en el conjunto de temas que hoy nos preocupan, no se trata de promover reivindicaciones románticas, sino apenas de aplicar las definiciones disponibles en nuestras disciplinas, investigando los casos a través de las metodologías adecuadas, y al fin, “llamar a las cosas por su nombre”, como señalan Florencia Roulet y María Teresa Garrido.

Por otro lado –y concuerdo con Seldes en que hace falta todavía un largo camino de consensos intra e interdisciplinarios para llegar a esto– la coherencia que nos reclama, por ejemplo, aplicar las premisas del conocimiento libre e informado más la consulta previa a los pueblos indígenas en temas que los afectan, implica incorporar a miembros de estos pueblos, ya no como destinatarios de la “devolución” de un profesional que trabaja de manera aislada, sino desde la etapa de diseño y ejecución de la investigación.

El trabajo de Pilar Pérez, como “militante” de la historia, apunta en la misma dirección, al concentrarse en aportar la densidad histórica indispensable para comprender los hechos en su especificidad así como en su generalidad. Así, el análisis de documentos referidos al campo de Valcheta cumple en la presentación de Pérez el doble rol de “iluminador” en sentido benjaminiano de las características de la represión militar masiva en la Patagonia de finales del siglo XIX, que deben ser densamente descriptas para evaluar su carácter genocida, o mejor dicho, su lugar en un proceso histórico que comparte cualidades con otros genocidios, como también de iluminador de los alcances de la disciplina histórica como herramienta social y a la vez como punto de observación de procesos sociales que querrán, o no, seguir siendo narrados. La disciplina entonces es señalada, en forma similar al planteo de Seldes para la arqueología, como parte constitutiva del genocidio, como resultado de la realización simbólica del genocidio y a la vez como capital necesario para empezar a hablar de reparación<sup>19</sup>.

### **Genocidio, etnocidio, culturicidio: sus implicancias para la investigación y para la búsqueda de justicia**

Uno de los puntos interesantes de este debate es el que permite confrontar términos como genocidio, etnocidio,

genocidio cultural y otros, en relación con el marco contextual en que se utilizan.

Suele decirse que el término “genocidio” alude a la extinción física mientras que los otros términos se refieren a distintos aspectos del acabamiento “cultural” –es decir, sin exterminio físico-. Sin embargo, la experiencia y las lecturas previas nos han llevado a desconfiar de la neutralidad de esta distinción cuando es aplicada a la historia que nos ocupa.

Así, Pérez señala que se suele avalar el uso de categorías como “etnocidio” para expresar “la supresión física involuntaria, por ejemplo, la mortandad de indígenas por viruela” en contextos de contacto interétnico (avallando la idea de su inferioridad biológica), tanto como para definir “procesos de asimilación forzada con la intención de “civilizar” o re-educar como suele caracterizarse el caso de las escuelas residenciales en Canadá”<sup>20</sup>. Se deduce entonces que el empleo del término “etnocidio” en este rango de casos tiene como denominador común la elusión de responsabilidades para el grupo que perpetró el “etnocidio” y la atribución última de las pérdidas a la “naturaleza” o al “proceso histórico” –también entendido como desarrollo “natural”.

En cambio, Verónica Seldes nos propone otra mirada, al sostener que el etnocidio “entendido como olvido de la propia historia, y de los significados de los rasgos de la cultura tradicional que sobreviven, cancela la posibilidad de reconocerse como sujetos creadores y transmisores de aquellos significados, es decir mutila las subjetividades”, y por ende, el etnocidio entendido como las acciones que promueven ese olvido sería un elemento constitutivo del genocidio, en lugar de una categoría alternativa al mismo. Creo que ambas tienen su cuota de razón, dado que si bien comparto absolutamente con Seldes que el etnocidio o genocidio cultural es parte integrante del proceso genocida –de hecho, también la

Convención de la ONU de 1948 integra la pérdida de identidad forzada dentro de su definición de genocidio-, creo que Pérez apunta al funcionamiento social de estas categorías, en la que una –la de genocidio- es temida por ciertos sectores que en cambio toleran mejor la de etnocidio como su versión domesticada.

La instalación en el sentido común –y en el sentido común académico- de la idea de una extinción o cuasiextinción sin responsables<sup>21</sup>, además de naturalizar la pertenencia de los grupos afectados al “pasado” y al “exterior” de la sociedad nacional, instala al mismo tiempo la eterna sospecha sobre quienes hoy se reconozcan como miembros de los grupos supuestamente extintos (Escolar 2007; Tamagno 1991; Rodríguez 2008).

También señala Pérez que la utilización de estas categorías alternativas termina, en los hechos, oscureciendo la magnitud del impacto físico sobre los cuerpos, refuerza la idea de que sólo hubo “transformaciones”, releva así también a los autores de su responsabilidad política, dado que, o el impacto no fue tan importante, o se produjo “sin intención” –y por ende, como también señalaba Pilar, no se contempla en algunas definiciones jurídico/políticas-, y fortalece la idea de que el devenir de la naturaleza y el progreso son los responsables, en un proceso que el estado, por sí o a través de sus particulares, sólo habrían, tal vez, “acelerado”. Pérez reflexiona entonces que lo que a fines del siglo XIX era objeto de discusión política<sup>22</sup>, terminó convertido por la práctica académica del siglo XX en una decisión terminológica cerrada.

Sin embargo, quiero advertir que estamos ante tendencias que pueden ser revertidas, si media suficiente trabajo de investigación y esclarecimiento. Por ejemplo, en Brasil, donde también el paradigma de la extinción hegemoniza la academia y el sentido común ciudadano, la demanda judicial presentada en 1994 por el genocidio de los Panará, ocurrido a partir de 1967 (fecha en

que fueron “contactados”) por causas “involuntarias” (enfermedades, miseria, hacinamiento, extrañamiento territorial), sustentó el uso de esta categoría y la determinación de la responsabilidad estatal necesaria, en que el Estado brasileño debía haber evitado las muertes y no lo hizo “por indecisión o por ineptitud”, además de sospecharse de la existencia de grandes presiones económicas que influyeron en esta decisión (o ausencia) estatal. También en Brasil, el tribunal implicado en el juicio por la masacre de Haximu (del pueblo yanomami), perpetrada en 1993 a manos de *garimpeiros* (buscadores de oro minoristas en tierras amazónicas), determinó que “es el propio Estado el que crea las condiciones de posibilidad del crimen”, aun cuando los ejecutores sean particulares, en virtud del activo apoyo estatal a determinadas actividades económicas, como en este caso, la minería por lavado (Ramos y Lenton 2009).

En ambos casos, las presentaciones judiciales requirieron investigación previa realizada por antropólogos y juristas, trabajo conceptual para lograr que se aceptara la calificación de genocidio, y un compromiso importante por parte de los abogados que llevaron las causas, para sostenerlas a pesar de los embates del sistema socioeconómico. Me gustaría aclarar que el compromiso con la declaración de “genocidio” (en lugar del más disponible “masacre” por ejemplo) no se debe a una simple preferencia terminológica, sino que la determinación de que un caso puede analizarse desde el marco jurídico relativo al genocidio tiene consecuencias prácticas importantes, por ejemplo, en la posibilidad de acceso al fuero federal, y de allí a ciertos jurados mejor dispuestos a condenar a personajes influyentes en el ámbito local, por ejemplo.

En cambio, aun cuando las Ciencias Sociales y el Derecho puedan dialogar y complementarse en la búsqueda de mejoras sociales, creo que existen algunas diferencias importantes. Por ejemplo, desde un punto de vista teóri-

co / metodológico, la justicia brasileña reconoció como genocidio a estos dos “casos”, que desde las ciencias sociales pueden considerarse “acontecimientos” recordados por sus características paradigmáticas dentro de un proceso genocida más o menos extenso, pero nunca, como ya señalamos, cada uno de ellos un genocidio en sí mismo. Ocurre lo mismo en la justicia argentina, en la que desde 2004 dos abogados intentan obtener la aprobación de sendas demandas por las matanzas ocurridas en Napalpí en 1924 y en La Bomba en 1947, bajo la figura jurídica de genocidio<sup>23</sup>.

Del diálogo y las complementariedades posibles entre Derecho y Ciencias Sociales se ocupan Florencia Roulet y María Teresa Garrido, en una demostración ejemplar de la riqueza extraíble de tal articulación. A la vez, responden, como si hubiera estado planificado, a las afirmaciones y latiguillos de sentido común que desbordan de los discursos mediáticos enumerados en sus contribuciones por Diego Escolar y especialmente por Julio Vezub. Así, contestan amplia, documentada y contundentemente a las denuncias de anacronismo, de descontextualización y de “inseguridad metodológica” que una y otra vez repiten los pseudohistoriadores de los grandes medios.

Las autoras han realizado un trabajo muy importante de sistematización de citas documentales para el período previo a 1880, que apunta directamente a sostener los elementos básicos del concepto de genocidio. Finalmente, Roulet y Garrido ensayan una discusión sobre las posibilidades de obtener / realizar justicia, revisando varios “niveles” posibles.

Aquí me gustaría hacer notar que si bien es cierto que desde el derecho penal “resulta físicamente imposible aspirar hoy a obtener cualquier forma de justicia retributiva respecto de las personas responsables de los crímenes cometidos entonces”, si ese “entonces” resulta inaccesible cuando hablamos de las campañas militares

oficialmente reconocidas como Campañas al Desierto, no lo es para los actos genocidas que, en continuidad con aquéllas, se extendieron por muchas décadas. Con ese criterio, en la Justicia federal con sede en Formosa se está evaluando por estos días imputar a siete individuos que están implicados en los hechos de 1947.<sup>24</sup>

Más aún, tratándose de justicia restaurativa, me gustaría discutir el concepto de “víctimas directas”, dado que, como se ha demostrado para otros procesos históricos, los efectos del terrorismo de estado –categoría muy poco usada cuando se trata de población originaria– persisten a través de las generaciones. Con este criterio, tampoco todas las víctimas están ausentes, ni siquiera de las campañas de fines del siglo XIX.

Por último, si bien es cierto que los conceptos y definiciones del Derecho están mucho más orientados a la acción y menos a la especulación que los de las Humanidades y Ciencias sociales, creo que las “propuestas” que el Derecho puede formular para el mejoramiento de las relaciones sociales no pueden surgir sólo del campo del Derecho sino, necesariamente, del diálogo con las Ciencias sociales, dado que, por ejemplo, las propuestas de restitución, reparación, reconocimiento, deben calibrarse y reevaluarse a la luz de los resultados de intentos de reparación efectuados en el marco de otros genocidios, con metodologías de investigación social.

Es cierto, como observan Roulet y Garrido, que las intervenciones aquí reunidas casi no trabajaron sobre el tema de la utilidad, del “para qué”. Puede ser resultado de la práctica del intelectual de interrogarse, valga la paradoja, por fuera de la práctica, presumiendo que el conocimiento es apetecible por el conocimiento mismo. Pero es posible también que, por tratarse de investigadores que ya vienen hace tiempo publicando y discutiendo estos temas, la cuestión de la finalidad práctica haya quedado sobreentendida: todos entendemos, creo, que

la comprensión de los procesos genocidas es necesaria para lograr justicia, aunque más no sea, en el sentido de la enunciación de una “verdad histórica” que si no es la única, al menos sea mejor que otras. (De todos modos, admito que evidentemente, la discusión teórica resultó más seductora, en general, que la búsqueda de contenidos concretos, y para algunos participantes más que para otros).

Diego Escolar problematiza la posibilidad de encontrar cierta “verdad social” que pueda restituirse para “rehabilitar” a las víctimas. Si bien sus preguntas son indudablemente correctas desde un punto de vista antropológico –y todos sabemos que siempre, los relatos históricos son contruídos y los grupos sociales representados en dichos relatos son recortados de entre un entramado de redes y congelados, para poder operar con ellos–, hay dos razones por las cuales creo que sin embargo, la búsqueda de este nuevo relato que incorpore los hechos calificados de genocidas para rehabilitar a sus víctimas es válida: la primera, porque es la forma en que nos manejamos social y cotidianamente para construir nuestras propias identidades, y en ese sentido, la memoria histórica es parte de ese proceso de construcción del sujeto. Entonces, me pregunto, si podemos admitir que otras memorias que nos constituyen también son resultado de recortes más o menos involuntarios, y si esto se manifiesta más evidentemente aún cuando en esa “historia a medida personal” se integran definiciones políticas relativas a procesos recientes –por ejemplo, la restitución de su historia, que se asimila a su identidad, en los casos de víctimas de la dictadura de los 70–, ¿por qué no aceptar que en las reconstrucciones de la historia / memoria de las víctimas del genocidio indígena se incluyan algunos elementos de idealización o generalización que son parte de los procesos sociales de memoria y reidentificación y que es esperable que a lo largo del tiempo vayan matizándose? Esto no significa

que nosotros como historiadores o antropólogos nos neguemos a la búsqueda de explicaciones complejas y no edulcoradas, sino que hay características del modo de reconstrucción social de las memorias identitarias que se van a producir con o sin nuestra participación.

En segundo lugar, creo que la pregunta de Escolar sobre la pertinencia de representar a los pueblos indígenas –más aun, a los sujetos indígenas- como iguales a sí mismos, siempre resistiendo, es decir, sin revelar las cualidades de cambio, agencia, diversidad e interacción con lo no indígena, es en realidad parte de otra cuestión más amplia que no puede abordarse, en realidad, dentro de los límites de este debate, ya que los procesos o proyectos genocidas, los acontecimientos dentro de tales procesos, etc., no dependen para su calificación de la capacidad descriptiva que hayamos desarrollado sobre las víctimas. Si bien las relaciones entre diferentes posicionamientos en aquella “sociedad de frontera”<sup>25</sup> dentro de la cual se produjeron actos genocidas, deben ser analizadas para comprender los motivos y la mecánica de hechos e instituciones, el carácter genocida del proceso excede la mayoría de dichas relaciones. Por ejemplo, cuando llegamos a señalar las relaciones, y más aún, las colaboraciones de determinada fracción del mundo indígena para con algún sector del ejército, ello no modifica las posibilidades –afirmativas o negativas- de considerar genocidas las acciones que se tomaron sobre ella.

Tal vez sería más interesante discutir si necesariamente la definición de genocidio requiere la pretensión de “otredad absoluta” (con ausencia de relaciones previas) entre sector victimario y víctima<sup>26</sup>. Como describía Pilar, esto es parte del modelo de genocidio “colonialista”. Por mi parte, y dadas las características del caso argentino, con su larga historia de relaciones mutuas, la existen-

cia de una sociedad de frontera (que prefiero no llamar mestiza para no avalar la idea de identidades netas que confluyen en la hibridación), y como propone Escolar, con los antecedentes de violencia estatal masiva (¿genocida?) contra la población rural de las llamadas “provincias viejas”, no apoyo el modelo colonialista, sino que entiendo que corresponde analizarlo desde la perspectiva de genocidio realizado contra un otro interno, que aún sectores con diferentes grados de “otredad” e “internidad”.

Finalmente, creo que las perspectivas de “rehumanización” a las que aluden Florencia Roulet y María Teresa Garrido deben entenderse como intento de reversión de su operación opuesta, la “deshumanización” que siempre precede, acompaña y sucede a los procesos genocidas (Levi 2005). Esa misma deshumanización persistente que hace que en el relato de los Jofré que nos trae Diego Escolar, el ser huarpe, aun hoy, pueda ser entendido como ser no “humano”.

### **Los campos de concentración como sitio neurálgico del proceso genocida**

La lucha hegemónica resulta victoriosa cuando se logra inscribir la modalidad represiva (por ejemplo repartimientos, concentraciones) dentro de lo socialmente permitido. Esta operación fue canalizada en nuestro país y en relación a la política indigenista, a través de la fórmula civilización-barbarie, que asumió una función omniexplicativa.

Según Hanna Arendt, los campos de concentración “son la verdadera institución central del poder organizado totalitario”; son “más esenciales para la preservación del poder del régimen que cualquiera de sus otras ins-

tituciones” (Arendt 1982 [1952]). Sólo son posibles, nos dice Calveiro retomando a Deleuze y Guattari cuando el intento totalizador del Estado “encuentra su expresión molecular”, permea la sociedad hasta hacerse inescindible de ella. Por eso son una modalidad represiva específica; no hay campos de concentración en todas las sociedades; no todos los poderes totalitarios son concentracionarios. Calveiro (2001) propone el análisis del campo de concentración como vía para la comprensión de las características del poder que circula por un determinado tejido social.

Los campos de concentración profundizan y evidencian la terrible asimetría de poder entre unos y otros; su función es hacer reconocible esta asimetría para paralizar e imposibilitar la oposición. Sin embargo, el reconocimiento de la pretensión totalizante de esta clase de poder no nos habilita para negar las posibilidades de resistencia de las víctimas, en la medida en que el poder total es apenas una ilusión del Estado. Por eso es tan indispensable la investigación que devele la cotidianeidad en estos campos y las formas en que realizaron sus cometidos, junto a las voces de sus víctimas (Nagy y Papazian 2009).

La calificación de “víctimas” para los habitantes de estos campos, como se verá, no justifica ni implica presunción de homogeneidad, ni de falta de agencia. Por el contrario, como afirma Myriam Jimeno Santoyo (2010), la categoría de *víctima* cumple la función de amalgamar situaciones y narrativas caracterizadas por su extrema diversidad, creando “comunidades emocionales” a partir de experiencias que tienen en común la violencia política o económica en situaciones de desigualdad. En este proceso, las historias individuales y familiares crean

subjetividad a partir de terrenos compartidos, cerrando la brecha entre sujeto y evento.

Por otra parte, si asumimos la definición de “instituciones totales” provista por Goffman (1992) como “invernaderos donde se transforma a las personas”, a partir de los estudios de Delrio (2001; 2005) y posteriormente otros investigadores, es claro que las concentraciones a orillas del Río Negro apuntaban más al carácter de estas instituciones que al de simples localizaciones de “escala” en el viaje hacia su ubicación definitiva. Los indios no sólo debían ser desarmados en su independencia del modelo económico y político, sino reeducados para convertirse en “descendientes de indios”. Para eso, el poder estatal con el apoyo de la agencia religiosa intervenía no solamente en su capacitación para el trabajo proletarizado y la obediencia civil, sino en la conformación de sus familias, sus relaciones conyugales, sus hábitos alimenticios (Belza 1974).

En este debate, Pilar Pérez, en su proyecto de devolver densidad histórica a categorías teóricas un tanto licuadas, se interna en el análisis del campo de Valcheta para intentar desde el caso, un acercamiento a la generalidad.

No puedo evitar la tentación de mencionar en este punto, que a la seguidilla reciente de “columnas” de opinión en medios de prensa que analizan Vezub y Escolar en este volumen, se agregó en los últimos días un artículo, casi un editorial de Julio Rajneri, director del Diario “Río Negro” y persona de considerable influencia económica y política en el norte patagónico. En este extenso artículo<sup>27</sup>, profuso en citas académicas y recursos de autoridad, e ilustrado con una de las más conocidas fotografías “de cuerpo entero” de la hagiografía roquista, más varias de Antonio Pozzo, Rajneri se suma a la “teoría de los excesos” al afirmar que “no hay evidencias de que se hayan producido actos de ferocidad semejan-

tes [a los cometidos por Calfucurá en tiempos de Rosas], ni que haya habido instrucciones específicas similares por parte de Roca a sus comandantes o subordinados, aunque no se pueda descartar actos repudiables como el un tanto confuso episodio que provocó la captura del cacique pehuenche Purrán en 1880”. Y agrega, en su intento por negar si no los hechos, al menos su sistematicidad: “En cambio, puede descartarse por inverosímil la hipótesis de la existencia de un campo de concentración en Valcheta, con alambrado de púas de tres metros y la muerte por inanición de los indios cautivos, al parecer un invento surgido de la nada. Ni siquiera es probable que ya se usara en Argentina el alambre de púas, patentado en Illinois en 1874.”

Claramente, Rajneri hace referencia al episodio incluido en las memorias de John Daniel Evans, que recuperara Walter Delrio (2003) hace unos cuantos años. Es probable que le haya llegado la mención del mismo a través de algunos de los textos académicos o de difusión circulados por Delrio o por quienes lo recogimos posteriormente, de allí que lo nombre como “campo de concentración” –nombre que no le otorga Evans-. Sin embargo, no menciona el testimonio de Evans, para evitar precisamente que la “idea peregrina” se visibilice como documento, y materializa la disputa en el elemento “alambre de púas”.

Es interesante aclarar que aunque no era frecuente, el sintagma “campo de concentracion”, ya se utilizaba en el siglo XIX –si bien no con las connotaciones que toma luego de Auschwitz-, por ejemplo en la publicación de las memorias de George H. Newbery que nos señaló hace un tiempo Claudia Salomón Tarquini<sup>28</sup>.

Pérez, entonces, ha realizado una búsqueda exhaustiva de documentación relativa a Valcheta, para comprender su lugar en la cadena de relaciones y eventos del proceso genocida. De allí surge también que estos

campos son lugares de “conversión” de los prisioneros, como afirmaba Delrio, de “disciplinamiento” según Nagy y Papazian (2009), pero con la “latencia” del retorno a la vida salvaje. Esto es lo que permitía a Estanislao Zeballos, en 1882, sostener que los “indios reducidos” en General Conesa no debían recibir raciones del gobierno, ya que “los indios no trabajan, no siembran, sino que sólo bolean avestruces”; por el contrario, debían ser fusilados sin juicio previo, porque estaban “en peor categoría que los salteadores de caminos”. De hecho, en la misma ocasión –la discusión de una partida presupuestaria para racionamiento de los indios de Conesa y de los gendarmes que los vigilan-, el sector oficialista insistió a favor del racionamiento con el argumento de que, de negarse los fondos, los indios reducidos –ex indios amigos- se dispersarían y se unirían a los “salvajes” (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, sesiones del 7 y 9/9/1882; Lenton 2005).

Es decir que la latencia del retorno a la vida salvaje atraviesa todos los campos de “confinamiento, deportación y disciplinamiento” (Lenton et al. 2010), y las hambrunas derivadas del encierro y la prisión son vistas alternativamente como efecto de su situación, o como índice de su propia inaptitud para la vida civilizada, obteniendo su visibilización como sujetos de derecho.

“Pero fundamentalmente”, nos dice Pilar, “los campos forman [hoy] parte de la memoria social indígena”.

En este punto quisiera detenerme, ya que efectivamente, son innumerables los relatos que recorren las comunidades y que arraigan no sólo parte de la memoria, sino el mismo origen de la comunidad o el linaje, en la experiencia concentracionaria. Así, entre las tantas comunidades actuales que se “rearmaron” luego del hostigamiento militar a partir de familias dispersas, en varios casos la figura aglutinante es un jefe de familia que luego de salir (por liberación o huida) de alguno de estos cam-

pos<sup>29</sup>, se reunió con antiguos compañeros de presidio para formar “familia”.

La consecuencia inmediata que esta realidad nos trae es la imposibilidad de mensurar la “extinción” en términos cuantitativos, por ejemplo, toda vez que los grupos “eliminados” pueden haber renacido, como parte de otros linajes. También se evidencia que la historia de quienes sobrevivieron contiene también la memoria de quienes no pudieron volver. Por eso, y no porque se suponga que el mundo indígena es homogéneo, es que sostenemos que el genocidio afectó a la totalidad de los pueblos implicados.

### ***Hilando fino: variables de la mecánica genocida y metodologías apropiadas***

Uno de los temas que merecen y aún esperan desarrollo es el de la variable de género en la experiencia genocida.

Como afirman Florencia Roulet y M. Teresa Garrido, los voceros como Alvaro Barros, Manuel Prado y otros proponían la “mezcla de razas” como solución para la “absorción” de los indígenas (en el caso de Barros, a quien podríamos sumar el de Manuel Cabral<sup>30</sup>; en el caso de Prado, ni siquiera existe una propuesta política, sino sólo una descripción de hechos que aun contra toda evidencia, nunca llega a inculpar al ejército), sin mencionar el procedimiento por medio del cual se llegaba a esa “mezcla”.

Obviamente, se estaba hablando siempre de mujeres prisioneras a las que se convertía inmediatamente en pareja sexual de los soldados. El carácter utilitario de esta compañía es destacada por Prado, Ebelot y otros, quienes consideran a las “mujeres de la tropa” en un insumo indispensable para evitar su desertión.

Mi afirmación de que se trata de mujeres indígenas prisioneras se debe a la observación de que no hay “recetas de poblamiento” que consideren la invitación al matrimonio interétnico con mujeres libres indias –más allá de que por supuesto estos matrimonios también se producían. En el imaginario hegemónico, tal posibilidad no era considerada “civilizatoria”. Tal vez el único personaje público –bastante excéntrico, por su parte- que encaró una relación familiar con una mujer indígena libre, tehuelche en su caso, fue Ramón Lista, con su mujer Koila. La consecuencia, en forma de crítica pública, humillación y aislamiento social, fue inmediata, y se extendió hasta el suicidio de su esposa oficial, la poetisa Agustina Andrade.

La otra modalidad imperante es la de la violación directa (sin establecimiento de relación de pareja), denunciada y descripta tanto por Avendaño, como rescatan Roulet y Garrido, como por algunos sacerdotes como Beauvoir y Salvaire (Belza 1974; Copello 1944). La violación como arma de guerra en este tipo de conflictos ha sido descripta por numerosos autores (por ej Reid Cunningham 2008).

En cambio, en el mismo imaginario social los varones indígenas tenían vedada cualquier posibilidad de matrimonio con no indígenas. Esto, que ha sido verificado para otros escenarios genocidas<sup>31</sup>, tiene su correlato actual en las narrativas familiares de las clases favorecidas, que suelen sostener cierta (controlada) proporción de sangre indígena, a partir de “una tatarabuela” (jamás un tatarabuelo).

Por eso mismo, y en razón de que no parece haber una ruptura decisiva con los paradigmas de patriarcado y nacionalismo que dieron sentido tanto a las campañas militares como al doble sometimiento por razones de género, me preguntaba en una ocasión anterior (Lenton

2010; 2011), si realmente la sociedad argentina está preparada hoy para reevaluar críticamente el significado de acciones simbólicas como el “Monumento a la mujer originaria” que se propone levantar en la ciudad de Buenos Aires, y que diseñado por el escultor Andrés Zerner, se presenta como un acto de justicia, mientras permanece dentro de los estereotipos del género: siempre desnuda, siempre disponible, esta “mujer originaria” es homenajeada (sólo) en su función reproductiva, ya que se afirma que ella está (mestizamente) embarazada del “ser argentino”. Mi pregunta era entonces, ¿qué se homenajea, junto con la desnudez de la mujer originaria? ¿La violación previa? ¿La sumisión, que aún sin mediar violación física, puede ser signo y consecuencia de la disparidad de fuerzas en la relación patronal? ¿La disponibilidad perpetua e indiscriminada, que en algunas provincias argentinas es regla indiscutida, llegando en su expresión más brutal a definirse a través del “chineo”? (Gonzalez 2011)

Otro subtema, traído a este debate por la intervención de Walter Delrio y Ana Ramos, es el que considera la variable etaria de dos maneras: la focalización en las historias de “niños apropiados” a través de las “narrativas del regreso”, y la atención a la perspectiva infantil en el registro de la violencia y las masacres masivas.

Delrio y Ramos se proponen, explícitamente, explorar las posibilidades de abordaje de la huella de la experiencia infantil en la memoria colectiva. Sin embargo, aun cuando manifiestan que el objetivo de su comunicación no es exponer los “resultados” de esta línea de trabajo, creo apropiado advertir que esa parte, tan necesaria como ésta, ya ha sido volcada por ellos en forma de resultados parciales en diferentes reuniones científicas (por ej., Ramos 2010, Delrio 2011).

En clave metodológica entonces, los autores observan que las llamadas “historias tristes” están construidas desde un presente que se representa en parte como superador y en parte como continuidad de los “tiempos tristes” que se inician con el sometimiento, y que es imprescindible develarlo para comprender los sentidos asignados al relato. Los autores observan también que estas narraciones tienen una limitación intrínseca, y es que se cuentan “desde el regreso de aquellos que sí pudieron”, recortándose como un negativo, las historias que no pueden ser contadas porque pertenecen a quienes no pudieron regresar, es decir, los que, aun habiendo sobrevivido tal vez, no pudieron reintegrar su relato al relato colectivo.

Personalmente creo que esto no puede entenderse como un defecto del enfoque o del recorte que proponen Delrio y Ramos, sino que por el contrario es el reconocimiento de características específicas del corpus elegido, que precisamente a través de su identificación permite empezar a pensar caminos para su superación. De la misma manera en que Pilar Pérez advierte sobre la sujeción de la Historia a determinados materiales documentales que atraviesan dificultades específicas para llegar al investigador, Delrio y Ramos desnudan las características propias del subgénero que han contribuido a identificar y rescatar para el trabajo científico, alertando sobre cuestiones que deben ser tenidas en cuenta para no sobreinterpretar algunos elementos en detrimento de otros, pero que se compensan por la riqueza que promete el enfoque.

Para equilibrar esta dificultad –la ausencia de los relatos perdidos–, los autores nos proponen varias opciones.

Por un lado, el perfeccionamiento de la técnica y la sensibilidad etnográfica para poder extraer máximo sentido de la situación etnográfica en que se inserta el rela-

to. De hecho, buena parte de los desarrollos metodológicos en antropología se han dirigido a este objetivo: cómo informarnos de lo que no se nos está informando (Guber 1991). Para ello, me gustaría agregar, existen también líneas de exploración metodológica especialmente preocupadas por la situación etnográfica que involucra niños (Szulc 2011), así como por las historias de vida que involucran recuerdos infantiles (Nash 1974), que sería interesante combinar con la metodología que nuestros autores están siguiendo. Sería interesante saber también qué limitaciones entraña la perspectiva infantil para la memoria colectiva, en términos de recuerdo/olvido o de orientación temporoespacial.

Por otro lado, Walter Delrio y Ana Ramos proponen un abordaje de tipo inductivo para reponer a través de los elementos reiterados en diferentes relatos, una historia de mayor generalidad que permita reconstruir, junto con el evento, el no-evento, es decir aquello que el poder hegemónico silenció. Que no es lo mismo, ni por el proceso histórico que lo produjo, ni por la metodología adecuada para su revelado, ni por el impacto que su narrativa provoca en los colectivos presentes, que los silencios que las narraciones de las víctimas provocan, ya sea por ausencia de relato o porque hay cosas que, por la violencia simbólica que implican, (aún) no pueden ser contadas. Haciendo una extrapolación grosera para mejor comprensión, creo que no puede ser igualmente valorado, no es lo mismo, el silencio de un sobreviviente de la dictadura del 70 que no quiere contarle a sus hijos cómo fue torturado (o el de un ex combatiente), que el silencio de Videla o de Menéndez, o el de los diarios cómplices.

Traigo a colación esta reflexión sobre los silencios porque creo que, si bien Delrio y Ramos no otorgaron tanto espacio en su contribución a la “demostración” del genocidio en sí mismo como a pensar estos subgéneros

narrativos que proponen, es precisamente a través del develado de esta combinación de silencios (los derivados de la impunidad y los derivados del trauma) que se puede llegar a mensurar la magnitud del genocidio y especialmente de su continuidad, a través de su recreación simbólica cada vez que alguien lo vuelve a relatar, con la carga de emotividad y la actualización del terror (Trinchero 2005) que comporta. La continuidad del genocidio, como ya explicamos, se expresa también en la continuidad de ideas de comunalización, en las que la *communitas* es una derivación de la experiencia de la violencia masiva. Estas “historias tristes” siguen funcionando así, como “signos triples”, por lo que la emoción y la actualización de relaciones sociales son inescindibles de la transmisión de meros contenidos.

Por eso, creo que no es atinada la crítica de Diego Escolar, que parece deducir una flaqueza de estos “vacíos”. “¿Cómo se llena el silencio y el llanto? Como no podía ser de otra manera, mediante la operación de interpretación de los investigadores (...)”. Dado que precisamente la tarea del historiador, como la del antropólogo, es en gran parte la de completar esos claros, endémicos no sólo en las memorias colectivas, sino también en los documentos oficiales. De eso se trata nuestro trabajo: de editar, completar, revelar e interpretar, con nuestras capacidades y sensibilidades diferentes y con mayor o menor suerte, pero siempre conscientes de nuestra intervención sobre la falsa transparencia del texto.

Por último, Delrio y Ramos reclaman una perspectiva intercultural que amplíe y resuelva ciertas tensiones que las explicaciones unilaterales no pueden abordar. Esta perspectiva implica dialogar con –no necesariamente adoptar– marcos de interpretación que pueden ser ininteligibles desde nuestra propia mirada occidental, racional, científica y dualista (por ej. el rol del *nawel*, los mundos sobrenaturales). Y me gustaría agregar que

tal vez, dentro de esos marcos de diversidad difíciles de transitar, está el papel del silencio, tan desprestigiado en nuestra cultura, pero que cumple funciones en la performance del *ngtram* que no son directamente traducibles y que sólo pueden apprehenderse con trabajo de campo.

## El genocidio en la (larga) historia nacional

Diego Escolar se concentró, en sus dos presentaciones, en discutir el carácter “constitutivo” del “genocidio indígena”. Como resumen Roulet y Garrido, para quienes “la cuestión que permanece abierta para el debate en estos trabajos es fundamentalmente terminológica: ¿se trata del “genocidio constitutivo” del Estado argentino – donde el énfasis estaría puesto en el concepto “constitutivo” - o de la culminación de un proceso de construcción de un orden político soberano iniciado con la imposición de la regla estatal nacional a las provincias del interior? ”

Si bien no quedan dudas de la validez de la investigación documental realizada por Escolar (2007 y ss.), que demuestra la magnitud de la violencia desatada desde los lugares del poder político contra los que podríamos llamar “dirigentes populares no digeribles por el modelo de república liberal deseada”, creo que es un error oponer ambos *corpus* de violencia u ordenarlos en términos de precedencia.

Uno de los problemas derivados de este planteo es que, así como los que hablamos de genocidio para las políticas desatadas en tiempos de la “Organización Nacional” debemos lidiar con la crítica, desde algunos modelos teóricos, que sostiene que al no haber un estado consolidado, no puede hablarse de genocidio, imagino que este problema se agrava al proyectarnos hacia un pasado más remoto. Habría que establecer cuál es la agencia responsable del genocidio en un momento de “guerra total” y múltiples usinas de violencia política. No digo que no sea interesante y adecuado el planteo de

considerar genocidio –o parte de un proceso genocida– a los acontecimientos que describe Diego. Es claro que a través de esa multiplicidad de acontecimientos puede rastrearse un patrón de violencia que tiende a organizar la desaparición de ciertos grupos sociales y no otros. Pero por otra parte, no logro visualizar cómo los problemas de sobresimplificación, teleologías, elusión de la agencia, etc., que Escolar identifica en la aplicación de la categoría genocidio a pueblos indígenas, se evitarían al aplicarse a la población criolla / indígena identificada con los caudillos perseguidos.

Más importante, creo que hay un error de concepto en torno a la calidad de “constituyente”. Este calificativo (y no “constitutivo”, al menos en nuestras producciones) parte de la clasificación de Daniel Feierstein de diferentes marcos genocidas (Feierstein 2000). El equipo con el que comenzamos a trabajar estos temas en la Universidad de Buenos Aires comenzó entonces a proponer hace unos años que el genocidio de los indígenas por las FF. AA. “argentinas” coincidía con la categoría de constituyente en el modelo de Feierstein. Esto implica reconocer que dicho genocidio coincidió y se co-construyó junto con el Estado nacional, y por ende, dicho estado, su normativa, sus instituciones, están modelados por los mismos procesos que dieron lugar al genocidio. Esto nos brinda marco de interpretación, también para la continuidad de prácticas que causan la destrucción de modos de vida tradicionales, y reproducen los daños físicos y sociales del genocidio, como en el ejemplo de la familia Jofré, donde el modelo agrícola parece “completar” en el cuerpo, no de cualquiera, sino de los mismos grupos afectados por las campañas roquistas, la empresa de aquéllas.

Decíamos por lo tanto que el genocidio perpetrado por la Generación del '80 es “constituyente” porque sus consecuencias nos siguen constituyendo hoy como sociedad. No porque haya sido el “primero”. Si Escolar

puede demostrar por su parte que la represión de las montoneras durante el siglo XIX conforman un genocidio, y ese genocidio es también “constituyente”, será porque deja huellas perdurables en la constitución del cuerpo social, no porque se haya producido “antes”.

Otro punto a discutir es el de las posibles consecuencias negativas que Escolar encuentra en crear “una representación cultural poderosa”, que termine recreando a los indígenas como *homo sacer*, es decir como aquellos que pueden ser matados sin alteración del orden social. Sobre esto, mi opinión es que debemos diferenciar los hechos sociales de nuestra descripción de los mismos: la narrativa del genocidio ya es una representación cultural poderosa, que nos excede y que forma parte del sentido común argentino, con todas sus contradicciones, como apuntaba Quijada (et al., 2000). Los indígenas por su parte ya han pasado por el lugar del *homo sacer*, y como se ha dicho aquí varias veces, en cierta medida siguen habitando el estado de excepción que Agamben describió. De hecho, varios de nosotros (incluyendo a Escolar) hemos postulado ya las relaciones entre estas categorías acuñadas por Agamben y los procesos históricos documentados. Con más o menos tecnicismos, hay infinidad de enunciadores indígenas y no indígenas que en cualquier lugar del país pueden decirnos que el indio es “ciudadano de segunda” no sólo por sus condiciones materiales de existencia sino porque su muerte o su enfermedad no vale lo mismo que la de otros ciudadanos.

Lo que no queda claro es cómo la investigación y/o la denuncia del genocidio, o más aún, la calificación del genocidio como constituyente, es lo que podría reinstaurar a los indígenas como *homo sacer*. Si se puede analizar desde el absurdo, diríamos que durante las décadas en que los investigadores sociales le dieron la espalda a esta temática estaban protegiendo a los indígenas. ¿Son nuestras ideas sobre el genocidio lo que pone en riesgo a los indígenas? ¿Es su difusión? ¿El silencio es salud?

A esta altura, creo que lo que nosotros como profesionales podemos aportarles a los indígenas / víctimas / descendientes es documentación y algunos detalles de marco interpretativo, pero no mucho más, a despecho de los opinólogos mediáticos que buscan descubrir, ante cada expresión política indígena, quién o quiénes son los “blancos” que les inyectan ideas.

Por otra parte, creo que también es errada la futurología de Diego, cuando imagina un interlocutor que le dice al indígena que podrá “emanciparse” pero “a partir de reconocer que los indígenas siempre fueron y serán objeto de genocidio”. No creo que estemos en condiciones de adivinar genocidios a futuro. Más allá de esto, que creo exagerado, entiendo que la idea principal que Escolar quiera transmitir es que existe un reduccionismo en el caso de ver “sólo” genocidio donde hay personas y grupos con afiliaciones políticas, religiosas, experiencias históricas, etc., que los atraviesan más allá de los límites de lo “indígena”. Podemos acordar en que tal perspectiva sería efectivamente un reduccionismo. Sin embargo, encuentro dos problemas: la primera pregunta, es a quién se refiere Diego, ya que al menos ninguno de los que estamos participando de este debate –como muchos otros investigadores- hemos dejado de buscar permanentemente las complejidades de cada situación histórica y social en que están insertos aquellos que también, además de todas las otras afiliaciones, son víctimas de genocidio. En mi caso particular, para no hablar por otros, mi tema de investigación principal es la articulación de la militancia indigenista con las otras militancias en organizaciones sociales, sindicales y políticas a partir de 1960. Y ello no nos impide reconocer el carácter genocida y constituyente de las acciones que llevaron en determinado momento de la historia a los grupos indígenas a configurarse de determinada manera<sup>32</sup>.

Por otra parte, creo que el temor de Escolar tiene más que ver con visualizar “sólo indígenas” donde además hay sujetos en múltiples roles (que es a lo que se refería Tamagno y con lo que empezamos este trabajo), y con la posibilidad de realizar lecturas simplistas y lineales, poco complejas, de los datos, que con la categoría de genocidio.

En la misma dirección, Julio Vezub advierte sobre los riesgos de preasignar grados de verosimilitud diferenciales a diferentes géneros o a diferentes discursos étnica y socialmente situados, así como el de reducir ciertos relatos a su carácter de “verdad” perdiendo de vista otras variables más ricas tal vez para el análisis que la cuestión de su verosimilitud. Por ejemplo, una línea de indagación podría ser, dice Vezub, los colaboracionismos que se silencian, y que podrían estar contribuyendo a las tensiones y al trauma manifestado en las “historias tristes” descritas por Delrio y Ramos. Estoy de acuerdo en que la multiplicidad de estrategias disponibles (a veces no tan múltiple), en momentos en que las salidas colectivas e individuales no estaban nada claras, generó infinidad de historias que a veces, no están disponibles para ser contadas. Sin embargo, mi impresión es que no es ése el punto principal de la “tristeza” de las historias. En comunidades en que se explicita y se “trabaja” socialmente un origen ambiguamente viciado por la concesión de lotes en premio por la contribución al ejército del ancestro fundador (ver por ej. Lenton y Szulc 2011), las “historias tristes” siguen siendo las de las corridas, las separaciones, la exacerbación de la violencia.

No creo que los “indicios” sobre la prosperidad de los *ulmenche* –que no es noticia nueva tampoco- o las redes con la Liga Patriótica invaliden el carácter genocida de las campañas militares. Es insostenible que “ningún genocidio toleraría esta clase de negociaciones (...)”, ya

que por el contrario todos los genocidios la contemplan como posibilidad, y la ambigüedad de las relaciones entre el grupo perseguido y el genocida ha sido descripta por Primo Levi, por Hanna Arendt, por Pilar Calveiro, por Ana Longoni, entre otros. Creo que por el contrario es la simplificación de sentido común contenida en la ecuación indios-víctimas-miseria eterna-despolitización la que nos puede mover a extrañamiento frente a la existencia de situaciones diferentes.

En esa clave, Vezub aporta una sistematización muy interesante del debate público instalado en los medios en los últimos meses. En su contribución queda evidenciada la violencia simbólica que no se mezquina en dichos ámbitos y que constituye tal vez su principal arma.

Para ir finalizando, estoy de acuerdo con Vezub y Escolar en la necesidad de ampliar el foco para hacer entrar algo más que pueblos originarios en el análisis de los procesos de violencia estatal, y de analizar las continuidades de los procesos represivos anteriores a las campañas, y no sólo las rupturas. Sin embargo, no concuerdo con los ejemplos elegidos: decididamente, los bautismos cristianos no son la continuidad del *lakutun*<sup>33</sup> y las prácticas militaristas de algunos grupos indígenas tampoco son equiparables a la incorporación forzada al ejército. Especialmente, por la resistencia que dentro de la sociedad “blanca” despertaba la última (Lenton 2005), evidenciando la continuidad de la frontera a pesar de la apropiación de los cuerpos.

Como expresamos hace un tiempo, “en el caso de los pueblos indígenas se aprecia una serie de mecanismos materiales que no pueden ser pensados como genocidas pero sí producto de las relaciones instauradas *a partir de prácticas* genocidas, es decir, que determinadas formas de accionar estatal, de institucionalizar su relación con

los indígenas, de diagramar políticas ante estos pueblos, y a su vez, los modos a los que estos recurren para reclamar, negociar y luchar contra estas prácticas hegemónicas son herederas de una práctica genocida, que configura los espacios sociales a ser transitados por las comunidades nativas” (Red 2010).

Los intercambios producidos en este debate dejaron al descubierto, junto con la complejidad del tema en cuestión y del caudal de trabajo invertido hasta la fecha —a despecho de la fantasía de “ofuscamiento romántico” que propalan los negacionistas—, el malestar del trabajo intelectual ante las tensiones que atraviesan las categorías teóricas disponibles para el mismo. Será parte de nuestra agenda en adelante, la problematización y eventual propuesta de nuevos conceptos que presenten soluciones a los problemas que aquí se manifestaron.

También, “habrá que buscar el sentido del *dictum adoniano* siempre por la idea central de construir una cultura en que las coordenadas que hicieron posible la absolutización del horror se tornen inexistentes o dejen de ocupar la centralidad. Lo que lleva a afirmar que no es que no se pueda escribir después de Auschwitz sino que hay que hacerlo desde otro horizonte cultural, ya que el anterior llevó, precisamente, a Auschwitz. Desde esta perspectiva lo primero es *comprender* (abrazar y penetrar la lógica genocida) para luego *volver a escribir*”<sup>34</sup>.

NOTAS:

1 Fue la represión a los sectores sindicales, estudiantiles, religiosos e intelectuales —que se opusieron al avance de los intereses del gran capital (ver carta de Rodolfo Walsh a los representantes del Golpe Militar de 1976) y a la sistemática retracción de las conquistas sociales obtenidas durante el gobierno peronista (1945-1955)— lo que allanó el camino para que

los sectores hegemónicos implementaran, las políticas neoliberales que permitieron nuevos momentos de acumulación de capital. A modo de ejemplo tenemos la represión a la lucha de las denominadas “Ligas Agrarias” que en la década de 1970 tuvieron epicentro en Roque Sáenz Peña, territorio ocupado mayoritariamente por indígenas y campesino indígenas; donde —y tal vez no por casualidad— encontramos hoy la Fundación Evangélica del Buen Pastor sede del principal centro de formación evangélica y el Instituto de Formación Superior CIFMA que comenzó formando Auxiliares Docentes Aborígenes (1983) para luego crear (1995) la Carrera de Maestro Bilingüe Intercultural.

2 Ver restitución de los restos de la niña ache llamada Krygi y renombrada Damiana. Secuestrada luego de que su familia fuera diezmada, traída a La Plata y entregada a la familia Korn en calidad de doméstica, encerrada luego en Melchor Romero por supuestas “comportamientos violentos”. Fue estudiada en el Museo de La Plata donde se encuentran fotografías de su cuerpo enteramente desnudo y sometido a mediciones antropométricas. El cráneo de Krygi que fue separado del cuerpo para ser enviado a Alemania para su estudio, aún no ha sido restituido.

3 Entiendo que el análisis realizado por Marx en su obra El Capital respecto del *modus operandi* del capitalismo y su lógica de obtención de plusvalía a partir de la explotación de mano de obra no ha sido superado aún y coincido con los posteriores avances de Maurice Godelier (1978) en el sentido de señalar el modo en que la expansión de dicho modo de producción ha influido e influye sobre las formas alternas preexistentes.

4 Ejemplo de ello son las represiones que se sucedieron en el Chaco entre 1903 y 1947, así como las recientes de La Primavera y Sauzalito para nombrar

sólo las más conocidas por su alcance mediático, sin olvidar el asesinato de Mártires López dirigente qom de la Unión Campesina hace algo más de dos meses; hechos señalados por Ottenheimer y otros (2011) y reafirmados por los integrantes del Panel “Memorias, territorialidades y conflictos en el Chaco Argentino” Congreso Internacional de ASAEC, Córdoba, Argentina 8-11 de Noviembre del 2011. Al cierre de este trabajo la muerte de Cristian Ferreyra referente del Movimiento Campesino de Santiago del Estero MOCASE enluta nuevamente el movimiento campesino, como una muestra más del resultado de los agronegocios que conllevan: destrucción, muerte, deforestación, desolación, pobreza para la mayoría, hambre y mayor dependencia.

5 Y, en efecto, las narrativas como las de “los tiempos tristes” o de los “sufrimientos de los abuelos” también realizan preguntas y respuestas sobre el cambio y la continuidad .

6 Existe un corpus extenso de trabajos —y de muchos años de investigación— más allá de la obra de difusión coordinada por Osvaldo Bayer a la que hace referencia Vezub (“Historia de la crueldad argentina”). Sobre la cual el autor se explaya en las supuestas implicancias de lo que ha sido en definitiva una elección poética de Bayer con respecto al término “crueldad” incluido en el título de la compilación. Por cierto, los trabajos compilados son heterogéneos: los hay de difusión, ensayos y de investigación en archivos y sobre la memoria social. En ninguno de ellos se retoma la idea de “crueldad” sino que se reflexiona sobre la necesidad de buscar otros marcos para pensar lo que sucedió en el complejo proceso de sometimiento e incorporación.

7 Ya en la década de 2000, organizaciones indígenas en Chubut se manifestaron públicamente contra la creación de un museo por parte de la multinacional

- Benetton, que mantenía y mantiene conflictos con distintas comunidades mapuche-tehuelche, denunciando la expropiación de la historia, la memoria y la asimetría en el poder de fijación de sentido de la historia. Parte de la prensa chubutense, tanto como quienes financiaron el museo, identificaron a quienes se manifestaban como militantes —con intereses de sector, en la tierra fundamentalmente— en contraposición con el discurso científico. Pero acaso ¿no existía “militancia” en la defensa de los intereses de la multinacional terrateniente?
- 8 Aclaramos que entendemos que el no ser pasivos no implica no haber sido víctimas. Si identificamos y acordamos que las prácticas estatales del contexto de las campañas son pasibles de ser nombradas como genocidio o violencia estatal, deberíamos admitir que sí hubo víctimas. Es decir, reconocer la dialéctica de una relación no implica negar la asimetría de la misma.
  - 9 Como sostiene Liliana Tamagno, de los “valores que se expresan en concepciones de vida, muerte, poder y naturaleza que son alternas a la concepción individualista que guía la expansión del capital y el desarrollo tecnológico a su servicio”.
  - 10 Adoptamos el término *política indigenista* para referirnos a toda política de Estado referida a los pueblos originarios, independientemente de su contenido axiológico. En este sentido, por ejemplo, la *política indigenista* argentina abarca no sólo las últimas normativas reconocedoras de derechos colectivos de los pueblos originarios, sino también, por ejemplo, las históricas leyes N° 215/1867 y N° 947/1878 que autorizaron la llamada “Campaña del Desierto”. De esta manera evitamos llamar *política indígena* a la política de Estado (pese a que suele ser el término utilizado por el discurso estatal), para diferenciarla de la *política indígena* en tanto *política de representación y estrategias de participación y/o autonomización* de las organizaciones de militancia y/o colectivos de pertenencia de los pueblos originarios.
  - 11 Por si sirve para consuelo, las organizaciones de militancia indígena (¡también difíciles de definir!) expresan a veces la misma dificultad para nombrar a su contraparte sin apelar a categorías coloniales, a la vez que conscientemente integran esta discusión en la puja política. En un documental reciente de factura mapuche (*El grito del Lanin*, producido por el grupo Centro de Comunicación Mapuche Kona Producciones, 2010), la militante Pety Piciñam expresa ante un auditorio no-mapuche: “[Propone-mos] la construcción de un nuevo estado, que en el caso neuquino debe asumirse bicultural. Porque en esta provincia que hoy se llama Neuquén, hay dos culturas: el pueblo mapuche y la sociedad que ha llegado después. ¡Ustedes sabrán cómo denominarse! Nosotros decimos a veces “no mapuche”, *kaxiface* en nuestro idioma: “gente de otro origen”. Pero lo hacemos no por la negativa, sino porque realmente no sabemos cómo ustedes se quieren denominar, autoidentificarse. Esta es una tarea que ustedes tienen, una vez que puedan decidir qué quieren ser: si quieren seguir siendo huincas, explotadores, usurpadores, o quieren seguir un camino hacia la interculturalidad (...) donde cada uno pueda cumplir su función, pero no uno invadiendo al otro”.
  - 12 Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo.
  - 13 Algunos documentos del MSTM citaban el Convenio 107 de la OIT, ratificado durante la presidencia de Frondizi, que tiene por objeto las “poblaciones indígenas, y otras poblaciones tribuales y semitribuales” (Lenton 2005).
  - 14 Primer Congreso del CISA en Ollantaytambo, 1980.
  - 15 Consejo Indio de Sud América con sede en Lima; Consejo Mundial de Pueblos Indios con sede en Ottawa.
  - 16 Las organizaciones indígenas norteamericanas suelen presentarse como Native Peoples, aunque la expresión más coincidente con “Pueblos Originarios” es la de “First Nations”. En algunos lugares de la Patagonia argentina está empezando a extenderse el concepto de “Primeros Pobladores”, quizá más adecuado, aunque con dificultades en su aplicación.
  - 17 Ver Lazzari 1996; Roca 2008.
  - 18 Lazzari y Lenton 2000
  - 19 Es interesante la reflexión que Pilar Pérez introduce sobre la problemática metodológica derivada de la fijación de la Historia a un tipo de documentación que ha sido especial objeto de destrucción voluntaria y/o fortuita. Muchas veces, el documento es objeto de políticas de ocultamiento que comparten sus principios con las que llevan a la represión de los cuerpos. Esto se complementa con la relación de subordinación de otras metodologías, como la historia oral, más capaz de recrear marcos alternativos, y casualmente subestimada frente a la historia “documentada” (por escrito). Sin embargo, parte de nuestra tarea como investigadores del genocidio es la de insistir en la existencia y en la validez de la documentación pertinente, tanto escrita como oral.
  - 20 Sin embargo, la caracterización de “etnocidio” para el caso de los niños recluidos en las escuelas canadienses ha sido ya denunciada como negacionismo. Ver por ej. Churchill 2000.
  - 21 Un “crimen sin criminal” (Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena 2008).

- 22 La década de 1880 y especialmente la de 1890 son abundantes en discusiones sobre las perspectivas de supervivencia, por ejemplo, de las sociedades fueguinas. Si bien muchas de estas discusiones se producían por ejemplo en medio de debates parlamentarios sobre la libertad religiosa, el rol de pioneros y funcionarios, la distribución de los fondos del estado en la región, etc., creo que puede hablarse de un tópico social en sí mismo, consistente en “la extinción de los fueguinos” que, desde producciones literarias (Ramón Lista), de crónica periodística (Roberto Payró, Eduardo Holmberg), de denuncia comprometida (José L. Borrero, Ismael Viñas), o de observación estratégica (José Fagnano, Thomas Bridges) atravesaron el siglo posterior. Dentro de la clase política, algunos sectores avalaban abiertamente la idea de extinción como proceso inevitable, salvando el rol del estado en el proceso. Por citar un caso, el Senador Miguel Cané expresaba durante la discusión de la concesión de los terrenos de la Misión La Candelaria a los salesianos: “Yo no tengo gran confianza en el porvenir de la raza fueguina. Creo que la dura ley que condena los organismos inferiores ha de cumplirse allí, como se cumple y se está cumpliendo en toda la superficie del globo; pero es el deber de las sociedades civilizadas, así como el médico a la cabecera del enfermo sin remedio, hacer cuanto pueda por prolongar la existencia y aumentar el bienestar de esas razas desvalidas é indefensas” (Diario de Sesiones del Senado de la Nación, 29/8/1899; Lenton 2005).
- 23 Ver Ramos y Lenton 2009; Red de Investigadores 2008; Mapelman y Musante 2010.
- 24 Entre ellos, un ex Juez Federal de Formosa y Camarista de Chaco, y ex miembros de la Fuerza Aérea Argentina y de Gendarmería. En Diario *La Mañana* de Formosa, 29/11/2011, <http://www.lamanana-online.com.ar/nota.php?id=11724>
- 25 Término que elegimos hace tiempo, justamente, para eludir la pesada tarea de definir posiciones muchas veces ambiguas (Lenton 2005).
- 26 De hecho, los genocidios mejor caracterizados, como los producidos por los nazis, o el de Ruanda, se dan en contextos donde se hace imposible pensar la otredad en términos de aislamiento.
- 27 “Roca y los Mapuches”. Por Julio Rajneri. Viernes 9/12/2011. <http://www.rionegro.com.ar/diario/rn/nota.aspx?idart=769983&idcat=10101&tipo=2>
- 28 “When we were near enough to see this [wide, *adobe*] wall, I asked my guide if he knew what purpose it served, since other forts (...) had no palisades (...). Luan’s indignation then burst forth. From his hot torrent of words I was able to grasp that Puan had been a **concentration camp**, like the one on the Naposta River. All the Indian who lived hereabouts –men, women and children- had been herded into the enclosure like cattle in a corral, and were given rations by the government. According to Luan, somebody along the way kept most of the rations for himself, and the population of Puan would certainly have starved to death, had not the garrison commander tried to alleviate their lot by permitting a few of the best hunters to go out during the day and bring back whatever they could catch with their *boleadoras* and arrows” (Newbery 1953; cursivas en el original). La descripción subsiguiente de este campo no se asemeja ni a Martín García ni a Valcheta, excepto por las figuras de los pobladores encerrados “como ganado” y la cuestión ubicua del robo de víveres. El relato del “testigo” Newbery, como el de John D. Evans sobre Valcheta (Delrio 2003; Delrio et al. 2010), enfatiza la victimización total de los encerrados, dejando poco espacio para la agencia indígena que se puede percibir a través de estudios más densos sobre la forma de funcionamiento de estos campos (ver por ejemplo, el artículo de Nagy y Papazian, en este volumen).
- 29 En la zona centro neuquina donde realizo mi investigación, suelen mencionarse Martín García o Chichinales como puntos de partida. Pero en otros casos, la memoria familiar sobre el confinamiento no conserva nombres de “campos” sino de cuarteles o regimientos donde el ancestro fuera “destinado”, sin que sea posible a veces diferenciar entre incorporación al ejército o confinamiento en campos. Ver por ej., Lenton y Szulc 2011.
- 30 Decía el Diputado Manuel Cabral: “Yo no quiero mantener los pocos indios que hablan, por ejemplo, unos toba, otros chulupí; yo quiero que la escuela argentina, la escuela nacional, vaya al centro de los indios, de tal manera que los indiecitos se conviertan en ciudadanos argentinos. Las misiones solas no pueden, so pena de estar en contra de la religión, sino mantener el 6° mandamiento. (...) Lo que debemos es llevar gente que establezca el cruzamiento con los indígenas para que se pierda por completo la raza primitiva. (...) Yo no sé qué le habrá dicho San Pedro a Irala cuando llegó al cielo, haciéndole cargos sobre sus siete consortes, pero es evidente y notorio que en los anales de la conquista del Río de la Plata, figura Irala como uno de sus más claros varones. ¿Y qué hizo Irala? Lo mismo que debe hacer el Patronato de Indios, bajo una forma más ó menos culta” (Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados, sesión del 4/1/1900; Lenton 2005).
- 31 Como afirma Mahmood Mamdani (2001), el matrimonio interétnico habilitado es siempre el de “hombre de la casta superior” con “mujer de la casta inferior”.

- 32 Más aun, vengo observando que a pesar de que la historia de las comunidades indígenas está atravesada por la represión, los secuestros, el exilio, de los años 1970 al igual que en el resto del país, nuestra experiencia en trabajo de campo indica que cuando los indígenas quieren destacar la tragedia, se refieren a la de las campañas militares entre 1870 y 1950, por ser la que epitomiza su tragedia social y a la vez, como ya hemos dicho, la que a veces les da nacimiento en tanto comunidades. Es también lo que configura su subjetividad, de tal manera que podría decirse que lo que los define como víctimas es lo mismo que los define como indios. No pasa esto por ejemplo, con la tragedia de los 1970, independientemente de su gravedad y de las múltiples formas en que el ser indígena se posiciona ante ella.
- 33 Primero, porque en el bautismo no está implicado sólo un cambio de nombre, sino el ingreso a una estructura diferente. Se puede decir que el *lakutun* implica abrir nuevas relaciones parentales, pero indudablemente no hay alianza ni horizontalidad en el bautismo cristiano, que implicó la imposición de miles de nombres con ocultamiento de la identidad anterior, y generalmente no como expresión de admiración mutua sino en el marco del sometimiento de adultos y el secuestro de chicos.
- 34 Tomado de Red (2007).

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (1982 [1951]). Los orígenes del totalitarismo. Vol. 3. Madrid: Alianza.
- Bartolomé, M. (1987). Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina. *Suplemento antropológico*, vol. XXII Nr. 2.
- Belza, J. (1974). En la isla del fuego: Encuentros. Publicación del Instituto de Investigaciones Históricas Tierra del Fuego; Instituto Salesiano de artes Gráficas, Buenos Aires (Tomo 1).
- Bonfil Batalla, G. (1972) El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial, *Anales de Antropología*, México, 9: 105-124.
- Bourdieu, P., Passeron, J. C. y Chamboredon, C. (1975). *El oficio del sociólogo*, México DF: Siglo XXI.
- Calveiro, P. (1998)-(2001). *Poder y Desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Cardoso de Oliveira, R (1992 [1972]). *Etnicidad y Estructura Social*. México DF: Ciesas.
- Cardoso, F. E. y Faletto, E. (1970). *Desarrollo y dependencia en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Churchill, W. (2000). Forbidding the “G-Word”: Holocaust Denial as Judicial Doctrine in Canada. *Other Voices. The (e) Journal of Cultural Criticism*. v.2, n.1 (February 2000), Univ. of Pennsylvania.
- Copello, S. (1944). Gestiones del Arzobispo Aneiros a favor de los indios hasta la conquista del desierto. Buenos Aires: Difusión.
- Das, V. y D. Poole (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas, *Cuadernos de antropología social*, (27): 19-52.
- Delrio, W. (2001). *Confinamiento, deportación y bautismos en la costa del río Negro 1883-1890*. Cuadernos de Antropología Social, N° 13: 131-155.
- Delrio, W. (2003). *Etnogénesis, hegemonía y nación. La construcción de identidades indígenas y nacionales en la incorporación de la población originaria norpatagónica al estado-nación (1870-1943)*. Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, marzo de 2003 (m.s).
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W. (2011). Genocide and Genealogies of Silence. The “Lost Children” in Mapuche and Tehuelche Memories. *9th Biennial Conference of the International Association of Genocide Scholars*, Buenos Aires, 19 al 22 de julio.
- Delrio, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A. y Pérez, p. (2010). Discussing the Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples, *Genocide Studies and Prevention*, 5 (2): 138-159.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. Bogotá -
- Escolar, D. (2007). *Los Dones étnicos de la Nación. identidades huarpe y modos de producción de soberanía estatal en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Feierstein, D. (2000). *Seis estudios sobre genocidio. Análisis de las relaciones sociales: otredad, exclusión, exterminio*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Goffman, E. (1992). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- González, A (2011). “Para terminar con el chineo”. *Diario Página 12*, lunes 4/4/2011. <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-165503-2011-04-04.html>
- Guber, R. (1991). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Ed. Legasa.
- Jimeno Santoyo, M. (2010). Emociones y política. La “víctima” y la construcción de comunidades emocionales. *Mana: Estudios de Antropología Social*, 16 (1).

- Jones, A. (2006). *Genocide. A comprehensive introduction*. New York: Routledge.
- Laclau, E. (1973). Feudalismo y capitalismo en América Latina. En C. S. Assadourian, y otros, *Modos de producción en América Latina* (pp.23-46). Buenos Aires: Pasado y Presente.
- Lazzari, A. (1996). “¡Vivan los indios argentinos!”: Análise das estratégias discursivas de etnicização/Nacionalização dos ranqueles em uma situação de fronteira. *Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*. Rio de Janeiro, Abril 1996 (m.s.).
- Lazzari, A. y Lenton, D. (2000). Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá - Revista de Antropología*, (1):125-140.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)*. Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Lenton, D. (2009) Memorias de la represión de la militancia originaria en Argentina durante la última dictadura militar (1976-1983). *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia, Mesa 10.2 Formas de reconstrucción del pasado reciente: Historia y Memoria de las dictaduras en Argentina y el Cono Sur* (Patricia Funes y Patricia Flier coords.), Bariloche, 28- 31 de octubre de 2009.
- Lenton, D. (2010). Próceres genocidas: una indagación en el debate público sobre la figura de Julio A. Roca y la Campaña del Desierto. *Jornadas Internacionales Topografías conflictivas: Memorias, Espacios y Ciudades en disputa*. IDES, Buenos Aires, 15 y 16 de abril de 2010.
- Lenton, D. (2011). Desmonumentar a Roca: aproximaciones a la memoria colectiva y la voluntad refundadora a partir del debate reciente sobre Julio A. Roca y la Campaña del Desierto. *9th Biennial Conference of the International Association of Genocide Scholars*, Buenos Aires, 19 al 22 de Julio.
- Lenton, D. et al (2010) *Pueblos originarios, estado y sociedad civil en Argentina. Memorias de la violencia (1870-2011)*. Proyecto de investigación UBACYT.
- Lenton, D. y Szulc, A. (2011). Reformulaciones del parentesco en la conformación de un lof mapuche tras la “Conquista del desierto”. En: *XIII Jornadas Interescuelas de Historia*, San Francisco del Valle de Catamarca, 10 al 13 de agosto.
- Levi, P. (2005). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Lischetti, M. (1972). Movimientos prepolíticos en el siglo XX. Mesianismos y milenarismos. *Revista Transformaciones* Nr. 62. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Mamdani, M. (2001). *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. New Jersey: Princeton University Press.
- Mapelman, V. y M. Musante (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En Osvaldo Bayer coord., Diana Lenton ed *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, Buenos Aires: Ed. El Tugurio.
- Menéndez, E. (1972). Racismo, colonialismo y violencia científica. En: *Revista Transformaciones*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Miller, E (1979) *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México DF: Siglo XXI.
- Nagy, M. y A. Papazian (2009). De la Isla como Campo. Prácticas de disciplinamiento indígena en la Isla Martín García hacia fines S. XIX. *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*. Bariloche: Universidad Nacional del Comahue.
- Nash, J. (1974). Paralelos revolucionarios en una historia de vida, en Jorge Balán, et al, *Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y técnica*, (pp.193-214). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Navarro Floria, P. (2000). Sarmiento y la frontera sur: de tema antropológico a cuestión social (1837-1855). *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 37. Hamburgo ([http://www-gewi.uni-graz.at/jbla/Scans/JBLA\\_37\\_2000/Floria\\_125.pdf](http://www-gewi.uni-graz.at/jbla/Scans/JBLA_37_2000/Floria_125.pdf) ).
- Navarro Floria, P. (2000). “Domingo Faustino Sarmiento en el debate argentino y chileno sobre los pueblos indígenas del sur (1841-1856)”, *Revista de Estudios Tradandinos*, 4: 39-62.
- Newbery, D. (1953). *Pampa Grass. An Argentine Story told by an American pioneer*, Buenos Aires: Ed. Guarani
- Ottenheimer, A., Maidana, C., Marcioni, M., González, D., Aragón, L y Tamagno, L. (2011). *Patrimonio cultural y resistencias indígenas en el Chaco Argentino*. Congreso Internacional ASAEC. Editado en CD.
- Quijada, M., Bernand, C. y A. Schneider, A. (2000). *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: CSIC
- Quijano, A. (1987). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. En: *CLACSO 20 AÑOS Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*
- Ramos, A. (2010). ‘Cuando la casa escondida apareció a la vista’. Memorias en y de desplazamiento”. *4tas Jornadas de Historia de la Patagonia*. 20 al 22 de Septiembre. Santa Rosa.
- Ramos, A. y Lenton, D. (2009). “Semeando Nos Campos Da Lei”. Ponencia presentada en la *VII Reunión de An-*

- tropología del Mercosur (RAM), GT Indigenismos e Políticas Indigenistas nas Américas – para uma análise comparativa das relações entre povos indígenas e Estados nos séculos XX e XXI*. Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009.
- Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena (2007). Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en Argentina. *I Congreso Argentino-Latinoamericano de Derechos Humanos*, abril 2007, Rosario.
- Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena (2008). *Rincón Bomba y Napalpí: debates sobre los límites de la justicia*. Publicación audiovisual en formato CD/DVD. ISBN: 978-987-25192-0-9.
- Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena (2010). *Del silencio al ruido en la Historia*. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria”. Buenos Aires, 28, 29 y 30 de octubre de 2010. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti.
- Reid Cunningham, A. (2008) Rape as a Weapon of Genocide. *Genocide Studies and Prevention International Journal*. 3 (3): 279-296.
- Roa, L. O. de (1887). *Exploración al interior de la Patagonia septentrional*. Buenos Aires: Editorial de La Nación.
- Roca, J. I. (2008). La construcción de la subjetividad indígena en la disputa por las tierras de Emilio Mitre: Ranqueles, agentes estatales, medios de comunicación e intermediarios provinciales (1966-1972). *III Jornadas de Historia de la Patagonia*, Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.
- Rodríguez, M. (2008). Camusu Aike: De la visibilización en los archivos a la revisibilización como comunidad. *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*, Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.
- Salomón Tarquini, C. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Szulc, A. (2011). “Esas no son cosas de chicos”. Disputas en torno a la niñez mapuche en el Neuquén, Argentina. En David Poveda, Adela Franzé y María Isabel Jociles (coord.), *Etnografías de la infancia: discursos, prácticas y campos de acción*. Madrid: Editorial La Catarata.
- Tamagno, L. (1986). Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social. *Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires.
- Tamagno, L. (1991). La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América Indígena*, LI(1):123/152.
- Tamagno, L. (1996). Legislación indígena, dificultades para su reglamentación y aplicación: El caso de la Pcia. de Buenos Aires. En: Varesse, Stefano (comp.) *Pueblos indios soberanía y globalismo*. Quito: Abya Yala.
- Tamagno, L. (2001). ‘*Nam Qom Hueta’a Na Doqshi Lma’*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*”. La Plata: Editorial Al Margen.
- Tamagno, L. (2002). La historia del genocidio o una historia de genocidios. *Coloquio Historia y Memoria*. Facultad de Humanidades y ciencias de la educación UNLP. Editado en CD.
- Tamagno, L. (2006). Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas (Argentina), En: *Diario de campo. Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. Suplemento Nr. 39. CONACULTA – INAH Gobierno Federal México.
- Tamagno, L. (2008). Diversidad/desigualdad en el espacio nacional. Negación-Ocultamiento-Racismo-Violencia. En José Nun y Alejandro Grimson (Comps.) *Nación y Diversidad. Territorios, identidad y federalismo* (pp.63-71). Buenos Aires: Edhasa
- Tamagno, L. (2009). Saberes, ética y política. La restitución de restos humanos en el Museo de La Plata. En: Tamagno, L. (Org) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos.
- Tamagno, L. (2010). Pensando la nación. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional”. En: Juan Quintar y Carlos Gabetta (Compiladores) *Pensar la Nación. Conferencias del Bicentenario*. Buenos Aires: Le Monde Diplomatique y Centro Cultural de la Cooperación.
- Trinchero, H. (2005). Estigmas del genocidio indígena en el cuerpo del Estado-nación, *Espacios* (32): 33-38.
- Trouillot, M. R. (2003). *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan.
- Worsley, P. (1966). *El tercer mundo*. México DF: Siglo XXI.