

Año 9, volumen 13, Buenos Aires, noviembre de 2018

Revista de Estudios sobre Genocidio

Centro de Estudios sobre Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero

Daniel Feierstein

Director

Escriben en este número

Alexis Papazian

Luciana Mignoli

Marcelo Musante

Diana Isabel Lenton

Mariano Nagy

Alcida Rita Ramos

Gérard Bensussan

Director

Daniel Feierstein – dfeierstein@untref.edu.ar

Editores asistentes

Ana Jemio – anitajemio@gmail.com

Lucrecia Molinari – lucrecia.molinari@gmail.com

Tomas Borovinsky – tborovinsky@untref.edu.ar

Pamela Verónica Morales – pmorales@untref.edu.ar

Lior Zylberman – lzyberman@untref.edu.ar

Comité Editorial

Adam Jones – University of British Columbia Okanagan, Kelowna, Canadá

Carlos Figueroa Ibarra – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México

Frank Chalk – Concordia University, Montreal, Canadá

Helen Fein – Harvard University, EE.UU.

Henry R. Huttenbach – City University of New York, EE.UU.

Herbert Hirsch – Virginia Commonwealth University, EE.UU.

Israel Charny – Hebrew University of Jerusalem, Israel

Jacques Semelin – Comité National de la Recherche Scientifique, CNRS, Francia

Judit Bokser-Liwerant – Universidad Nacional Autónoma de México, México

Jürgen Zimmerer – Sheffield University, Gran Bretaña

Luis Roniger – Wake Forest University, EE.UU.

Marcia Esparza – City University of New York, EE.UU.

María Luiza Tucci Carneiro – Universidade de São Paulo, Brasil

Martin Mennecke – Danish Institute for International Studies, Dinamarca

Raúl Eugenio Zaffaroni – Universidad de Buenos Aires, Argentina

Director editorial Alejandro Archain **Editor** Néstor Ferioli **Corrección** Diana Trujillo **Directora diseño editorial y gráfico** Marina Rainis **Diseño** Tamara Ferechian **Diagramación** Valeria Torres **Coordinación gráfica** Marcelo Tealdi

La *Revista de Estudios sobre Genocidio* se encuentra en el Directorio de Latindex - Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal www.latindex.unam.mx y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas.

La *Revista de Estudios sobre Genocidio* es una publicación anual que tiene el objetivo de ampliar y difundir los estudios sobre genocidio, de manera particular en América Latina. Si bien los estudios sobre genocidio tienen más de treinta años, esta es la primera publicación periódica académica en español y se propone tanto dar cuenta del estado de la cuestión a nivel internacional (publicando en español los trabajos más relevantes de estudios sobre genocidio publicados en las revistas académicas de todo el mundo) como avanzar con investigaciones producidas en nuestra región que pretendan comprender y analizar la especificidad de los genocidios en América Latina o en otras regiones del planeta.

Es por ello que se invita a investigadores de todas las áreas de las ciencias sociales dedicados al estudio de los procesos genocidas y prácticas represivas a enviar colaboraciones para esta naciente publicación.

Los colaboradores pueden solicitar información escribiendo a ceg@untref.edu.ar.

Los artículos publicados están sujetos a las condiciones de referato doble ciego. Los trabajos admitidos para su publicación quedan en propiedad de la *Revista de Estudios sobre Genocidio* y su reproducción total o parcial deberá ser autorizada por la misma. Todos los autores ceden los derechos de publicación de sus trabajos una vez que estos han sido aceptados. El contenido de las publicaciones es responsabilidad de cada colaborador.

La *Revista de Estudios sobre Genocidio* es publicada por el Centro de Estudios sobre Genocidio de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Suipacha 927, Oficina 1, Planta baja (C1008AAS) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Tel.: (5411) 4893-2203/2205 rectorado@untref.edu.ar.

ISSN 1851-8184 / ISSN-e 2362-3985 ©EDUNTREF, Universidad Nacional de Tres de Febrero. Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723.

Revista de Estudios sobre Genocidio

Daniel Feierstein
Director

Índice

Editorial	5
-----------------	---

Dossier. Genocidio y Pueblos Originarios

Introducción

Daniel Feierstein	9
--------------------------------	---

Pliegues genocidas en Estados nacientes: el genocidio armenio en Turquía y el genocidio indígena en Argentina

Alexis Papazian	11
------------------------------	----

“Los cuervos no volaron una semana”. La masacre de Napalpí en clave de genocidio

Luciana Mignoli y Marcelo Musante	27
--	----

De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena

Diana Isabel Lenton	47
----------------------------------	----

Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina

Mariano Nagy	63
---------------------------	----

¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio

Alcida Rita Ramos	81
--------------------------------	----

Debates

Sartre, Levinas y los judíos. Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo

Gérard Bensussan	105
-------------------------------	-----

Reseñas

Sánchez-Biosca, Vicente. <i>Miradas criminales, ojos de víctima</i> Prometeo: Buenos Aires, 2017 Lior Zylberman	119
D'Antonio, Débora. <i>Violencia, espionaje y represión estatal.</i> <i>Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino</i> Imago Mundi: Buenos Aires, 2018 Ana Laura Sucari	125
Nota sobre los colaboradores	129

Editorial

El volumen 13 de nuestra *Revista de Estudios sobre Genocidio* acerca a los lectores un dossier dirigido y preparado por Luciana Mignoli y Marcelo Musante, titulado “Genocidio y pueblos originarios”. Como se adelanta en la Introducción, el dossier cuenta con cinco artículos que intentan problematizar sobre la temática dialogando entre sí y ofreciendo una mirada sobre la actualidad.

Además, en nuestra sección Debates presentamos *Sartre, Levinas y los judíos. Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo* de Gérard Bensussan, traducción realizada y gentilmente cedida por Fernando Escobar. En el texto, Bensussan propone una lectura cruzada de dos ensayos casi contemporáneos: las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Jean-Paul Sartre (1946) y *Ser judío* de Emmanuel Levinas, que data de 1947. Para el autor, ambas obras en conjunto permiten descubrir un *síntoma de pensamiento judío* a partir de dos conceptos analíticos clave: la identidad y la historicidad.

Por último, este volumen cuenta con dos reseñas de libros de reciente publicación. *Violencia, espionaje y represión estatal. Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino* (2018) es una compilación de Débora D’Antonio, que interroga la represión estatal a partir del estudio de determinadas instituciones gubernamentales dedicadas a la persecución del delito político. En este sentido, la obra plantea la existencia de líneas de continuidad en los mecanismos represivos de los gobiernos constitucionales y *de facto* de la historia reciente. Por su parte, *Miradas criminales, ojos de víctima*, de Sánchez-Biosca (2017), se presenta como uno de los pocos estudios en castellano de lo visual que analiza la relación entre imagen y violencia a partir del genocidio camboyanos.

Aprovechamos la oportunidad para reiterar nuestro agradecimiento a la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Es el permanente apoyo de esta institución, a través de sus autoridades y sus diversos profesionales y técnicos, lo que permite la existencia de esta revista y el desarrollo de nuestro Centro de Estudios sobre Genocidio.—

Hasta siempre.

Los Editores
Diciembre de 2018

Dossier
Genocidio y Pueblos Originarios

Introducción

El presente número de la Revista de Estudios sobre Genocidio cuenta con un dossier sobre “Genocidio y pueblos originarios”, que ha sido coordinado por Luciana Mignoli y Marcelo Musante, a quienes agradecemos muy especialmente la dedicación y el compromiso con nuestra revista. El dossier consta de cinco artículos que abordan casos diversos, estableciendo un interesante diálogo entre sí y con la actualidad.

Abre con el artículo de Alexis Papazian, que presenta un análisis comparativo del genocidio armenio y el genocidio de los pueblos originarios en Argentina. Pese a sus diferencias, el autor señala, en “Pliegues genocidas en Estados nacientes: el genocidio armenio en Turquía y el genocidio indígena en Argentina”, ciertas lógicas que subyacen a ambos procesos de manera análoga. Destaca, en ese sentido, los beneficios materiales para ciertos sectores de la sociedad que ambas prácticas genocidas significaron, así como los procesos de negación e invisibilización que siguieron a dichos sucesos y en los que participaron no solo el Estado, sino también las ciencias sociales y la sociedad en su conjunto.

En “‘Los cuervos no volaron una semana’. La masacre de Napalpí en clave de genocidio”, Luciana Mignoli y Marcelo Musante parten del análisis de la masacre ocurrida en 1924 en la reducción indígena Napalpí (provincia de Chaco, noreste argentino) para pensar los efectos de dicha práctica genocida desde ese momento hasta la actualidad. En el artículo contextualizan el sistema de reducciones indígenas enfatizando en la necesidad de observar la sistematicidad del fenómeno y su inclusión en un proceso social genocida más amplio. Dan cuenta, además, de la invisibilización del episodio por actores estatales y no estatales. Este recorrido les permite reflexionar sobre las limitaciones de los procesos de investigación sobre sucesos de ese tipo.

El artículo de Diana Lenton, “De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena”, aborda, por su parte, la relación entre el activismo en organizaciones de reivindicación de derechos de pueblos originarios y la militancia indígena en otra clase de organizaciones políticas. Centrado en la década de 1970, el artículo busca, sin embargo, echar luz sobre el tratamiento que recibe la participación política de las comunidades indígenas en la actualidad, a la cual se adjudica el carácter de terrorista a la par que se despolitiza y deshistoriza el reclamo territorial.

En el año 2017, Argentina vio emerger la cuestión indígena en los medios con inusitada virulencia. La violenta represión estatal que rodeó las muertes de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, en agosto y noviembre de ese año, fue acompañada por la emergencia de discursos que retomaban los surgidos en el contexto de las campañas militares y que Mariano Nagy, en su artículo “Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina”, analiza e historiza.

Estos artículos dialogan entre sí y son resultado de reflexiones colectivas realizadas en el marco de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina, organización que desde 2004 reúne el trabajo de profesionales de distintas disciplinas sociales y artísticas con el objetivo de fundamentar científicamente el uso del concepto

de “genocidio” para explicar los procesos de consolidación y avance estatal de fines del siglo XIX en Argentina y cómo estos operan en la actualidad. Efectivamente, los artículos seleccionados parten de un análisis de prácticas genocidas pasadas realizado a la luz de preguntas que interpelan especialmente la actualidad del escenario político argentino pero también de las ciencias sociales en nuestro país.

A ellos se suma el artículo de Alcida Ramos, quien recupera la voz de las víctimas para analizar tres casos de genocidio indígena en el Brasil moderno en su artículo “¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio”. Se trata de los casos de los xetá (estado de Paraná, década de 1960), los yanomami (norte del país, década de 1990) y los avá-canoeiro (región Central entre las décadas de 1970 y 1980). Fenómeno extendido en el tiempo, aunque el genocidio indígena en Brasil encuentra su punto máximo durante la dictadura ocurrida en ese país entre los años 1964 y 1985, la autora propone una lectura de más largo plazo.—

Daniel Feierstein

Pliegues genocidas en Estados nacientes: el genocidio armenio en Turquía y el genocidio indígena en Argentina

Alexis Papazian

Resumen

Este artículo analiza los procesos genocidas más allá de una situación específica. Nos centramos en cuatro puntos; el primero argumenta en pos de los estudios comparativos proponiendo un estudio conceptual-comparativo que nos permita visualizar estos genocidios como parte del decurso histórico de Occidente a partir de elementos constitutivos de los Estados turco y argentino. El segundo apartado compara y analiza la relación entre ambos procesos genocidas en la construcción del Estado y del ciudadano imaginado. El tercer punto del trabajo busca un paralelo en torno a las técnicas y los dispositivos de control de estos genocidios, marcando con especial atención el tipo de sociedad deseada y la lógica genocida más allá de las atrocidades cometidas. Finalmente, es vital comprender las continuidades hasta nuestros días a partir de las políticas represivas, negacionistas o invisibilizadoras. Políticas que no solo incluyen al Estado responsable, sino también a investigadores de las ciencias sociales que reactualizan discursos negacionistas a partir de argumentos y lecturas acomodaticias de la historia.

Somos conscientes de los particularismos que cada evento histórico encierra, pero eso no es contrario a pensar los pliegues que conectan diversos eventos traumáticos que estructuran, hasta nuestros días, las relaciones sociales en diversos tiempos y espacios.

Palabras clave: genocidio armenio, genocidio indígena, Estado, negacionismo

Abstract

This article analyzes genocidal processes beyond a specific situation. We focus on four points: first, we analyze comparative studies and propose a conceptual and comparative study that allows us to analyze these genocides as part of the history of the West. With this objective, we analyze the constituent elements of the Turkish and Argentine States. In the second section, we compare and analyze the relationship between both genocidal processes in the construction of the State. We also approach the construction of the imagined citizen. In the third point of the work, we look for a parallel around the techniques and control devices of these genocides. The analysis emphasizes the type of society desired and the genocidal logic beyond the atrocities committed. Finally, it is vital

to understand the effects of these phenomena that are present today, through policies that are repressive or denialist or that hide those effects. These policies not only include the State as responsible, but also social science researchers who rehearse denialist discourses based on arguments and accommodative readings of history.

We are aware of the particularities that each historical event has, but this fact does not prevent thinking the characteristics that connect various traumatic events that structure, to our day, social relations in different times and spaces.

Keywords: *Armenian genocide, Indigenous genocide, State, denial*

¿Comparar lo incomparable?

Diversas corrientes historiográficas, hoy relativamente conservadoras pero fértiles, han basado su fortaleza en el estudio de los procesos en términos particulares. Esta escuela historiográfica y antropológica observa las divergencias y particularidades en diversos procesos constitutivos y de cambio de diferentes sociedades humanas. El particularismo (histórico) emergió hacia comienzos del siglo XX en Estados Unidos, como respuesta crítica a la teoría evolucionista que, durante buena parte del siglo XX, enmarcó su potencia en la posibilidad de comprender la historia de las sociedades humanas bajo el paraguas etnocéntrico de la Historia Universal. De igual forma, el particularismo histórico también criticó los esquemas difusionistas que comprendían el desarrollo de las sociedades a partir de un área nuclear de la cual se emanaba y difundía la cultura de una sociedad dominante hacia otras zonas y sociedades periféricas. En cierto sentido, se plantea que las trayectorias propias y las características únicas de cada sociedad deben comprenderse a partir de los términos propios del proceso histórico que se esté estudiando.²

A partir de estas corrientes, han surgido críticas importantes a los estudios comparativos. Estas apuntan a observar una suerte de ausencia implícita de rigor científico-metodológico en la práctica (arbitraria) de comparar procesos históricos lejanos y sin conexiones fácticas posibles. A su vez, hay una gran cantidad de investigaciones en torno a procesos traumáticos que observan la imposibilidad de comparar situaciones de extremo dolor y

sus secuelas postraumáticas que atañen a grupos específicos en situaciones límite y únicas.

Concordamos, *a priori*, con el particularismo en dos puntos centrales: por un lado, es lógico y propio del estudio socio-histórico comprender el devenir de un evento o proceso partiendo de su propia especificidad (comprendida a partir del marco teórico adscrito por cada investigador); además, validamos la crítica iniciática del particularismo al universalismo evolucionista, que tiende a reducir las agencias de los sectores subalternos en contextos sociopolíticos específicos. Dicho esto, la posibilidad comparativa no es excluyente a la mirada particularista; de alguna forma la complementa observando con especial atención la matriz profunda de los procesos de cambio socio-políticos, sin por eso homologar eventos particulares. Por otro lado, observamos que el particularismo sobre eventos de violencia estatal o masiva porta prácticas invisibilizadoras o negadoras de otros crímenes de lesa humanidad. Dentro de estos estudios, sobresalen aquellos trabajos que plantean la imposibilidad de comparar el Holocausto con cualquier otro genocidio o crimen de lesa humanidad,³ situación de la cual muchos estudios del genocidio armenio no están exentos. Estos esquemas unicistas terminan brindando esquemas teóricos que intentan dar cuenta de una excepcionalidad que no es tal. Con esto no desconocemos las singularidades de cada proceso genocida, sino la necesidad de comprender las estructuras profundas para poder teorizar la excepcionalidad a partir de prácticas que la normalizan más allá de cada caso.⁴

² Véase Eduardo Restrepo, *Escuelas de pensamiento antropológico 1*. Programa de Antropología, Fundación Universitaria Claretiana, <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/modulo-escuelas1-fin.pdf>, Quibdó, 2009.

³ Véanse posturas unicistas y sus críticas en G. Heinsohn, "What Makes the Holocaust a Uniquely Unique Genocide?" en *Journal of Genocide Research*, 2:3, 2000, pp. 411-430; A. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, Colorado: Westview Press, 1998; I. Kershaw, *La dictadura Nazi, problemas y perspectivas de interpretación*, México: Siglo XXI, 2004.

⁴ Véanse los estudios de Giorgio Agamben "¿Qué es un campo?" en *Medios sin fin*, Valencia: Pre-Textos, 1998 y

En este punto, el valor de los estudios comparativos nos habilita a generar modelos flexibles que observan variables relativamente constantes en los procesos de constitución de prácticas sociales genocidas,⁵ sin desconocer los diferentes contextos históricos y sociopolíticos que cruzan los Estados que están llevando adelante políticas y acciones genocidas. Los trabajos señeros de Vahakn Dadrian⁶ nos permiten observar aspectos técnicos y teóricos entre situaciones históricas particulares que, bajo contextos genocidas, se manejan de forma comparable.

Daniel Feierstein⁷ llama la atención sobre la importancia de los dispositivos de control y la capacidad técnica en los momentos de eliminación física del grupo víctima así como en la realización simbólica del genocidio en procesos de (re)configuración estatal contemporánea. Estas observaciones son buenos disparadores para pensar en un proceso relativamente rápido de disolución imperial (Imperio otomano / Imperio español) y un proceso potente de construcción estatal en un territorio y con una nación. En otras palabras, el paso de lo diverso a lo excluyente a través de procesos de homogeneización (incompleta) que incluyen la destrucción por medios como la conversión forzada, la asimilación impuesta y la eliminación física, entre otras formas de exclusión.

En este artículo proponemos un estudio conceptual-comparativo que nos permita visualizar estos genocidios dentro de las formas occidentales de concentrar poder partiendo de elementos constitutivos de los Estados turco y argentino; nos referimos al accionar de los Estados responsables sobre esas minorías "marcadas"

como enemigos, amenazas, traidores, infieles, salvajes o extranjeros. Marcas que habilitaron su eliminación a través de interminables caminatas por desiertos, por medio de cambios forzados de nombres, apropiándose de niños y mujeres, imponiendo creencias, destruyendo lugares culturalmente significativos y colocando a las víctimas como culpables por su condición de armenios o indígenas.

Por último, nos parece central observar, comparar y analizar la actualidad de estas prácticas genocidas que, sin resolución, crean, habilitan y recrean discursos y acciones de corte negacionista o invisibilizador negando responsabilidades y generando falsas teorías y debates para explicar y justificar la responsabilidad del Estado ante estos crímenes.

De lo multi a lo mono en las identidades y territorios (nacionales)

Partimos de una premisa que observa los procesos constituyentes de los Estados modernos como un pliegue en la expansión estatal que marca una continuidad con el proceso de constitución de dichos Estados. En este punto lo constituyente y lo constituido no se escinde, menos aun cuando existe una marcación de otros internos que son observados como externos o indeseables a la propia constitución identitaria del Estado en conformación. La solución de la causa armenia y la del llamado "problema del indio" o "fronteras internas" fueron en el Imperio otomano, devenido en República de Turquía y en el Estado argentino, en expansión, una

Estado de excepción. Homo Sacer II, 1. Valencia: Pre-Textos, 1998.

⁵ D. Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

⁶ Véase V. Dadrian, *Los determinantes del genocidio armenio*, Buenos Aires: Fundación Siranoush y Boghos Arzoumanian, 2006 [1998].

⁷ D. Feierstein, 2007, ob cit.; Daniel Feierstein, "Guerra, genocidio, violencia política y sistema concentracionario en América Latina" en Daniel Feierstein, *Terrorismo de Estado y genocidio en América Latina*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.

problemática que debe analizarse bajo el desarrollo de la matriz Estado-Nación-Territorio.⁸ Esta matriz es de suma utilidad para pensar procesos históricos y su resonancia en el presente, comprendiendo la exclusividad y jerarquización socio-cultural (racial, religiosa, étnica, cultural) y política de una nación en un territorio determinado bajo el accionar del aparato estatal.

El genocidio cometido por el Imperio otomano contra la población armenia y otras minorías no-turcas entre 1915-1918 y 1920-1923 puede ser comprendido como un doble proceso. Por un lado, la descomposición de un imperio multiétnico (1915-1918); por otro, un genocidio constituyente (1920-1923), en tanto define la nacionalidad y el territorio de la naciente República de Turquía y su reconocimiento internacional. De igual forma, el genocidio contra las diferentes culturas y sociedades indígenas en nuestro país comprende una dinámica homogeneizadora tanto a nivel territorial como a nivel identitario, eliminando a esos otros indígenas y creando una identidad nacional ligada a Europa y sintetizada en el mito del “crisol de razas”.

La “causa armenia” y “el problema del indio”, a la mirada de los propios perpetradores genocidas y de la historia oficial de Argentina y Turquía, quedarán resueltos por omisión o negación una vez que el proceso de matanzas y asimilación forzada finalicen con la construcción de los Estados modernos en ambos países. Esta negación se presenta como el cierre de un proceso que, ante la ausencia de justicia y reconocimiento, permite su con-

tinuidad a partir de nuevos embates y persecuciones contra los grupos víctimas.

Analizar el genocidio armenio y el genocidio de los pueblos originarios⁹ como constituyentes de los Estados nación turco y argentino implica reflexionar sobre las variables ideológicas de los perpetradores y los discursos de superioridad (racial, nacional, confesional) dentro de los aparatos estatales de gobierno y la creación de identidades nacionales¹⁰ que cristalizan en un momento determinado.

Ahora bien, ¿qué tipo de sociedad era la que habitaba el Imperio otomano? En primer lugar, cabe mencionar la categoría de súbditos de todos los habitantes del Imperio. La figura político-religiosa central era la del sultán, que gobernaba desde Constantinopla (actual Estambul) con representación oficial en cada una de las provincias imperiales. El Imperio otomano era un imperio multiétnico y multirreligioso. Existían en su interior una mayoría musulmana-otomana, pero también había minorías kurdas, griegas, asirias, jacobitas, árabes musulmanas, árabes de la Iglesia de Antioquía, además de la minoría armenia que se ubicaba (de manera mayoritaria) en la región oriental de la península de Anatolia y en la región del Cáucaso, bajo el dominio del Imperio ruso. La minoría armenia ocupaba esa región desde tiempos previos a la llegada de los otomanos (siglo XV) y, en términos mayoritarios, era parte de la Iglesia Apostólica Armenia, siendo una de las primeras naciones en convertirse al cristianismo en el siglo IV d.C.

En tal sentido, la religión, el idioma y el alfabeto eran marcas culturales (y diferen-

⁸ W. Delrio, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Bernal: Editorial de la UNQui, Bernal, 2005.

⁹ En este trabajo comparativo tomaremos como uno de los casos el avance militar en la región de Pampa y Patagonia. Esto implica un recorte sustancial y arbitrario para explicar el proceso genocida contra la población indígena en la Argentina, dado que no incluye el avance militar en las regiones del Gran Chaco, ni tampoco procesos genocidas posteriores. De igual forma, para el caso armenio, no daremos cuenta del accionar turco sobre otras minorías como la griega que también fueron víctimas del proceso genocida en el Imperio otomano devenido en República de Turquía.

¹⁰ Recomendamos la lectura de la obra clásica de Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ciadoras) de la sociedad armenia dentro del Imperio otomano. Sobre estas marcas se superimponen marcas políticas, como ser aquellas que identificaban a las minorías no musulmanas como súbditos de segundo orden en comparación con los súbditos turcos-otomanos. A modo de ejemplo, los armenios no podían portar armas, pagaban una tasa de impuestos mayor o, en casos de pleitos judiciales, su testimonio tenía una menor valía que el testimonio de un súbdito turco.¹¹ Siguiendo a Dadrian,¹² se observa una historia conflictiva y tensa entre turcos, kurdos y armenios. Sin embargo, todas estas identidades eran fácilmente reconocibles dentro del imperio, pues todas eran parte del otomanismo. En ese sentido, no concordamos con la idea de Dadrian, que observa en este largo devenir conflictivo una de las determinantes del genocidio armenio, pero sí observamos que estas serán utilizadas y potenciadas ante el posterior accionar genocida.

Esta situación de disparidad tuvo un intento reformista hacia fines del siglo XIX con una serie de cambios vinculados a un proceso de modernización del imperio y a la aparición de partidos políticos (sobre todo turcos y armenios) que buscaron limitar el poder del Sultán a partir de reformas, entre las cuales se destaca la conformación del Parlamento, en el cual hubo representantes de diverso origen, entre ellos armenios.

Este proceso modernizador no elimina las diferencias internas de diversas co-

munidades culturales; sin embargo, son cambios progresistas en un imperio que, en decadencia como tal, buscaba reconvertirse en un Estado parlamentario de corte europeo-liberal. El devenir del Imperio otomano tiene un vuelco radical tras las Guerras balcánicas (1913), cuando se pierde gran parte de los territorios europeos y se produce, consecuentemente, un éxodo importante de turcos-otomanos de la región balcánica hacia la península de Anatolia. Una de las consecuencias centrales de las guerras balcánicas se observa al interior del partido de gobierno (Comité Unión y Progreso) que modificó sus discursos modernizadores en favor de los sectores ultranacionalistas. De esta forma, se pasó de discursos y prácticas favorables a la otomanización, que incluía a las minorías no musulmanas en la construcción del nuevo Estado, al de turquificación, que explicitaba una Turquía para los turcos, resignificando formas tradicionales de marcar e identificar la amenaza al Estado y a la religión musulmana en la figura negativa, centralmente, de los armenios y griegos.¹³ Este punto de inflexión es de suma importancia porque otorga lógica interna a la práctica genocida. En muchos registros documentales y en memorias sociales de sobrevivientes del genocidio, la aparición del vocablo *giavour* o *iagvour* (traducido como "infiel") encierra buena parte de esta negativización del armenio.¹⁴ Si bien este vocablo no es nuevo, sí lo es el hecho de enmarcarlo dentro de una dinámica de extermi-

¹¹ Existe una amplia bibliografía en torno al genocidio armenio. Recomendamos con especial interés los trabajos de Ronald Suny, *"They Can Live in the Desert but Nowhere Else" A History of the Armenian Genocide*, New Jersey: Princeton University Press, 2015 y dos obras de Taner Akçam, *Un Acto Vergonzoso. El Genocidio Armenio y la cuestión de la responsabilidad turca*, Buenos Aires: Colihue/FLH, 2010 y Taner Akçam, *El Crimen de Lesa Humanidad de los jóvenes turcos - El genocidio armenio y la limpieza étnica en el Imperio Otomano*, Colección Estudios sobre Genocidio, Buenos Aires: Editorial Prometeo/Untref, 2016.

¹² Véase *Los determinantes del genocidio armenio*, Buenos Aires: Fundación Siranoush y Boghos Arzoumanian, 2006 [1998].

¹³ R. Suny, *"They Can Live in the Desert but Nowhere Else" A History of the Armenian Genocide*, New Jersey: Princeton University Press, 2015.

¹⁴ Recomendamos un profundo y delicado libro escrito en base a las memorias de un sobreviviente armenio, S. Chitjian, *Al filo de la muerte. Las memorias de Hampartzoum Mardiros Chitjian*, México: AIP-PEN-KIM Ediciones, 2014. Esta cita es arbitraria y a modo de ejemplo, dado que, en las memorias de los abuelos armenios (al menos en Buenos Aires), la palabra *giavour* tiene una presencia importante dentro de las instituciones de la diáspora armenia.

nio. Esta marcación y cambio discursivo es parte constitutiva del genocidio, dado que otorga sentido al Estado y a la población turco-otomana, que se defiende ante la potencial amenaza no-turca.

Desde esta perspectiva, un estudio comparativo en torno a la relación previa entre la sociedad criolla e indígena del naciente Estado nación argentino marca puntos de contacto y de divergencia. Si bien las relaciones entre las parcialidades¹⁵ indígenas datan desde los comienzos de la Colonia, se observa, durante buena parte del siglo XIX, un cambio sustancial en la vinculación entre el llamado "problema indígena",¹⁶ optando en ciertas ocasiones por ofensivas militares y prácticas de avance paulatino en regiones de frontera (con instalación de fuertes y fortines), así como tratados, pactos y convenios entre las agencias estatales y representantes indígenas de diversas parcialidades.¹⁷ En estos pactos y convenios, mayoritariamente, quedó establecida la autonomía política de las parcialidades indígenas, observando la imposibilidad del Estado de controlar el territorio pretendidamente "argentino" y generando lazos de cooperación que no implicaban necesariamente una sujeción estable a la autoridad estatal. En términos generales, es el Estado el que quebranta los tratados firmados, generando políticas de avance territorial, ofensivas punitivas o incum-

pliendo con sus obligaciones en la entrega de bienes a las parcialidades con las que se firmó algún tratado. Se observa, entonces, una historia de relaciones con tensión y conflicto a la par que hay prácticas de cooperación en contextos de formación del Estado argentino. Las zonas de frontera son espacios en donde esas relaciones se manifiestan, no solo a partir de pactos, sino también a partir de un intercambio comercial o de prácticas de violencia generadas desde las fuerzas militares (provinciales o nacionales) y desde la agencia indígena a partir de acciones de resistencia al avance estatal o ante el incumplimiento de tratados previos.¹⁸

Hacia 1874 se observa una modificación y radicalización del trato en torno al "problema indígena". Se plantea su solución a partir no ya de pactos y convenios, sino a partir del avance territorial desde el Estado nacional. Este avance tiene varias fases, pero lo central está en observar la negación del indígena en tanto actor político autónomo. Marcamos 1874 como uno de los momentos de inicio dado que en ese año el entonces ministro de Guerra, Adolfo Alsina, extendió el territorio bajo control argentino sobre la región del oeste bonaerense a través de la llamada "zanja de Alsina",¹⁹ avance que tuvo su cierre con la llamada Conquista del Desierto (1879-1885), bajo la dirección de su sucesor, Julio Argentino Roca, y las

¹⁵ Por parcialidades indígenas comprendemos a agrupaciones organizadas a partir de relaciones de parentesco real o ficticio que operan como sociedades segmentales. Es decir, unidades políticamente autónomas, basadas en la autoridad delegada a un *lonko* o cacique. Estas formas de organización podían, en diferentes momentos, generar políticas de alianzas (fusión) o división (fisión). Véanse los trabajos de Martha Bechis, "Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?" en *Etnohistoria*, 1999a y "La 'organización nacional' y las tribus pampeanas en Argentina durante el siglo XIX", Ponencia presentada en XII Congreso Internacional de AHILA, Porto, 1999 (mimeo).

¹⁶ E. Mases, *Estado y cuestión indígena: El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Buenos Aires: Prometeo Libros/Entrepasados, 2010.

¹⁷ C. Briones y M. Carrasco, *Pacta sunt servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*, Buenos Aires: IWGIA, Documento N° 29, 2000. I. De Jong, "Prácticas de la diplomacia fronteriza pampeana, siglo XIX" en revista *Habitus*, Vol. 14, Goiás: Pontificia Universidade Católica de Goiás, pp. 175-197.

¹⁸ I. De Jong y G. Cordero, "El malón en contrapunto: dinámicas de la diplomacia, el comercio y la guerra en la Frontera Sur (s. XVIII y XIX)" en *Los saqueos en la historia argentina. Variaciones de una acción colectiva*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.

¹⁹ M. Nagy, "Tradiciones situadas, usos del pasado y devenir indígena: la 'Conquista del Desierto' y la construcción de hegemonía en la provincia de Buenos Aires". Tesis Doctoral, FFyL-UBA, Buenos Aires, 2012.

posteriores Campañas a los Andes entre 1881 y 1883, dirigidas por el general Conrado Villegas, hasta 1885, año en el que se dan por finalizadas las campañas a la Pampa y Patagonia. Este importante avance sobre las llamadas "fronteras internas" fue acompañado de una serie de disposiciones militares y legales que buscaban suprimir la identidad indígena dentro del futuro territorio nacional. En este punto, la imagen del indígena refractario a la civilización, salvaje, extranjero (chileno) e improductivo se convierte en parte necesaria del genocidio. La identidad indígena debe ser suprimida dentro de la variada composición "racial" argentina.²⁰ La idea de amenaza (real o ficticia) cae sobre todo el grupo, independientemente de que previamente hubieran sido catalogados como "indios amigos", "indígenas argentinos", "tribus salvajes" o "indígenas chilenos".²¹ De igual forma, no importa si son mujeres, niñas, niños u hombres, dado que la condición "indígena" se muestra innata a todo el grupo de no-criollos y no-europeos, observando la práctica de destrucción física y cultural como elemento necesario para "civilizar al bárbaro".

Se presenta un punto de contacto para nada menor. Nos referimos a comprender el devenir de los nacionalismos de corte europeo en contextos no-europeos. En ambas situaciones, se observa la necesidad de crear una matriz estatal que implique marcar y crear diferencias culturales con signos negativos para con los

sectores poblacionalmente minoritarios. Un paso del discurso de la tolerancia, hacia el discurso de la extinción/eliminación del otro.²² Aun más, siguiendo el trabajo de Hiebert²³ puede observarse una construcción discursiva que pone las culpas y responsabilidades en los grupos minoritarios, algo que podrá observarse tanto con la creación del imaginario hegemónico "armenio" en Turquía como con el del "indígena" en Argentina. Imaginarios que operan en la realidad marcando a las víctimas a partir de su condición (innata, racial, religiosa) de infieles, traidores, infiltrados, salvajes, refractarios o extranjeros, entre otras formas calificativas. Esta operación aleja todo tipo de conexión emocional entre perpetradores y víctimas, generando así una distancia necesaria para implementar los genocidios. Tanto el Imperio otomano como el Estado argentino nutrieron estas marcas negativas a partir de un discurso de seguridad interior. Discursos con giros religiosos o civilizadores pero que tienen de fondo la salvaguarda del propio Estado ante la amenaza (ficticia) de un grupo que es definido por el propio Estado y que por su condición de "otro negativo" puede / debe ser eliminado para instaurar un Estado, una nación, un territorio.

Esta construcción discursiva conlleva la negación de la propia historicidad de esos "otros" eliminables. La historia de los armenios, al igual que la de los pueblos originarios, quedó subsumida, oculta y, en muchos sentidos, negada, puesta

²⁰ Véase, en este número, el artículo de Musante y Mignoli que analiza estos cambios en la percepción del indígena y su trato en el avance genocida sobre el Gran Chaco.

²¹ Es interesante observar la distinción entre "indios amigos" e "indios sometidos", así como la concepción de "negocio pacífico de indios" y su contraparte como procesos de incorporación forzada. Si bien existe una profusa bibliografía al respecto, recomendamos los trabajos de Silvia Ratto, "Una experiencia fronteriza exitosa: El negocio pacífico de indios en la Provincia de Buenos Aires (1829-1852)" en *Revista de Indias*, Vol. LXIII, 2003 y Walter Delrío, "Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al Estado-Nación (1870-1885)" en *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en Pampa y Patagonia*, Buenos Aires: SAA, 2002.

²² J. V. Iribarne, "Meditación sobre la tolerancia: una aproximación fenomenológica" en *Tolerancia. Interpretando la experiencia de la tolerancia*, San Miguel: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 77-89.

²³ M. S. Hiebert, "Theorizing Destruction Reflections on the State of Comparative Genocide Theory". *Genocide Studies and Prevention*, N° 3, 2008, pp. 309-340.

en duda y denostada. Es interesante pensar los grados de éxito de los procesos de negativización que, hasta hoy en día, pueden reactivar en la figura de los indígenas o de los armenios “verdaderas” amenazas que deben ser reprimidas.

Eliminar (no solo) es matar. La eliminación en sociedades de control

El genocidio no es solo una forma particular de asesinato masivo, sino que comprende una serie de acciones tendientes a generar medidas que impidan la reproducción biológica y cultural del grupo definido como víctima por el Estado perpetrador. En este punto, observamos que no se trata de matar, sino de eliminar o destruir al grupo social definido como amenaza para reconfigurar las relaciones sociales al interior del Estado que lleva adelante este crimen.²⁴ Si bien no vamos a trabajar en torno a la conceptualización del término genocidio y sus usos, sí es importante plantear esta inicial distinción que es central para este artículo.

En ambas situaciones históricas, las formas de eliminación/destrucción física tendieron a generar una amplia tecnología de poder que, siguiendo a Foucault,²⁵ se relaciona con el tipo de sociedad disciplinaria. Esto implicó tanto el asesinato masivo como generar medidas y acciones que impidieran la reproducción del grupo víctima, además de traslados forzados de niños y mujeres del grupo víctima al grupo victimario. Tanto la población armenia como los pueblos indígenas fueron sometidos y subordinados, creando

sociedades disciplinarias que, a partir de dispositivos de control, se vaciaron de sustancia para luego ser (re)incorporadas a partir de su ausencia. Las falsas premisas que visualizan la ausencia de armenios dentro de Turquía o la imagen europea de los ciudadanos argentinos aplica a este tipo de construcción negacionista e invisibilizadora generada tras estos genocidios.

Me gustaría detenerme en las formas de eliminación de armenios e indígenas. Si bien las matanzas fueron una parte sustantiva de ambos genocidios, es importante llamar la atención sobre las formas menos explícitas de la violencia genocida. Por un lado, las llamadas “caravanas de la muerte” en el caso armenio y las largas caminatas por las mesetas patagónicas durante el genocidio contra los pueblos indígenas fueron formas similares de eliminación. En ambos casos, se generaron condiciones inhumanas de existencia que imposibilitaron la reproducción cultural o biológica de los grupos víctimas. Estas prácticas han sido observadas en gran cantidad de genocidios ocurridos hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX. Las deportaciones forzadas tuvieron, para el caso armenio, un altísimo grado de efectividad, siendo una práctica que ilustra el devenir de los armenios bajo el accionar otomano.

A su vez, la apropiación violenta de niños y mujeres ha quedado registrada en documentos y en la memoria de los sobrevivientes,²⁶ observando procesos de incorporación en condiciones de subordinación de un importante número de niños y niñas así como de mujeres de los grupos víctimas del genocidio dentro de familias e instituciones pertenecien-

²⁴ Feierstein, 2007, ob. cit.

²⁵ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI, 1976.

²⁶ Véase V. Dadrian, “Configuración de los genocidios del siglo XX. Los casos armenio, judío y ruandés” en Daniel Feierstein (ed.), *Genocidio, la administración de la muerte en la modernidad*, Buenos Aires: Eduntref, 2005; *The History of the Armenian Genocide*, New York: Berghahn Books, 2004, pp. 3-110; O. Bayer, *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, Buenos Aires: El Tugurio, 2010; Papazian y Nagy, “De todos lados en un solo lugar. La concentración de indígenas en la isla Martín García (1871-1886)” en *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*, Viedma: EdUNRN, 2018, pp. 69-98.

tes al grupo perpetrador. De igual forma, los hombres (tanto armenios como indígenas) eran compelidos y obligados a prestar servicios en el Ejército siendo, en el caso armenio, una práctica probada la de asesinatos masivos de soldados armenio-otomanos por sus propios compañeros de armas turcos y, en el caso local, se han observado prácticas de desprecio sistemático para con los indígenas, no solo en el contexto de las campañas militares, sino en tiempos anteriores. Sin intenciones de agotar la totalidad de las prácticas de eliminación, querría llamar la atención sobre dos acciones que fueron centrales a la hora de percibir la ausencia armenia o indígena en Turquía y Argentina. Por un lado, el cambio o imposición de nombres.²⁷ Esta práctica genera borramiento identitario en las generaciones futuras a partir de crear condiciones que no permitan acceder a información sobre la propia historia personal o familiar. De igual forma, la coacción religiosa que implicó la conversión forzada (al islam en el caso armenio y al cristianismo en el de los indígenas) modificó las prácticas culturales de aquellos que, incluso habiendo sobrevivido, fueron víctimas de genocidio al crearse condiciones que impidieron su reproducción cultural, ya que debieron negar sus creencias culturales, con lo que esto implica en las estructuras y cosmovisiones de cada sociedad.

Recalcar la importancia de estos genocidios, por los cuales se crean las bases a partir de las cuales estos nuevos Estados se construyen, se constituyen y se legitiman, es vital para tener una dimensión del presente negado o invisibilizado en torno a estos no-eventos.²⁸ No es casual que el Imperio otomano devenido en República de Turquía y la Argentina tengan formas de gobierno de tipo occidental-europeo, con una fuerte impronta republi-

cana, con aires de laicismo y modernidad ciudadana. No son casuales las formas de construcción de identidad nacional: en Turquía, un panturquismo con una fuerte impronta excluyente; en Argentina, un esfuerzo constante por mezclar todo en un "crisol de razas" deliberadamente abierto a todos menos al indio, al que se debe transformar de cuajo. Las normativas legales (eso que llamamos "contrato social"), lejos de consensuarse entre iguales-diferentes, son impuestas a los sectores más alejados al ego social imaginado.

Por último, es importante observar otro de los aspectos centrales a la hora de comprender la lógica interna de los genocidios. Refiero en este punto a la variable material por la cual tanto los Estados, como sectores civiles importantes de la sociedad turca y argentina, fueron beneficiados a partir de la eliminación sistemática de esos "otros" internos. Para el caso turco, es muy importante observar la legalización del saqueo de propiedades armenias. Esta legalización estuvo basada en la ley de propiedad baldía de septiembre de 1915, a partir de la cual se permitía expropiar tierras y propiedades que no estuvieran en uso o que estuvieran abandonadas. Aquí la planificación política materializada en las "caravanas de la muerte" se cruza con un andamiaje legal que habilita el despojo material de las víctimas del genocidio. Para el caso argentino, tanto la ley de avance militar hasta la margen del Río Negro (1867) como la ley de bonos (1878) y las de premios militares (1880) permitieron extender la soberanía argentina a territorios aún no controlados por el Estado, así como financiar la conquista genocida a partir de bonos que, como contraparte, entregaban las tierras que serían incorporadas al Estado nacional. De igual forma, la entrega de tierras a los oficiales y partícipes de

²⁷ D. Lenton y J. Sosa, "De la *mapu* a los ingenios. Derroteros de los prisioneros indígenas de la frontera sur" en *En el país de Nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: UNRN, 2018, pp. 137-199; Papazian y Nagy, 2018, ob. cit.; Chitjian, 2014, ob. cit.; Suny 2015, ob. cit.

²⁸ M. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Capítulo 3, Boston: Beacon Press, 1995.

la conquista fue otra de las tantas formas de enajenación territorial contra los indígenas. A la apropiación territorial debemos sumar la apropiación de los propios indígenas (hombres, mujeres, niñas y niños) que, por ser marcados como indios, eran incorporados al ejército o enviados a casas de familias, estancias, reducciones estatales e ingenios azucareros donde fueron explotados de forma forzada y en condiciones de excepcionalidad.²⁹

En ambos casos se buscó consolidar una burguesía que respondiera a los parámetros del proyecto económico nacional, siendo una burguesía comercial-industrial en la República turca y una burguesía terrateniente para la Argentina.

Agamben,³⁰ en la imagen del estado de excepción, plantea un ordenamiento excepcional pero estable en el tiempo que, en muchos sentidos, es contradictorio con el propio ordenamiento estatal sin perjuicio de este. Una suerte de “hacer lo necesario”, aun cuando ese punto fuera violentar las propias bases filosóficas del Estado burgués. Destruir o eliminar a un grupo determinado por el propio Estado perpetrador necesitó del accionar cómplice de sectores civiles que se vieron beneficiados materialmente. Más aun, son estos sectores los que perduran y los que mantienen imaginarios a través de los cuales los armenios siguen siendo una amenaza a la integridad turca y los mapuches son infiltrados, radicalizados, chilenos y secesionistas. Sobre este punto trabajaremos en el último apartado.

La carga política de las víctimas (y sus descendientes). El después del genocidio

Me interesa partir de una generalidad histórica: los genocidios son negados o invisibilizados por el Estado responsable.

No solo eso, sino que esa negación o invisibilización es deseable para que este tenga éxito. Por lo tanto, muy pocos Estados reconocen sus crímenes y, de aquellos que sí los reconocen, la mayoría lo ha hecho en contextos de derrota militar o presión internacional. En ese sentido, no es extraño que tanto el genocidio armenio como el genocidio indígena sean negados o ignorados por los Estados que los han llevado adelante.

Dicho esto, podemos marcar una sensible diferencia en las formas de negación e invisibilización, siendo las formas estatales (sobre todo en el siglo XX) las que han podido trascender y generar políticas hegemónicas estables en el tiempo, capaces de transformarse en sentido común en buena parte de la población miembro del Estado perpetrador. Está claro que para el genocidio armenio y para el genocidio indígena las formas de obturar el pensamiento y la reflexión en torno a estos genocidios no ha sido ni es igual; sin embargo, tienen puntos de contacto.

Turquía ha tenido una política doméstica e internacional muy activa para negar, tergiversar o poner en duda el genocidio armenio; sin embargo, desde el mismo comienzo del genocidio, la prensa internacional y, conjuntamente, la diáspora armenia han generado denuncias, investigaciones y estudios sobre las masacres y el genocidio de los armenios. Esta confrontación constante ha contado con alianzas internacionales de uno y otro lado así como de pleitos judiciales dentro y fuera de Turquía. En los últimos años, la estrategia turca ha apuntado a favorecer el encuentro de investigadores e historiadores en pos de conformar comisiones sobre la verdad histórica del llamado *genocidio armenio*. El *negacionismo* es, por un lado, un rótulo para denunciar una postura falaz ante un crimen de lesa humanidad. Por otro, es una estrategia de

²⁹ Véase Delrio, Escolar, Lenton y Malvestitti (eds.), *En el país de Nomeacuerdo...*, ob. cit.

³⁰ G. Agamben, *Estado de excepción. Homo Sacer II 1*, Valencia: Pre-Textos, 1998.

los perpetradores (tanto a título personal como desde el Estado). Quienes participan niegan los hechos; si el hecho se reconoce, se niega la responsabilidad o se invalida la intención genocida.³¹ Se afirma que el término “genocidio” no puede ser aplicado a los eventos que tuvieron lugar: no hubo intención, fue una cuestión de defensa ante sectores radicalizados armenios o de seguridad interna y de reubicación en el contexto de la Primera Guerra Mundial o se trató de una guerra civil en la que hubo excesos de ambas partes. El relato se carga de ambigüedad y eufemismos. La expresión “deportación” se convirtió en traslado de la población; los decesos durante las marchas de la muerte por el desierto sirio son considerados resultado de las severas condiciones climáticas y sobre aquellos armenios que fueron forzados a dejar sus hogares se dice que abandonaron sus propiedades y que fueron relocalizados.³²

El caso del negacionismo del genocidio armenio es probablemente el más extendido y prolongado llevado adelante por un Estado, ayudado y respaldado por otras potencias que, a través de convenios y conveniencias, apoyan en silencio el accionar turco. Huttenbach³³ plantea que el negacionismo es un fenómeno que se ha convertido en un elemento integral del genocidio, por lo cual debe comprenderse dentro de las dinámicas de exterminio.

Para autores como Smith, el negacionismo se ha transformado en una práctica institucionalizada y burocrática virtualmente imposible de revertir, siendo una política de Estado en la que cada gobierno turco niega a partir de diferentes estrategias: una suerte de política pública que incluye tanto formas legales penales y contenidos educativos dentro de Turquía como al cuerpo diplomático en el exterior.³⁴

En lo particular, me interesa señalar que los discursos que relativizan o niegan el accionar violento del Estado turco para con sus minorías no musulmanas no pertenecen a un constructo teórico-metodológico, sino a una articulación discursiva de corte ideológico-político. Esta breve reflexión no está exenta de contradicción, dado que un enfoque teórico-metodológico también posee un recorte ideológico-político. Lo que quiero indicar aquí es que no hay método científico que busque analizar evidencias empíricas, sino una postura que, independientemente de las evidencias, busca tergiversar y crear falsos debates en torno a la *verdad histórica*. Generar confusión y disenso es uno de sus principales objetivos, en tanto permite instalar la duda. Pretende hacer de las diversas experiencias un hecho debatible. En términos de Mamigonian, se trata de una *controversia fabricada*. Como en los 50 el *lobby* de la industria tabaca-

³¹ R. Smith, “How Does One Address the 100th Anniversary of the Armenian Genocide and Modern Denial?” en *Genocide Studies International* (Spring), 2015. pp. 100-104; R. Smith, 2010 “Legislating against Genocide Denial: Criminalizing Denial or Preventing Free Speech?” en *University of St. Thomas Journal of Law and Public Policy* 4, N° 2, pp. 128-37. En otro registro y a nivel local recomendamos el artículo de Valeria Thus, “Genocidio y Negacionismo” en el diario *Página 12* del 29 de enero de 2016. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/el-pais/1-291352-2016-01-29.html>.

³² R. Smith, “Denial of the Armenian Genocide” en I. Charny (ed.), *Genocide: A Critical Bibliographic Review*, Vol. 2. New York, 1991, pp. 63-85.

³³ H. Huttenbach, “The Psychology and Politics of Genocide Denial: A Comparison of Four Case Studies” en Chorbajian, Levon y Shirinian (eds.), *Studies in Comparative Genocide*, London: Macmillan, 1999, pp. 216-229.

³⁴ Véase, entre muchas publicaciones y ejemplos, el artículo firmado por Meral Barlas, embajadora de la República de Turquía en Argentina, en el diario *Perfil* del 27 de abril de 2018, <http://www.perfil.com/noticias/elobservador/crear-enemistad-a-partir-de-la-historia-no-ayuda-a-construir-un-futuro-mejor.phtml>. Este tipo de narrativas ingresa en lo que podríamos categorizar como un negacionismo *soft*, en el cual (y cito textual): “El hecho de que tanto armenios como turcos hayan experimentado acontecimientos que tuvieron consecuencias inhumanas –tales como la reubicación– durante la Primera Guerra Mundial, no debería impedir que ambos tengan compasión y actitudes humanas entre sí.” Una suerte de teoría en la que, independientemente de los motivos, todos sufrimos. Bien vale aclarar que por reubicación se comprende las marchas forzadas al desierto.

lera invirtió millones de dólares en limpiar su imagen, desde hace algunas décadas el gobierno y grupos de interés turcos han invertido millones de dólares en financiar grupos académicos que trabajen en la legitimación de los hechos y demuestren, con su producción científica, que no es correcto hablar de genocidio.³⁵

Más allá de lo expuesto en torno al poder de fuego del negacionismo, es importante señalar que en los últimos años emergieron situaciones impensables dentro de la propia Turquía, ya sea a partir de manifestaciones en pos del reconocimiento del genocidio armenio, investigadores turcos que demuestran el genocidio a partir de documentación otomana, intervenciones públicas de personalidades de la cultura que reconocen el genocidio armenio, entre otras. A su vez, el panorama internacional ha ido modificando su postura, con un crecimiento importante de los países que reconocen el genocidio y un afianzamiento de la temática de estudio avalada por universidades reconocidas y académicos dedicados a ella. En la Argentina, a modo de ejemplo, el genocidio armenio fue reconocido por sus tres poderes: el Ejecutivo en 1987 / 2007; el Legislativo en 2007 y el Judicial en 2011. Este último reconocimiento se enmarcó en el Juicio por el Derecho a la Verdad del Genocidio Armenio; la importancia de este tipo de reconocimiento es que quien dicta sentencia es el Poder Judicial y, para que la sentencia fuera "genocidio", se tuvo que probar con fuentes oficiales e históricas que aquellos familiares eliminados en Turquía habían sido víctimas de genocidio. Sobre este punto volveremos al final.

Argentina tuvo un decurso diferente, pero comparable. Es difícil hablar de

políticas negacionistas del genocidio indígena porque este fue comprendido hegemónicamente como el avance militar sobre Pampa y Patagonia y el Gran Chaco; fue entendido como parte de un proceso civilizatorio o evangelizador, como parte de una gesta militar soberana y de una lucha contra la barbarie del indio que asolaba a los poblados criollos o, en su variable evolucionista, como el devenir inexorable de las sociedades complejas sobre aquellas primitivas refractarias y, por lo tanto, condenadas a la extinción. En Argentina, la pregunta sobre si la Conquista es pensable o analizable como un genocidio tiene pocos años de estudio. Era una pregunta inimaginable dentro de los grupos de investigación académicos y carecía de espacios formales de investigación, al menos hasta fines del siglo XX. Fue recién a inicios del siglo XXI que en Argentina el discurso de la guerra contra el *indio* (así como el de conquista y el de avance civilizatorio) comenzó a resquebrajarse a partir de nuevas producciones académicas que respondían a demandas políticas de organizaciones indígenas.³⁶ Como sea, me parece interesante la pervivencia de un discurso invisibilizador. ¿Por qué se dio por cerrada la Conquista como guerra o como avance civilizatorio? Una respuesta inicial es que los indígenas eran vistos como salvajes más allá de la frontera argentina; por lo tanto, esa otredad negativa excedía los marcos interpretativos de la nación argentina para ser simplemente otros (inferiores) con respecto a los europeos y sus hijos americanos, diferencia sustancial con el caso armenio, dado que el salvajismo fue gravado sobre la identidad turca en pos de victimizar a los armenios cristianos, cultos e industriales. De todos modos, el eje bi-

³⁵ Véase en M. Mamigonian, "Academic Denial of the Armenian Genocide in American Scholarship: Denialism as a Manufactured Controversy" en *Genocide Studies International*, N° 1. 2015, pp. 61-82. En este trabajo, Mamigonian alude a las formas de financiamiento del Instituto de Estudios Turcos, fundado en 1982, y del Proyecto de Estudios Turcos con asiento en la Universidad de Utah, financiado por la Coalición Turca de América.

³⁶ Walter Delrio, "Del no evento al Genocidio. Pueblos originarios y políticas de estado en Argentina" en *Aedem Ultraque Europa*, Año 6, N° 10/11, 2010, pp. 219-254.

nario salvaje-civilizado operó en el desierto de una forma tal que silenció cualquier tipo de reclamo posible más allá de los intentos por sobrevivir de los lonkos (líderes) y su gente recluida tras ser capturada por las fuerzas militares. La historiografía tradicional también fue parte de este proceso. Ricardo Levene afirmaba "... la extinción del indio salvaje y por lo tanto su eliminación de entre los componentes de mezcla de razas que se forma en nuestro país". De forma similar, José Luis Romero observa que los indígenas de la Pampa y la Patagonia, tras "... un último despertar constituyeron un imperio de las llanuras [...] Pero, finalmente, cuando la lanza se mostró inferior al fusil cayeron sometidos y fueron incorporados a las nuevas formas de vida que les fueron impuestas".³⁷ Este tipo de discurso racista y determinista no tiene demasiado espacio en los ámbitos universitarios actuales; sin embargo, su éxito (y el éxito del genocidio) es haber traspasado la academia para convertirse en sentido común. La ausencia de un análisis que repiense la historia de la conquista como genocidio no implica su inexistencia, sino su éxito. A partir de 1992 (V Centenario de la Conquista de América), hubo una reemergencia y visibilidad de muchas organizaciones indígenas a nivel nacional e internacional. Las reivindicaciones incluían períodos coloniales y republicanos y en la agenda indígena la palabra "genocidio" comenzó a circular. A los pocos años, se modificó la Constitución Nacional, que pasó a reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. Estos hitos, de tipo político institucional, fueron acompañados por

mayores reclamos (territoriales) a diversas agencias del Estado. Es ese contexto de lucha, sumado a un contexto de juicio y castigo a los responsables de la última dictadura cívico-militar, se comienzan a habilitar los estudios del genocidio de los pueblos indígenas en Argentina. Como sea, el campo de disputa está abierto en todos los frentes, los análisis académicos que ven la Conquista como guerra siguen produciendo sentido; pero la irrupción de nuevas líneas argumentativas ha permitido generar una lucha en el campo de los sentidos, al punto tal que durante 2015 y 2016, desde el Ministerio de Educación de la Nación Argentina (Programa "Nuestra Escuela"), se dictaron cursos para docentes y, en algunas provincias, los diseños curriculares para las escuelas mencionan la Conquista como genocidio. Estos avances no son para nada constantes ni estables, bien vale recordar muchos discursos de odio que volvieron a oírse durante el año 2017 tras la desaparición seguida de muerte de Santiago Maldonado; el asesinato de Rafael Nahuel en manos de fuerzas de seguridad nacional y la creación de la RAM como grupo terrorista mapuche con capacidad de disputar la soberanía estatal.³⁸

La disputa está abierta y el caso armenio en Turquía como el de los pueblos indígenas en Argentina son parte constituyente y constitutiva de ambos Estados, otorgando actualidad a estos eventos del pasado. Por último, querría retomar una mención al Derecho a la Verdad. Así como el caso armenio se nutrió de la experiencia argentina para aplicar el Derecho a la Verdad sobre lo sucedido con los

³⁷ El interés en estos trabajos radica en revisitar la producción académica y su forma de naturalizar y simplificar complejos procesos de conquista, sin observar las prácticas de violencia sistemática sobre los pueblos originarios en el proceso de conformación estatal. Véase Ricardo Levene, *Historia Argentina y Americana*, Vol. II, Buenos Aires: Omeba, 1970, p. 561 y José Luis Romero, *Breve Historia Argentina*, Buenos Aires: Eudeba, 1971.

³⁸ Nos interesa remarcar el accionar del Ministerio de Defensa así como de agencias de inteligencia y medios de comunicación afines al partido de gobierno para observar cómo la agrupación Resistencia Ancestral Mapuche es caracterizada a partir de una serie de atributos que la equiparan con una organización de tipo terrorista con nexos internacionales, situación que no se ha podido comprobar y que opera mediáticamente a partir de la repetición falaz. Recomendamos la lectura del Informe RAM, producido por el Ministerio de Seguridad de la Nación y los Gobiernos de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut. Disponible en https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/informe_ram_-_diciembre_2017.pdf.

desaparecidos en Argentina víctimas de la represión genocida, me parece interesante observar actuales procesos judiciales enmarcados en el Derecho a la Verdad sobre matanzas y crímenes de lesa humanidad sufridos por población originaria en el norte argentino.³⁹ Remarco estas conexiones porque el devenir de esta causa podrá marcar un hito en la justicia nacional o mantener la discriminación de los reclamos cuando surgen desde los pueblos indígenas.

Conclusiones

Ciertamente el Genocidio armenio y el de los pueblos originarios en Argentina tienen puntos de comparación y situaciones disímiles. La posibilidad comparativa incluye esas diferencias y nos permite comprender estructuras profundas que dan lógica a cualquier proceso genocida. Una perspectiva general del proceso de reforma y posterior disolución del Imperio otomano y la construcción del Estado turco de tipo moderno, laico y occidental es central para observar la lógica genocida para con las minorías no musulmanas. Es central comprender los beneficios materiales para un amplio sector de la población turca así como las formas de negación generadas a partir de las denuncias de la diáspora. De igual forma, en Argentina, el avance sobre las llamadas fronteras internas modificó el mapa nacional, al punto de borrar a los indígenas del mapa nacional argentino. Los pueblos originarios pasaron de ocupar un espacio importante en la literatura de la época a ser simples

sombras, descendientes acriollados, últimos de una especie en constante extinción, extranjeros chilenos, falsos indios o piezas de museo. Los territorios indígenas fueron importantísimos recursos de una burguesía terrateniente que, hasta nuestros días, mantiene discursos que invisibilizan al indígena o, en el peor de los casos, lo presentan ya sea como falso indígena o real amenaza a la integridad nacional (y estatal). Si observamos estos procesos por fuera de la variable estrictamente territorial, los cuerpos indígenas, al igual que los de los armenios, también fueron parte del botín de los genocidas. La tecnología de poder y control sobre estas sociedades se aplicó con rigor y con sistematicidad; es importante comprender que, más allá de la crueldad, está la razón de Estado y en estos casos aquí trabajados la razón de Estado era constituirse como tal.

A modo de cierre, nos parece importante reconsiderar y relativizar la potencia invisibilizadora y negacionista, remarcando el valor y la constancia de la agencia indígena a partir de las propias comunidades, organizaciones supracomunitarias y la formación de cuadros indígenas y de la diáspora armenia en el mundo, con su capacidad de organización. De igual forma, observamos un cambio relativamente reciente en lo que respecta a la producción académica en torno a los estudios de genocidio indígena en Argentina y armenio en Turquía. En cierto sentido, esperamos que este breve artículo permita profundizar nuevos estudios comparativos en torno a estos genocidios en contextos de construcción estatal.—

³⁹ Véase el artículo ya citado de Luciana Mignoli y Marcelo Musante en este mismo número.

“Los cuervos no volaron una semana”. La masacre de Napalpí en clave de genocidio¹

Luciana Mignoli y Marcelo Musante

Resumen

En el presente artículo nos proponemos analizar por qué la masacre de Napalpí –ocurrida el 19 de julio de 1924 en el entonces Territorio Nacional de Chaco– puede ser considerada en el marco de un proceso social genocida como una respuesta “esperable” a una acción de resistencia indígena y no como un evento represivo extraordinario.

La reducción de Napalpí, donde ocurrió la masacre, fue parte de un sistema concentracionario de personas creado para someter a la población originaria sobreviviente de las Campañas al “Desierto Verde”, que coexistió con el desarrollo de avanzadas punitivas sobre los territorios de Chaco y Formosa y con la conformación de una zona militar de excepción.

La propuesta es analizar cómo las fuerzas de seguridad, el Poder Ejecutivo y diversas esferas de la sociedad civil prepararon el terreno para la masacre. Y cómo luego el Congreso de la Nación, la policía y la prensa instalaron dispositivos para clausurar y silenciar la represión estatal durante más de sesenta años.

A través de la revisión de archivos dispersos en diferentes reservorios, de entrevistas realizadas en la zona y de un trabajo dialéctico de reconstrucción de la memoria colectiva junto a la comunidad, nos proponemos explicar el funcionamiento del sistema de reducciones como tecnología de disciplinamiento de las comunidades indígenas de la región chaqueña y analizar cómo se reactualiza el terror en las comunidades que hoy viven en lo que era la Reducción de Napalpí.

En relación con el presente se revisará el estado de situación actual del juicio por la verdad que se pretende llevar adelante y las limitaciones y potencialidades de un proceso judicial sobre una masacre masiva de personas que se dio en el marco ampliado de un genocidio indígena no reconocido en el país.

Palabras clave: Napalpí, genocidio, reducciones, pueblos originarios, masacre.

¹ La frase entrecomillada corresponde a un texto de Melitona Enrique, una de las últimas sobrevivientes de la masacre, relevado por los historiadores qom Juan Chico y Mario Fernández en su libro “Napa’ Ipí, la voz de la sangre”.

Abstract

In this article we propose to analyze why the Napalpí Massacre –which occurred on July 19, 1924 at the former National Territory of Chaco– can be considered within the framework of a genocidal social process as an “expected” response to an action of indigenous resistance and not as an extraordinary repressive event.

The Napalpí reservation, where the massacre took place, was part of a concentration type system of keeping people created to subdue the original surviving population of the Campaigns to the “Green Desert”, coexisted with the development of punitive advances on the territories of Chaco and Formosa and the conformation of a military zone of exception.

The proposal is to analyze how the security forces, the executive branch and various spheres of civil society prepared the ground for the massacre. And how later the National Congress, the police and the press installed devices to close down and silence the state repression for more than sixty years.

Through the review of files scattered in different reservoirs, interviews conducted in the area and a dialectical work of reconstruction of collective memory together with the community, we propose to explain the operation of the reservations system as a discipline technology for indigenous communities of the Chaco region and analyze how terror is updated in the communities that today live in what was the Napalpí Reservation.

As for the present, we will review the current status of the trial to ascertain the truth intended to be carried out, as well as the limitations and potential of a legal suit on a massive massacre of people that took place within the expanded framework of an unrecognized indigenous genocide in the country

Keywords: *Napalpí, genocide, reservations, native people, massacre.*

Introducción

Colonia Aborigen Chaco es una localidad² ubicada a 150 kilómetros de Resistencia, capital de la provincia de Chaco, en el noroeste argentino. Allí funcionó, entre 1911 y 1956, la reducción estatal para indígenas de Napalpí,³ que luego se reconvirtió en pueblo, manteniendo exactamente los mismos límites geográficos.

La Colonia es un territorio amplio –con una población aproximada de 2 mil personas y un perímetro total de 20 mil hectáreas– que fue escenario y protagonista de una de las matanzas más cruentas de la historia argentina: la “masacre de Napalpí”, ocurrida el 19 de julio de 1924 en el entonces Territorio Nacional de Chaco.

En este trabajo proponemos responder por qué creemos que su estudio, como análisis de caso, es clave para pensar el proceso social genocida contra la población originaria de nuestro país. En ese sentido, se analizará la postura asumida por el Estado en torno a esta masacre y la potencialidad histórica de un juicio por la verdad que se pretende llevar adelante en la actualidad.

Asimismo, relevaremos algunas de las características particulares que tuvo por haber ocurrido en un espacio concentrario de personas, que era ponderado como exitoso por el gobierno democrático de turno.

¿Cómo era ese sistema de disciplinamiento llamado “reducciones”? ¿Cómo se perpetró la masacre? ¿Qué dicen los archivos? ¿Qué memorias circulan en la comunidad? ¿Cuáles fueron los dispositivos que silenciaron la represión durante setenta años? ¿Por qué se puede pensar la masacre como un eslabón de un proceso genocida más amplio?

De todas estas preguntas y experiencias se irá componiendo este artículo, que se estructura en tres partes: la primera trata sobre el contexto histórico, el sistema de reducciones y la masacre; la segunda, sobre la construcción de los silencios desde distintas perspectivas y la tercera es un análisis final desde la mirada que aportan los estudios sobre genocidio y sobre memorias.

Primera parte

Las campañas al “Desierto Verde”

Desde mediados del siglo XIX y hasta entrado el siglo XX, se desarrollaron en nuestro país las llamadas “Campañas al Desierto”, una serie de operaciones cívico-militares que se realizaron fundamentalmente a las regiones de Pampa, Patagonia y Chaco,⁴ a través de las cuales se sometió violentamente a las poblaciones originarias con el objetivo de apropiarse de sus territorios y así expandir las fronteras del Estado-nación.

Paralelamente, se ponía en marcha una maquinaria discursiva para legitimar el avance estatal: por un lado, se construía la idea de “indios salvajes” que constituían una “amenaza” porque no eran compatibles con el proyecto político de identidad blanca y europeizante; por otro lado, se hablaba de “desierto”, lo que contribuía a pensar que las acciones militares se desarrollaban sobre un territorio deshabitado, despoblado, en el que las avanzadas carecían de crueldad alguna.

Los avances militares pueden dividirse en dos: los que se realizaron hacia Pampa y Patagonia entre 1879 y 1885 y los desarrollados sobre el territorio chaque-

² La Colonia lleva ese nombre desde 1956. Actualmente, está en vías de municipalización.

³ A lo largo del tiempo, la Reducción ha tenido distintos nombres como Colonia Presidente Perón y Colonia Aborigen Chaco, pero es conocida como Reducción de Indios de Napalpí.

⁴ Se entiende por región chaqueña la que comprende el territorio de las actuales provincias de Chaco y Formosa, del norte de Santa Fe y Santiago del Estero y del este de Salta.

ño –conocidos también como campañas al “Desierto Verde”– entre 1884 y 1938,⁵ aunque en ambos casos hubo acciones militares anteriores a esas fechas.

Es paradójica la utilización del término “desierto” que realiza en esos años el Instituto Geográfico Argentino (IGA), creado en 1879, ya que, si bien en todas sus publicaciones explica técnicamente los diversos tipos de biomas que hay en la región chaqueña con bosques subtropicales, esteros y demás formas de vegetación, recurre constantemente a la frase “desierto chaqueño” para definirlo, como una manera de hacer un parangón con las campañas al desierto del sur y encubriendo una idea de vacío de civilización que justificara el accionar represivo.⁶

La conquista cívico militar sobre la región del Chaco durante el siglo XIX fue un proceso de sometimiento complejo y de larga duración que se dio militarmente por finalizado recién en 1938, con una gran heterogeneidad de relaciones interétnicas (ya que se trata de una región habitada por una gran cantidad de pueblos indígenas, entre ellos los qom, pilagá, wichí, moqoit, vilela, nivaclé, tonocoté, chané y tapiete) y donde se desplegaron diversas estrategias militares y marcadas diferencias entre las subregiones del Gran Chaco (oeste y este chaqueño).⁷

De las avanzadas al Desierto Verde sobresalen dos campañas: la comandada por el general Benjamín Victorica, en 1884, y la llevada adelante por el coronel Enrique Rostagno, en 1911. La primera fue una campaña bisagra con respecto a las anteriores, porque su carácter masivo, sistemático y violento implicó un cambio en el discurso hegemónico sobre el modo en que debían ser sometidas y tratadas las comunidades indígenas del Chaco. La campaña de Rostagno fue el último gran avance sobre las comunidades indígenas e instauró un control territorial del Estado que marcó el fin de estas fronteras internas interétnicas.

Pero más allá de estas campañas militares, hacia fines del siglo XIX había comenzado un paulatino proceso (forzado) de desarticulación del modo de vida vinculado a la caza, recolección y pesca de las poblaciones indígenas del Chaco. La acumulación capitalista en el norte argentino, el desarrollo de las líneas férreas y la demanda de mano de obra estacional en los ingenios azucareros de Jujuy, Salta, Formosa y Chaco, junto con la implementación de obrajes en la región, fueron factores cruciales en el marco de la conformación de los Territorios Nacionales⁸ y la consolidación del moderno Estado nación argentino.

⁵ Se sostiene la finalización de las campañas militares al Chaco en el año 1938, siguiendo las memorias de militares como A. Scunio, *La conquista del Chaco*, Buenos Aires: Círculo Militar, 1972; y N. Golpe, *Calvario y Muerte. Revisión histórica militar. Narraciones fortineras*, Buenos Aires: Artes Gráficas Armada Argentina, 1970. Ambos militares formaron parte de esas avanzadas punitivas y describen toda una serie de acciones armadas desarrolladas durante los años 1917 y 1936, en que las tropas continuaron con la conquista del territorio chaqueño y formoseño, con “enfrentamientos armados” contra grupos indígenas en el marco de las “expediciones al desierto”. Recién el 31 de diciembre de 1938, el Ejército argentino disolvió el Regimiento de Gendarmería de Línea que tenía a cargo una zona militar de excepción en la región, poniendo así fin a las operaciones bélicas y de “limpieza” de un territorio “militarmente pacificado”.

⁶ V. Mapelman y M. Musante, “Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco” en O. Bayer (coord.), *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*, Buenos Aires: El Tugurio, 2010; C. Lois, “La invención del desierto chaqueño” en *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, 1999 en www.ub.es/geocrit/sn-38.htm.

⁷ En relación al proceso de la conquista militar del Chaco existe una muy variada producción bibliográfica, parte de la cual será citada a lo largo de este artículo, para referenciar diversos momentos del proceso de sometimiento indígena por el Estado argentino.

⁸ Es importante remarcar que las actuales provincias de Chaco y Formosa eran Territorios Nacionales. Fueron creados en 1884 y se convirtieron en provincias en 1951, en el caso de Chaco, por medio de la Ley Nacional N° 14037 y, en el de Formosa, en 1955, por la Ley Nacional N° 14408.

El sistema de reducciones

Hacia la década de 1910, el proyecto de disciplinamiento y sometimiento de la población originaria en la región chaqueña incluyó la creación de una inédita institución estatal: las reducciones civiles para indígenas.⁹ Se trató de un sistema concentracionario de personas implementado por el Estado nacional que funcionó durante la primera mitad del siglo XX en las provincias de Chaco y Formosa; en algunos momentos, llegaron a estar reducidas más de siete mil personas. Este sistema formó parte de un cambio discursivo¹⁰ en el imaginario social del indígena en la región, que pasó de ser un sujeto que “amenazaba” el proceso civilizatorio a ser un sujeto pasible de ser “reducido” a un espacio físico para estar a disposición como mano de obra.

Las reducciones civiles estatales fueron presentadas como un cambio de paradigma que apuntaba a la pacificación pero, como afirma Iñigo Carrera (1984), solo fueron posibles por el avance militar. En sus informes, los oficiales a cargo de las expediciones proponían la creación de “reducciones”.

Una prolongada experiencia ha puesto de relieve las aptitudes del indio del Chaco y Formosa, para el trabajo en los ingenios de azúcar, los obrajes de madera y las cosechas de algodón, construyendo así un importante factor económico que es indispensable conservar.¹¹

Las reducciones se implementaron en medio de una creciente necesidad de

mano de obra y un fuerte proceso de privatización de la tierra en la región chaqueña.¹² Uno de los modos de apropiación del territorio indígena fue a través de la instalación de colonos “blancos” con los que el Estado buscaba promover el desarrollo agrícola a través de la asignación de tierras fiscales.

El sistema de reducciones se organizó a partir de cuatro colonias. La primera fue Napalpí (Chaco) en 1911, luego se implementó Bartolomé de las Casas (Formosa), en 1914, y finalmente las colonias Francisco Javier Muñoz y Florentino Ameghino (Formosa), en 1935. Las cuatro estuvieron bajo el amparo de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, aunque, en el momento de su creación, las dos últimas fueron puestas directamente bajo el control ejecutivo del Regimiento de Gendarmería de Línea.

En cada reducción fueron sometidas diferentes comunidades indígenas. En Napalpí fueron qom, moqoit y vilela; en Bartolomé de las Casas y Ameghino, pilagá y qom y en Muñoz, wichí.

Un informe de la Comisión Honoraria de Reducciones Indígenas (CHRI) del año 1936 describe cómo era la estructura edilicia de la reducción de Napalpí:

Se compone de diversos edificios, con una administración, casas para los empleados blancos, almacén de provisión, escuela y depósito para las cosechas [...] Al ingresar a la colonia, el administrador los impone de sus deberes [a los indígenas] [...] y son alojados en vivienda de paja y adobe [...] Para sus necesidades inmediatas se les da un crédito y al final de la co-

⁹ Con relación a la reducción de Napalpí se pueden mencionar, entre otros, trabajos como el de N. Iñigo Carrera, *Campañas militares y clase obrera, Chaco, 1870-1930*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1984; H. Beck, “Las relaciones entre blancos e indios en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950” en *Cuadernos de Geohistoria Regional*, Resistencia: IIGHI, 1994; y M. Musante, “Reducir y controlar. Masacres, disciplinamiento y trabajo forzado en las reducciones estatales para indígenas de Chaco y Formosa durante el siglo XX” en *En el país de Nornaeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios 1870-1950*, Viedma: Ed. UNRN, 2018, en referencia al sistema de reducciones como un proceso sistémico.

¹⁰ Para el análisis de los cambios en los discursos sobre los pueblos originarios de la región chaqueña veáse M. Giordano, *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*, Buenos Aires: Ediciones al Margen, 2005.

¹¹ Ministerio de Agricultura, Decreto 3626, 1911.

¹² N. Iñigo Carrera, *Génesis, formación y crisis del capitalismo en el Chaco, 1870-1970*, Salta: Editorial de la Universidad Nacional de Salta, 2010.

secha, verificada la venta, se les descuenta del total lo adelantado en víveres, útiles o ropa.¹³

Las reducciones fueron espacios en los que se reforzó la relación de dominación y subordinación entre funcionarios estatales e indígenas. Los primeros ejercían tareas de control en diversas áreas como la producción de maderas, la venta y transporte de mercadería, la administración contable, la seguridad interna, la escuela, la iglesia, los internados infantiles, etc., ya que dentro de las reducciones había un gran número de instituciones, con diversas funciones:

- **Materiales:** las reducciones eran “empresas económicas estatales” donde los indígenas eran obligados a trabajar en condiciones de servidumbre (sin una paga equitativa por su labor, sin libertad de movilidad y, obviamente, sin derechos laborales). Trabajaban en el desmonte, en la producción de rieles para el ferrocarril y en la cosecha de algodón, mandioca, etc.
- **Educativas:** porque las reducciones propugnaban por un tipo de disciplinamiento moral, especialmente a través de los internados infantiles, las iglesias y las escuelas. Los relatos de aquellos que pasaron por estas instituciones recuerdan que niños y niñas eran separados de sus madres por la fuerza y llevados durante toda la semana a los internados.
- **De control:** ya que el sistema de reducciones convivió con las tropas militares como parte de la conquista armada del Chaco, que se extendió hasta 1938,

cuando se concretó la conquista definitiva del territorio.

El sistema de deudas es central para comprender cómo funcionaban las reducciones. Se iniciaba cuando las familias ingresaban a la reducción y se les entregaba una serie de víveres y bienes: esta “entrega” era el inicio de una deuda que nunca podía ser saldada; se generaba, de ese modo, una dependencia en una relación de poder asimétrica de control social y económico. Al ingresar a las reducciones, las familias indígenas recibían tierras para el cultivo o labores específicas en la explotación maderera. Todo lo producido por los trabajadores indígenas era comprado por el administrador de la reducción a precio vil. Además, cada reducción tenía su almacén y los indígenas estaban obligados a comprar allí (no tenían permitido salir a otro lugar), donde pagaban un precio desmedido.

La masacre de Napalpí¹⁴

En 1924, durante la presidencia del radical Marcelo Torcuato de Alvear, el gobernador del Territorio Nacional del Chaco, Fernando Centeno, prohibió la migración temporal de indígenas de los límites territorianos tras el pedido de los colonos y empresarios de la zona, que buscaban impedir que “salieran” a trabajar en los ingenios de Salta y Jujuy, con lo cual ellos perderían mano de obra para el algodón.

Esta situación agravó el malestar que prevalecía en la reducción debido a las pésimas condiciones de higiene y de alimentación, al trabajo forzado y a la cons-

¹³ Comisión Honoraria de Reducciones de Indios. Publicación N° 4, Informes de A. Ameghino, L. Galindez y Pardal, Buenos Aires: Ministerio del Interior, 1936.

¹⁴ En este artículo no nos proponemos el análisis en sí de la masacre, que ya fue trabajada ampliamente por otros autores, varios de los cuales serán citados para caracterizar el proceso. De todas maneras, se mencionan algunos textos iniciáticos en la temática como los de E. Miller, *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia de una sociedad*, México: Siglo XXI, 1979; E. Cordeu y A. Siffredi, *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1971. Y otros más actuales como E. Bergallo, *Danza en el viento, ntonaxac: memoria y resistencia qom (toba)*, Resistencia: Secretaría de Cultura de la Provincia del Chaco, 2004. C. Salamanca, “De las fosas al panteón: contrasentidos en las honras de los indios revividos” en *Revista Colombiana de Antropología*, 2008.

tante persecución a la que eran sometidos los sujetos reducidos. En este marco, en la Reducción de Napalpí surgió un movimiento de protesta que reunió a gran cantidad de indígenas que pedían mejores condiciones de vida y mejor trato por las autoridades.

A partir de estas protestas, comenzaron a circular discursos, incentivados por la prensa, sobre posibles malones y líderes indígenas dispuestos a la rebelión. El discurso del “salvaje” se volvió así a presentar en el imaginario social, justificando el accionar represivo, que debía salir en defensa de los chaqueños, encarnados en la figura de los colonos y los dueños de los campos.

La ocupación del espacio público por los indígenas rebelados generó discursos xenófobos en la prensa local y de Buenos Aires. Así, el 18 de julio, un día antes de la matanza, un grupo de colonos escribía una carta al presidente de la Cámara de Comercio e Industrias:

Por resolución de la asamblea de trescientos vecinos, realizada para considerar situación creada por indígenas revoltosos en que en un número de quinientos perfectamente armados y equipados asaltan, saquean y asesinan indefensos pobladores... si no nos quieren mandar policías, que nos remitan armas, que serán esgrimidas por pobladores para defender estos frutos de tantos esfuerzos y sacrificios.¹⁵

El regimiento de Gendarmería de Línea ya estaba en la zona y la policía local había sido también movilizada cuando, el 19 de julio, un avión militar partió de Resistencia y llegó a Napalpí, donde disparó a la multitud. Los despliegues militares por tierra se

extendieron por varios días. Así lo reflejó el diario chaqueño “El Heraldo del Norte”:¹⁶

Como a las nueve, y sin que los inocentes indígenas hicieran un sólo disparo, como lo prueba el hecho de no haber sido herido ningún hombre ni caballo, hicieron repetidas descargas cerradas y enseguida, en medio del pánico de los indios –más mujeres y niños que hombres– atacaron. Se produjo entonces la más cobarde y feroz carnicería, degollando a los heridos sin respetar sexo ni edad.¹⁷

Los muertos de Napalpí pueden estimarse en varios centenares; entre ellos se encontraban niños, niñas, mujeres y ancianos. Muchos fueron incinerados en fosas comunes y los cuerpos de los líderes, exhibidos en la plaza de Quitilipi, una ciudad cercana. Melitona Enrique, una de las últimas sobrevivientes (fallecida en 2008) recordaba cómo:

Le sorprendieron a los indígenas. Los masacraron sin saber la razón... Bien temprano llegaron los policías. Se asustaron toda la gente cuando llegaron a la costa. Era una explosión. Muchos murieron de los mocovíes, ancianos, jóvenes y jovencitas. Murieron todas nuestras abuelas. Qué se van a enfrentar al arma de fuego. Iban cayendo las ancianas que estaban cantando. Los cuervos no volaron una semana porque estaban comiendo de los cuerpos. No le dejaban entrar a los indígenas ni para mirar donde estaban los muertos. Estaba custodiado por la policía. Quién iba a enterrar a los muertos, quedaron ahí en la intemperie. No se permitía enterrarlos.¹⁸

El diario La Nación tituló, el 20 de julio de 1924, día siguiente al de la masacre, “Los indios de la reducción de Napalpí fueron batidos por la policía montada”. Y men-

¹⁵ Nicolás Carrera Iñigo, 1984, ob. cit.

¹⁶ Esta edición especial del periódico sobre la masacre debió ser publicada en la provincia de Corrientes con el nombre de *Heraldo del Norte*, ya que el diario, cuyo nombre original era *Heraldo del Chaco*, estaba censurado por el gobierno territorialiano, por lo que tuvo que trabajar en clandestinidad. Este hecho da cuenta también del proceso de silenciamiento que se produjo sobre lo ocurrido en Napalpí. Ver M. Giordano, 2005, ob. cit.

¹⁷ M. Vidal, *Napalpí, la herida abierta*, Chaco: Ediciones de la Paz, 2004.

¹⁸ J. Chico y M. Fernández, *Napa'Ípí, la voz de la sangre*, Resistencia: Subsecretaría de Cultura, 2008.

cionaba que “participaron numerosos colonos”. Mientras tanto, el cuerpo de la nota detallaba la crónica de lo sucedido:

—
 Esta mañana, fuerzas de policía –120 oficiales montados– dieron una batida a los indios. La tropa echó cuerpo a tierra haciendo varias descargas. Después de una pequeña retirada estratégica cargaron sobre la toltería, incendiándola [...]. En la refriega resultaron muertos el cacique Maidana, baleado ocho veces, y numerosos indios. Fue imposible identificar a los demás debido a que los restos se hallan carbonizados.

—

Pero, a pesar de marcar la crueldad de la masacre, el diario “se lamenta que la falta de energía de la policía, o la inexperiencia táctica militar, haya dejado que la mayoría de los indios se dispersara por la colonia algodонера más rica de Sáenz Peña sembrando la alarma entre los colonos”.¹⁹

Lo que permiten analizar estos recortes de diarios es la reacción de las fuerzas estatales ante la organización y ocupación del espacio público por grupos de indígenas. Más aun, queda en evidencia en el pedido de más represión, por darse esa reunión en el espacio de la propia reducción de Napalpí y ser considerado una afrenta a la institución estatal.

Las noticias sobre la masacre de Napalpí fueron desapareciendo de la prensa –con la excepción de la mencionada edición especial en la que se denuncia la masacre realizada en 1925 por el diario *El Heraldo del Norte*– hasta entrado el año 2000, ochenta años después de la masacre.

El Estado reaccionó fácticamente con una estrategia ofensiva de represión que

es planteada discursivamente como defensiva. Es decir, el Estado hizo una operatoria que repite hasta el presente en la que el sujeto indígena, que a veces caracteriza como ese “pobre a cuidar”, “inferior a proteger”, es reconvertido rápidamente en salvaje, bárbaro, malonero,²⁰ para habilitar una vez más la posibilidad de represión sobre esos cuerpos.

Segunda parte

Una honorable indiferencia

En septiembre de 1924 se llevó adelante una discusión sobre la masacre en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación Argentina. Fueron cuatro sesiones durante un mes, una por semana, donde se hicieron graves denuncias.

Lenton²¹ (2005) aborda las discusiones parlamentarias que se dieron en relación a la cuestión indígena y, en referencia a la masacre de Napalpí, resalta que la discusión llegó a ese punto en particular tras una serie de acusaciones del socialismo para con la gobernación radical del Territorio Nacional del Chaco. Y subraya que reinó una gran indiferencia en torno al tema, salvo algunas excepciones.

El diputado socialista Francisco Pérez Leirós denunció, basándose en una carta de Lynch Arribalzaga,²² que la cacería de indígenas duró varios días y que pareciera que “los criminales [los policías] se hubieran propuesto eliminar a todos los presentes en la carnicería del 19 de julio para que no pudieran servir de testigos”.

Incluso el diputado exhibió un frasco con una oreja que los policías habían

¹⁹ M. Musante, 2018, ob. cit.

²⁰ Vease Musante “La represión habilitada: indígenas bajo sospecha, fuerzas de seguridad e intereses privados por los territorios”, <http://www.centrocultural.coop/revista/ciclos-y-viceversa/la-represion-habilitada-indigenas-bajo-sospecha-fuerzas-de-seguridad-e>, 2018.

²¹ Diana Lenton, “De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)”. Tesis doctoral, 2005. Reproducida [en línea] en *Corpus-Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, Vol. 4, N° 2, julio-diciembre de 2014, <https://corpusarchivos.revues.org/1290>.

²² Enrique Lynch Arribalzaga fue uno de los promotores de la creación de la Reducción de Napalpí y en 1924 elaboró un informe que se presentó en el Congreso de la Nación Argentina, donde denunciaba la crueldad de la masacre

utilizado como trofeo, ya que al parecer pertenecía a Pedro Maidana, uno de los líderes indígenas. Como explica Lenton, el debate se centró en la discusión sobre la oreja de Maidana, que se transformó en epítome de la barbarie, y para ello se convocó al antropólogo Robert Lehmann-Nitsche, director de la sección de antropología del Museo de La Plata y reconocido especialista en el Chaco. Lehmann-Nitsche afirmó que el órgano en cuestión pertenecía a un sujeto blanco y contradujo a la estrategia socialista de demostrar la barbarie.

Lo curioso e importante para analizar es que Lehmann-Nitsche estuvo en Napalpí en el momento de la masacre y supo de la ocurrencia de esos asesinatos masivos, como lo demuestra una serie de fotografías²³ tomadas por él mismo. En una de las imágenes se observa a veinte personas posando frente al avión que partió desde el aeroclub de Resistencia y que disparó desde el aire a las comunidades qom y moqoit de la reducción en la zona del Aguará. En la fotografía se ve al piloto del avión, sargento Esquivel, junto a personal de policía y al propio Lehmann-Nitsche, que en sus escritos de campo sobre la reducción de Napalpí nunca mencionó la masacre. En la parte de atrás de la foto dice “Indianer aufstand” (levantamiento indígena).

En diversos trabajos²⁴ se aborda el negacionismo, a través del silencio que asumió Lehmann-Nitsche, que no solo se evidencia en las fotografías en las cuales aparecen sino que dató trabajos escritos en esas fechas y tuvo correspondencia

escrita con Lynch Arribalzaga –un exadministrador de la reducción– en la que dejó en claro su conocimiento de la masacre.

Expedir para callar

“Sublevación Indígena en la Reducción de Napalpí”. Así se llamó el expediente en cuestión, basado en una investigación, realizada al poco tiempo y a las apuradas, donde se dio la versión policial y oficial de lo ocurrido durante el 19 de julio de 1924 y los días previos.

En el expediente se va reseñando una serie de acciones de bandidaje, abigeato, ataques a colonos de la zona, enfrentamientos con la policía, etc., de los indígenas que después encabezarían la protesta por las condiciones de vida en la reducción. Y estas descripciones van justificando, casi sin otra alternativa, la llegada de un contingente de policías y gendarmes desde Resistencia.

Lo que relata el expediente judicial es que la acción policial comienza recién a partir del 15 de julio (cuatro días antes de la masacre), cuando el comisario Sáenz Loza partió desde Resistencia. Allí se unieron con el comisario Machado y su gente de Quitilipi y fueron hacia donde estaban los indígenas reunidos. También en ese momento comienza a planificarse la partida del avión que finalmente disparó desde al aire a los indígenas sublevados.

En este expediente²⁵ no se menciona un documento producido en esos mismos

ocurría en esa reducción. Además, como inspector de la Reducción de Napalpí, produjo dos informes con su propio análisis del funcionamiento cotidiano de la reducción. Son el Informe sobre la Reducción de Indios de Napalpí, Dirección General, Buenos Aires: Imprenta y Encuadernación de la Policía, 1914, y Segundo Informe Anual sobre la Reducción de los Indios del Chaco y Formosa, elevado a la Dirección General del Ministerio del Interior, Buenos Aires: Talleres Gráficos de la Policía, 1915.

²³ Archivo Museo Instituto Íbero Americano de Berlín, Fondo Lehmann-Nitsche, Carpeta de Fotografías, Berlín, 1924.

²⁴ D. Lenton, 2005, ob. cit.; M. Giordano y A. Reyero, “Visibilidades e invisibilidades en torno a la matanza indígena de Napalpí. La fotografía como artificio de amistad” en *Cahiers des Amériques. Figures de l'Entre*, CAFE, Cahiers des Amériques, 2012; L. Dávila, “Robert Lehmann-Nitsche. Pruebas contundentes sobre su presencia en Napalpí en tiempos de la masacre” en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2015.

²⁵ En M. Musante, 2018, ob. cit.

días y que se encuentra en el Archivo Histórico Provincial del Chaco: una nota del administrador de la reducción de Napalpí al jefe de policía del territorio reclamando el pago de la mercadería provista para la alimentación del personal de tropa y policía montada a cargo del comisario Sáenz Loza destinada en la reducción desde el día 16 de mayo. Esto da cuenta de que las fuerzas policiales se encontraban apostadas desde dos meses antes en el lugar. La misma información, sobre la actuación del regimiento de gendarmería de línea, es mencionada en la prensa de la época refiriendo lo “valioso” de su actuación.

En esos documentos se produce un silencio que solo fue roto décadas después a través del testimonio de sobrevivientes, que fue quebrando la narrativa hegemónica.

Los desencuentros del archivo

La documentación referida a las reducciones está significativamente dispersa, ya que tiene muy diversos productores de fuentes (ministerios nacionales, gobernaciones provinciales, Iglesia Católica, instituciones policiales y militares). Esto genera que mucha información aparezca “disuelta” en distintos archivos. Y, en varios casos, como por ejemplo en el Archivo Histórico Provincial del Chaco –donde hay documentación muy valiosa–, todo lo referente a cuestiones indígenas se encuentra en cajas con el título “aborígenes” y que reúne información de todo tipo y época. También aparecen huecos en largos períodos.

En este sentido, la interacción entre las diversas fuentes permite reconstruir la particularidad de los discursos hegemónicos desplegados, sus silencios y omisiones, y analizar cómo instauran verda-

des en el sentido común que operan sobre las relaciones sociales en la actualidad y que siguen subordinando a la población indígena y legitimando las propias narrativas históricas producidas.

En el caso de la masacre de Napalpí, por ejemplo, se construyó desde un principio como un tipo de relato que tuvo por objeto encapsular la masacre en un momento determinado, en unos pocos días. El relato consistió en describir un evento extraordinario que fue “resuelto” por medio de la fuerza policial del Estado. Fue entonces un hecho “imprevisto” en la vida de los grupos indígenas en la reducción, ya que luego todo “volvió a la normalidad”. No hubo proceso. Ni hacia atrás en el tiempo ni hacia adelante.

La masacre aparece como un “enfrentamiento” entre grupos indígenas que atentaron contra el exitoso funcionamiento de las reducciones. Esta operatoria no es original ni tampoco obsoleta: en conflictos bien disímiles de la historia argentina es llamativo que se utilice la misma idea de “muertos en enfrentamiento” para soslayar la acción criminal de la agencia estatal. Porque enfrentarse supone estar cara a cara, en igualdad de condiciones, con un objetivo compartido. Y la impresión de esa marca de “enfrentamientos” en momentos históricos muy distanciados en el tiempo y con actores absolutamente distintos da cuenta de un artilugio sistemático de las agencias represivas del Estado para “producir silencios”.²⁶

Otra de las formas de “producir silencios”, según Trouillot, tiene que ver con la creación del hecho a través de la creación y elección de las fuentes. En la matanza de Napalpí, la misma agencia represiva estatal es la que construye el relato del hecho. Todos los primeros relatos de la masacre se anclan desde las narrativas producidas por las diversas fuentes del Estado. No hay mención alguna a la

²⁶ L. Mignoli (coord.), *Prensa en Conflicto. De la Guerra contra el Paraguay a la Masacre de Puente Pueyrredón*, Buenos Aires: Ediciones del CCC, Centro Cultural de la Cooperación, 2013.

voz de quienes fueron reprimidos. Es impensable encontrar registros donde indígenas cuenten por qué reclaman y qué les pasa. Y esto está lejos de tener que ver con una cuestión de diferencias lingüísticas: el sujeto indígena es impensable como fuente. Su “grado de humanidad” no es tal como para ser fuente de consulta de los hechos de los cuales es protagonista. Por lo tanto, las fuentes de los relatos de la masacre fueron los propios autores de la represión, con lo cual el silencio se inscribe desde la generación misma del hecho.²⁷

En ese sentido, Trouillot²⁸ plantea la existencia de dos historicidades: por un lado, lo que sucedió y, por el otro, lo que se dice que sucedió. Un caso concreto de la construcción de un discurso sobre los hechos son las Memorias del Ministerio del Interior que desde 1911 hasta 1940 (último año en que se imprimieron) reseñaron todos los años el funcionamiento del sistema de reducciones para indígenas y fueron siempre ponderadas como la demostración del proyecto de “civilización del indio”.

En las del año 1924, por ejemplo, se reseña de este modo la masacre:

—
 dicha reducción sufrió grave retroceso [...] indígenas traídos de distintos puntos del territorio por agitadores de profesión cometieron desmanes de todo género [...] produciendo una total desmoralización con grave detrimento para la disciplina, el orden y la autoridad de la Reducción.²⁹

—
 Tanto estos discursos estatales como el propio expediente judicial sobre la masacre ya reseñado tienen como objetivo, siguiendo a Trouillot, la producción del olvido. Porque relatar una versión –es decir, oficializar un tipo de evento– es

ocultar otra. La voz de ese archivo, la construcción de poder a través de esas narrativas, es a la vez el silencio de otras.

En este caso el silencio se introduce en el proceso de producción histórica en el momento de creación del hecho, cuando se hacen las fuentes, y en el momento de la narración, al construirse las narrativas sobre lo acontecido. Y esto finalmente tendrá su relación con la producción simbólica e historiográfica posterior.

La justicia niega y demoniza

En noviembre de 2004 se inició una demanda civil por la Masacre de Napalpí como crimen de lesa humanidad. La Procuración del Tesoro de la Nación³⁰ fue la institución del Estado que respondió con un contundente “rechazo de la demanda en todas sus partes”.

En su contestación, se contradujo a sí misma y osciló entre la negación y la justificación: minimizó el número de víctimas, sostuvo la teoría de un “enfrentamiento” que habilitó la represión militar y desconoció a la comunidad qom como etnia.

Para poder confirmar la “negación de los hechos alegados” hizo hincapié en la cantidad de muertos, argumentando que no puede aseverarse que “hayan sido más de 50”. Esta definición numérica como argumento negacionista es la que también se utilizó hasta el hartazgo –y resurgió con fuerza en Argentina en los últimos tiempos– para discutir la veracidad de los 30.000 desaparecidos en la última dictadura militar y, a partir de eso, deslegitimar la caracterización de genocidio.

Definir un genocidio a partir del número de víctimas deja de lado su carácter procesual y también desconoce uno de los objetivos centrales de todo

²⁷ M. Trouillot, *Silencing de Past. Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press. 1995.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Memoria del Ministerio del Interior 1924-1925.

³⁰ Expediente 163/4 del Registro de la Procuración del Tesoro de la Nación, (2004).

proceso genocida: atravesar mediante el terror a la población –indígena, en este caso– y disciplinarla. Es decir, de esa forma se omite que la pertinencia y operatividad del concepto va más allá de las cantidades de víctimas y se sostiene en la intencionalidad del Estado para destruir total o parcialmente un grupo social determinado.³¹

El carácter negacionista de la respuesta de la Procuración del Tesoro hace que se contradiga constantemente a lo largo de todas sus páginas: por un lado, niega el carácter étnico de las víctimas y taxativamente dice que se “rechaza la calificación de la comunidad toba como etnia”. Pero en otros pasajes utiliza los diarios de la época para caracterizar la “peligrosidad” de esos indígenas, a quienes párrafos antes negó como colectivo étnico.

La forma de desvincular la masacre como un evento pasible de ser juzgado como crimen de lesa humanidad puede pensarse a partir de la enorme dificultad que encuentra el Estado para arbitrar sobre cuestiones relativas a pueblos originarios. Como afirman Lenton y Ramos,³² cuando el Estado debe adoptar una posición frente al genocidio indígena, generalmente toma dos caminos: o estrecha las connotaciones del proceso genocida limitándolo al carácter violento de la conquista militar, sosteniendo una posición tutelar, o desconoce a sus interlocutores, retrocediendo así en los avances de la propia agencia estatal.

Además, como marcan Lenton y Ramos, resulta cínico y muy poco serio que en la contestación de la demanda se apele nada más y nada menos que al diccio-

nario de la Real Academia Española para negar a los qom como etnia.

Cabe señalar que desde diez años antes, con la reforma constitucional, se reconoció la preexistencia de los pueblos originarios, junto con la adopción de leyes internacionales referidas al libre reconocimiento étnico. Además, el propio Estado, a través de programas de desarrollo, en materiales educativos, etc. reconoce a los qom como etnia.

De todas maneras, y como un modo de deslegitimar el reclamo llevado adelante por la Asociación Civil Comunitaria La Matanza, compuesta por personas qom, la Procuración responde que entre los “más de cincuenta afectados, entre muertos y heridos, no son solo correspondientes a la etnia toba sino también a los mocovíes que vivían en la reducción”.

Cabe la aclaración de que los moqoit eran la otra etnia, junto a los vilela, que se encontraban sometidas en la Reducción de Napalpí y que en todos los testimonios y registros de la época fueron mencionados como víctimas. Como afirmamos en este artículo y otros,³³ las características étnicas –como grupo social indígena y en tanto considerado un otro negativo³⁴ y un extranjero fronteras adentro– fueron las que definieron la diversas masacres, trasladados forzados y formas de sometimiento de las comunidades indígenas en nuestro país. La inclusión de los moqoit como víctimas junto con los qom reafirma la idea de proceso genocida como una manera de imponer terror sobre el total de la población originaria en nuestro país.

En otro pasaje de la contestación de la demanda, la Procuración dice:

³¹ D. Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007; W. Delrío, D. Lenton, M. Musante, M. Nagy, A. Papazian y P. Pérez, “Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina”, presentado en III Seminario Internacional Políticas de la Memoria “Recordando a Walter Benjamín”. Buenos Aires, 2010.

³² D. Lenton y A. Ramos, “Semeando nos campos da lei”, Ponencia para congreso RAM, Buenos Aires, 2009.

³³ M. Musante, A. Papazian y P. Pérez, “Campos de concentración indígena y espacios de excepcionalidad en la matriz estado-nación-territorio argentino” en *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar*, San Carlos de Bariloche: Editorial IIDyPCa-Conicet. 2014.

³⁴ D. Feierstein, 2007, ob. cit.

tampoco existiría un delito de ejecución continuada, como pretende la accionante, iniciado a partir del 19/07/1924 y cuyo objetivo era el exterminio de la comunidad toba [...] Dicha política de exterminio, para ser considerada tal, debió encontrar sustento en un programa expresamente dirigido a la eliminación de ese grupo indígena, extremo que no se acreditó mediante documentación oficial, no bastando la opinión periodística o vertida en libros, las que no dejan de ser expresiones subjetivas.³⁵

Es decir, parecería que, para justificar un crimen de lesa humanidad, se debería encontrar una especie de guion oficial y único para el accionar represivo a llevar a cabo. Es llamativo cómo en este pasaje se desacredita a las fuentes periodísticas y bibliográficas como expresiones “subjetivas”, mientras que, en otros fragmentos de la contestación, estas mismas son utilizadas como fuentes fidedignas para acreditar el “salvajismo” de la población indígena sublevada y para robustecer la teoría del “enfrentamiento” como justificación para la masacre. Por ejemplo, cuando dice “publicaciones de diarios de la época que dan cuenta de actos de violencia y que los indios estaban armados”.

Verdad y genocidio

La masacre de Napalpí, como se sostiene en este artículo y otros que hemos realizado,³⁶ no solo debe plantearse en su caso específico como un crimen de lesa humanidad, sino que se enmarca y es consecuencia de un proceso genocida

iniciado en las campañas militares y que aún no tiene un punto final.

Con la demanda por el juicio civil sin avances, desde 2014 el fiscal federal ad hoc en Causas de Lesa Humanidad Diego Vigay está llevando adelante una investigación, junto con la Fiscalía Federal de Resistencia, con la pretensión de abrir un Juicio por la Verdad mediante la aplicación de las normas de imprescriptibilidad de los crímenes de lesa humanidad, que fueron desconocidas en la respuesta de la Procuración del Tesoro de la Nación. Ya son cuatro años de investigación de oficio que terminarán en manos de la jueza Zunilda Niremperger, quien definirá si se lleva adelante un juicio por la verdad, una posibilidad inédita en el juzgamiento de un crimen por genocidio sobre los pueblos originarios en el país.

Esta instancia puede adquirir una profunda relevancia hacia el futuro con relación al carácter simbólico que implicaría el juzgamiento de la responsabilidad del Estado argentino en el marco de una masacre ejercida sobre un grupo social étnico y que pondría en igualdad de condiciones con otros procesos genocidas que sí fueron juzgados en nuestro país.

El fallecimiento de los autores materiales de la masacre (lo que invalidó también la causa penal por la masacre de Rincón Bomba³⁷) no omite la responsabilidad del Estado en tanto perpetrador. Para Vigay, eso no debe “imposibilitar llevar adelante un juicio convencional por crimen de lesa humanidad como los que se están llevando adelante en relación a los crímenes cometidos durante la última dictadura militar”.³⁸

El proceso mediante el cual se está llevando adelante la elaboración del juicio

³⁵ Expediente citado, 2004.

³⁶ Delrío *et al.*, 2010, ob. cit.; Mapelman y Musante, 2010, ob. cit.

³⁷ Para más información sobre la Masacre de Rincón Bomba, véase V. Mapelman, *Octubre Pilagá*, Documental, Buenos Aires, 2010; V. Mapelman, *Octubre Pilagá. Memorias y archivos de la masacre de La Bomba*, Buenos Aires: Tren en Movimiento, 2015; Mignoli, “Gendarmería, muerte y silencio: A 70 años de la Masacre de Rincón Bomba”, disponible en <http://www.marcha.org.ar/gendarmeria-muerte-y-silencio-70-anos-de-la-masacre-de-rincon-bomba/>, 2017.

³⁸ “Napalpí y la gran deuda del Estado argentino con los pueblos originarios”, disponible en <http://diarioprimeralinealinea.com.ar/napalpi-y-la-gran-deuda-del-estado-argentino-con-los-pueblos-origarios/>.

por la verdad replica los realizados con relación a la última dictadura a través de la reunión de pruebas, testimonios de sobrevivientes de la masacre y diversos trabajos de investigación para demostrar que la matanza de Napalpí no fue un fenómeno aislado, sino un evento más en el marco de un proceso de sometimiento de la población originaria con el objetivo de destruir las relaciones sociales.

Si se desarrolla efectivamente en nuestro país el primer juicio por la verdad por una masacre indígena, eso lejos está de ser un fin en sí mismo, una promulgación sobre hechos que ocurrieron en otro país, como el genocidio armenio,³⁹ donde el Estado argentino no estaba imputado como responsable. Napalpí (al igual que La Bomba) tendría la potencialidad histórica de aportar pruebas en el marco de un proceso genocida más profundo que exceda la reparación simbólica de un evento concreto y que avance, finalmente, en las responsabilidades efectivas del Estado, en reconocimiento hacia las comunidades víctimas y como una forma de ruptura con la lógica negacionista asumida por la agencia estatal hasta el presente.

Tercera parte

Espacios condicionados por un genocidio

En otros trabajos,⁴⁰ hemos definido el sistema de reducciones como espacios concentracionarios de personas claramente diferentes de los espacios de exterminio en el sentido de los campos del nazismo, pero sí sosteniendo, en el sentido de Agamben,⁴¹ que las personas que ingresaban al campo ya habían sido privadas anteriormente de sus derechos de ciuda-

danía. El indígena que formaba parte de Napalpí, Muñiz o Bartolomé de las Casas, era un sujeto que estaba siendo acorralado, perseguido y asesinado por las campañas militares en la región e ingresaba allí en una situación de indefensión y subalternidad ante quienes ostentaban el ejercicio del poder, ya fuera el administrador de la reducción, los agentes del Ministerio del Interior, el personal de los territorios nacionales, las fuerzas militares o los agentes económicos privados.

Los grupos de personas que formaron parte de esos espacios son los mismos sujetos vencidos en las campañas militares. Y, en muchos casos, quienes ejercieron el control de mando sobre las reducciones fueron personal militar. El poder se ha ejercido siempre como una posibilidad constante y latente de represión y muerte sobre los sujetos reducidos. Por eso no es casual que las reducciones sean protagonistas de tres de las más grandes masacres llevadas a cabo en nuestro país en el siglo XX: la Masacre de Napalpí (1924, Chaco), la Masacre de El Zapallar (1933, Chaco) y la Masacre de Rincón Bomba (1947, Formosa). La primera sucedió en la propia reducción, mientras que en los otros dos casos los grupos indígenas reprimidos fueron llevados a reducciones: a Napalpí, tras El Zapallar; y a Bartolomé de las Casas y Muñiz, tras La Bomba.

Pero no es la ocurrencia de estas masacres lo que permite definir a las reducciones como campo concentracionario de indígenas. No es la tipología de los crímenes cometidos, sino el hecho de que las reglas del derecho son suspendidas y que lo que allí se instala es un sistema excepcional reglado solo por el sentido ético de quien controla y actúa como soberano. Y es allí, en el campo, donde el estado de excepción se convierte en regla.⁴²

³⁹ Ver artículo de Papazian en este mismo Dossier.

⁴⁰ Musante, 2018, ob. cit.; Musante, Pérez y Papazian, 2014, ob. cit.

⁴¹ Giorgio Agamben, "¿Qué es un campo?" en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Editorial Pre-Textos, 2001.

⁴² Agamben, 2001, ob. cit.

Y siguiendo a Moses,⁴³ las reducciones deben ser comprendidas como una institución que funciona dentro de un proceso social genocida más amplio, que produce no solo que la acción represiva sobre los sujetos subalternos sea posible, sino que, además, sea necesaria.

En un sentido similar, Agamben planteó los campos de concentración como la imposibilidad que demuestra el sistema de no transformarse en una máquina letal. El campo forma parte de esa matriz escondida que es consustancial al sistema político capitalista.

El planteamiento de estructura represiva y genocida que propone Moses⁴⁴ permite evitar la imagen del loco, del asesino extralimitado. Esta idea también es seguida por Delrio *et al.*⁴⁵ y Lenton y Ramos,⁴⁶ quienes ponen en discusión el riesgo de condensar en eventos extraordinarios, en figuras como Roca o el caso de la masacre de Napalpí lo que fue el complejo proceso de conquista de los territorios indígenas y el control sobre las comunidades, ya que muchas veces se termina clausurando toda la discusión pública en esas potentes imágenes y se omite pensar dichos casos como parte de un proceso social genocida más amplio.

Las reducciones –como dijimos– se dieron en un marco social de expansión capitalista y crecimiento demográfico en el que operaban agentes económicos que requerían de la mano de obra barata indígena y de un Estado que también necesitaba de esa fuerza de trabajo. Los colonos blancos necesitaban de la mano de

obra indígena pero visualizaban a esos sujetos como peligrosos y requerían del constante control policial sobre los cuerpos (esto se repite a través de solicitadas, denuncias o cartas a los organismos de control). También siguiendo a Moses,⁴⁷ la estructura genocida radica en que es en la propia conciencia de los colonos donde se crean los “temores de seguridad”. Y es en esos temores de seguridad donde se expresan las consecuencias genocidas de la conquista.

La estrategia “pacífica” de las reducciones necesitó su contraparte “violenta” a través del accionar militar en la región, que no solamente las permitió sino que debió mantenerse en contemporaneidad durante casi 30 años, debido a que los indígenas continuaron resistiendo la expansión estatal de diversas formas. Esta coexistencia de las reducciones y el ejército implicó una clasificación entre indígenas que eran considerados “pacificados” –a los cuales se les entregaban salvoconductos para transitar⁴⁸– y aquellos que eran denominados aún en “estado salvaje” –esta definición se repitió hasta bien entrado el siglo XX en las memorias del Ministerio del Interior y los partes oficiales–.

Los indígenas reducidos usaban sus pasaportes para evitar conflictos con las tropas de ocupación o la policía; sobre todo cuando debían ir de un lugar a otro, saliendo de la reducción.⁴⁹

Grossberg⁵⁰ se pregunta qué pasa hoy en esa realidad vivida en lo cotidiano. ¿Qué le pasa a ese sujeto sobreviviente

⁴³ D. Moses, “Moving the Genocide Debate. Beyond the History Wars” en *Australian Journal of Politics and History*, Vol. 54, N° 2, 2008, 248-270.

⁴⁴ D. Moses, 2008, ob. cit.

⁴⁵ Delrio *et al.*, 2010, ob. cit.

⁴⁶ D. Lenton y A. Ramos, 2009, ob. cit.

⁴⁷ Moses, 2008, ob. cit.

⁴⁸ P. Wright, “Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el chaco argentino” en *Horizontes argentinos*, 2003.

⁴⁹ E. Cordeu y A. Siffredi, 1971, ob. cit.

⁵⁰ L. Grossberg, “Power and Daily Life” en *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*, New York: Routledge, 1992.

de la masacre? ¿Qué le pasa a ese sujeto que vive en los terrenos de lo que fue la reducción? ¿Qué pasa con ese recuerdo de las rondas de vigilancia, con los brazaletes⁵¹ marcando el cuerpo?

Aquí es donde las maquinarias territorializadoras operan sobre las personas. Hay espacios y libertades permitidas, hay circulaciones y lugares establecidos. Crean un espacio social determinado, hegemónicamente construido, pero en el cual quienes habitan los lugares son sujetos que pueden construir una acción diferente o una morada de apego. El lugar de la masacre aparece como un lugar invisibilizado para algunas personas y de resistencia para otros. Como veremos en el siguiente apartado, la construcción del territorio de la Colonia Aborigen Chaco, ex Napalpí, en tanto lugar habitado, tiene una profunda relación con las narrativas sobre la masacre y sobre la antigua reducción.

El paisaje disciplina. Terror, memoria y resistencia

El territorio de las reducciones –como lugar geográfico al que fueron trasladadas familias indígenas desde diversas zonas de la región– fue definido por la institución estatal en medio de las campañas militares y así se demarcaron esos espacios concentracionarios. En la actualidad, en Colonia Aborigen Chaco, el modo de definir geográficamente los límites de muchos de los lugares tiene que ver con esa marcación: “hasta acá llegaba la reducción”.

El territorio se transformó en un espacio donde confluyen trayectorias y se negoció, a posteriori, una historia en común.⁵² Marcada esta por diferentes mo-

mentos: a veces momentos de hechos represivos, otros momentos de trabajos forzados y otros de mayor laxitud. Todos los símbolos, recordatorios y monumentos de la actual Colonia refieren a la institución denominada “reducción”. La escuela más antigua tiene el nombre de uno de sus fundadores, Lynch Arribalzaga; la calle principal, el nombre de Galván Brusque, el primer administrador; en la plaza central, la mención ya hecha a la fundación y un mural sobre la masacre. La sede del Idach (Instituto del Aborigen Chaqueño) es el propio edificio de la vieja administración.

Napalpí emerge como un espacio en común. Un espacio en común que es arena de conflictos, acuerdos y desacuerdos donde cada sujeto, con sus trayectorias a cuestas, negocia en ese espacio común en el ahora.

Las fosas comunes donde se enterraron centenares de cuerpos masacrados aquella semana de julio de 1924 sigue siendo un espacio omnipresente en la memoria y los relatos de todas las personas que viven en la colonia. Las fosas siguen ahí, física y simbólicamente.

Recorriendo esa zona, Ramón Verdán, que vive en el terreno donde se encuentran las fosas comunes, dejaba testimonio de la relación con la masacre:

—
dice mamá que una vez estaba haciendo agujeros para tapar mandioca y ahí había huesos. Y ahí atrás estaba la cancha donde bailaban. Nosotros de ignorantes encontramos fusiles. Fusiles algunos con carga y no guardamos. Cuando aramos los encontramos.⁵³
—

No se trata de superficies inmaculadas, inertes. Superficies entendidas como láminas sobre las cuales vivimos. Esas superfi-

⁵¹ Estos brazaletes eran entregados a los indígenas considerados “amigos” dentro de la reducción con posterioridad a la ocurrencia de la masacre. Archivo Museo Instituto Iberoamericano de Berlín, Alemania, año 1924. Fondo Lehmann-Nitsche. Carpeta de Fotografías.

⁵² D. Massey, *For Space*, London: Sage Publications, 2005.

⁵³ Entrevista realizada por los autores a Ramón Verdán, qom, Lote 39, Colonia Aborigen, 2012.

cies, esos paisajes y las subjetividades de sus habitantes son producto de la condensación de relaciones dentro de un campo.

Mientras recorríamos la zona, Mario Paz, un joven qom, contaba:

Esta parte se conoce como zona de La Matanza. Desde la zona de cuatro bocas dispararon para acá. La gendarmería vino de la ruta para acá. Todos dispararon para acá, dispararon, dispararon hasta que los arrinconaron acá. Esa es la segunda fosa. Se desmorona sola. Está todo desmoronado.⁵⁴

Luego de décadas de silencio, la Masacre de Napalpí ha sido tomada –con diferentes posturas, posicionamientos y profundidad– como tema de estudio válido. En algunas de las narrativas históricas, se mencionan las reducciones solo como un dato contextual del evento represivo y no como un sistema estructurado para controlar, reducir y “producir represión” inserto en un proceso social genocida más amplio.⁵⁵ Los procesos de memoria son procesos que incluyen el terror, pero son también acciones de resistencia.

El recuerdo de la masacre funciona como un manto de terror sobre cada uno de los que viven en la Colonia Aborigen. Es habitual que muchos refieran cómo los abuelos y las abuelas cortaron la transmisión de la lengua originaria como un modo de proteger a los más jóvenes, porque hablar en lengua se transformaba en algo peligroso.

Juan Chico y Mario Fernández,⁵⁶ historiadores qom, publicaron en 2008 el primer texto indígena sobre la masacre. Está escrito en castellano y en qomlactac. En la introducción, explican que en marzo de

1999 visitaron por primera vez las fosas donde están enterrados los muertos. A partir de allí sintieron la necesidad de escribir el libro. Cuentan también los consejos de los ancianos: “ustedes son muy jóvenes y tienen que tener mucho cuidado porque no saben en lo que se están involucrando y puede ser peligroso”.⁵⁷

Mencionan también que la mayoría no quería contar a las nuevas generaciones lo sucedido, por lo que muchos no sabían qué era lo que había ocurrido. Aunque en realidad sí se sabía. No se hablaba pero se sabía.

Carsten⁵⁸ (2007) habla de eventos críticos en el sentido de eventos que interrumpen y dispersan vínculos pero que a la vez estructuran la memoria. No hay Colonia Aborigen sin masacre de Napalpí. La Colonia es un amplio espacio de veinte mil hectáreas dentro del cual la matanza funciona como articuladora de un tratado en común entre todos los que viven allí. Del mismo modo que en otros lugares de la provincia, lo es el traslado a los ingenios o los acuerdos incumplidos con las tropas militares. Son relatos en común que se repiten en grupos sociales distantes geográficamente en el presente.

En este sentido, Carsten se plantea cómo las conexiones de la memoria pueden atravesar diferentes espacios geográficos. La masacre y la institución estatal de la Reducción se transforman en un fantasma que adquiere influencia en el presente, incluso hasta un sentido reivindicativo y territorial. Ese lugar al que fueron trasladados forzosamente muchos grupos indígenas ahora adquiere una lógica fundacional, por ejemplo, con un monumento en la entrada que recuerda los cien años de la creación de la reducción.

⁵⁴ Entrevista realizada por los autores a Mario Paz, qom, Lote 39, Colonia Aborigen, 2012.

⁵⁵ Vease Delrio *et al.*, 2010, ob. cit.

⁵⁶ J. Chico y M. Fernández, 2008, ob.cit.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ J. Carsten, “Introduction: Ghosts of Memory” en Jane Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*, Australia: Blackwell. 2007, pp. 1-35.

Los muertos también funcionan como un anclaje con el espacio. Las fosas comunes son los familiares. Las fosas marcan la pertenencia a Napalpí y, por lo tanto, a la actual Colonia Aborígen.

Cuando murió Melitona Enrique —a los 107 años—, sus hijos decidieron trasladar el cuerpo justamente al paraje Aguarrá, donde sobrevivió a la masacre siendo una niña. Ese mismo año, se había publicado el libro de dos historiadores qom que rescatan su testimonio. “Los cuervos no volaron una semana porque estaban comiendo de los cuerpos”, había dicho Melitona. Frases que en la actualidad siguen sobrevolando la Colonia y que, de alguna manera, continúan horadando el silenciamiento producto del terror y del miedo.

Diversos actos públicos se vienen realizando en el lugar, anclando con la masacre como lugar de la memoria. Por ejemplo, una escuela secundaria de la Colonia —EESN 127, de Lote 40— realizó un trabajo de memoria oral en un aniversario de la masacre construyendo un monolito en homenaje a las víctimas. Docente y alumnos reconstituyeron el lugar como lugar social. El lugar se llama a veces “el campito de las fosas”; otras, “la zona de La Matanza”. Lugares sociales que se reconfiguran constantemente en términos de una producción histórica en movimiento.

Del mismo modo, se han venido realizando actos conmemorativos en los aniversarios de la masacre y actividades conjuntas con investigadores que trabajan la temática en la propia colonia y en la

provincia, así como también en la Ciudad de Buenos Aires.⁵⁹

Massey⁶⁰ analiza distintos momentos en la relación entre memoria y espacio, y afirma que los lugares son también esos eventos: en el caso de una masacre, de un evento trágico, las trayectorias se encuentran y desde allí comienza un cierto “ser juntos”. El espacio ya no es solo un lugar donde ubicarse en el mapa sino algo común en términos de memorias, de cierto acuerdo constitutivo.

Algunas palabras finales

El genocidio deja marcas, en los cuerpos, en las memorias, en los territorios. Como vinimos desarrollando en este artículo, Colonia Aborígen Chaco tiene una particularidad: fue un espacio concentracionario de personas donde el Estado nacional desplegó una cruenta matanza y ese mismo lugar se reconvirtió en pueblo. Hoy se siguen reproduciendo las consecuencias del genocidio que como práctica social no encontró su “punto final” y que sigue operando sobre los sujetos indígenas.

Siguiendo a Rosenberg⁶¹ en su análisis del genocidio como un proceso y no un acontecimiento, podemos afirmar que, si bien existe un cierto acuerdo en relación al genocidio constituyente en el momento de la conformación de los estados nacionales modernos, en el caso del proceso de sometimiento de los pueblos originarios en Argentina encontramos hechos

⁵⁹ Se puede mencionar una muestra fotográfica itinerante que realizaron en conjunto el Instituto de Investigaciones Geohistóricas (loghi) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad Nacional del Nordeste; la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual (DCEA) de Chaco y la Fundación Napalpí. Y dos seminarios sobre genocidio indígena en el Gran Chaco realizados en julio de 2017 y agosto de 2018 en Resistencia, organizados por la Fundación Napalpí y el Ighi. Asimismo, la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina viene desarrollando diversas acciones públicas, académicas y de divulgación sobre la temática a lo largo de más de diez años. En 2007, por ejemplo, llevó adelante el foro “Rincón Bomba y Napalpí: debates sobre los límites de la justicia”, en la Universidad de Buenos Aires, a partir del cual realizó una publicación audiovisual en formato CD/DVD en 2008. Y, en 2017, realizó, junto a la Cátedra de Derechos Humanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el foro debate “Genocidio de los Pueblos Originarios. La Masacre de Napalpí, su juzgamiento como crimen de lesa humanidad”, entre otras actividades.

⁶⁰ Massey, 2005, ob. cit.

⁶¹ S. Rosenberg, “El genocidio es un proceso, no un acontecimiento” en *Revistas de Estudios sobre Genocidio*, Año 8,

que nos llevan a tener que analizar este concepto más allá de un límite temporal.

La ocurrencia de diversas masacres masivas de indígenas –con posterioridad a la conformación del Estado nación y con un modo de producción capitalista consolidado– como las tres mencionadas en este artículo (Napalpí, Zapallar y La Bomba), a las que se agregan las de Fortín Yunka (1919), Pampa del Indio (1931 y 1935), Mora Marcada (1933), por mencionar las ocurridas en la región chaqueñas, y los diversos eventos represivos sufridos por los pueblos originarios en el presente⁶² dan cuenta de un proceso social genocida que incluye todas esas acciones y que, al mismo tiempo, se realiza a través de ellas.

Con relación al proceso genocida, también pensamos, junto a Delrio y Lenton,⁶³ que, más allá de hablar de genocidio, reparación, restitución, etc., el núcleo del problema es “quiénes” definen el “qué” y el “para qué”. Dado que, en tanto las comunidades indígenas no formen parte de ese proceso, el “para qué” seguirá formando parte de un sistema de dominación y desigualdad étnica. Y que, como mencionan los autores, en lo que hace a las limitaciones que puede tener el reconocimiento de un proceso genocida, es el propio Estado –que perpetró un genocidio– el habilitado, en términos de legiti-

dad, para determinar qué es un genocidio y qué no. Es juez y parte. Y esto tiene consecuencias fundamentales en cuanto al proceso político de disputa por la verdad y reparación histórica.⁶⁴

Una de las maneras en las que el Estado consigue reproducir estas prácticas sociales genocidas es a través de discursos cuyos visos de autoridad están por encima de otros. El desconocimiento de muchos de los modos que adquirió el disciplinamiento de los pueblos originarios también tiene relación con la forma en que son ocultados los relatos y testimonios orales como un registro de segunda categoría,⁶⁵ de la misma manera que ciertos documentos oficiales son esgrimidos y repetidos como fuente de verdad por encima de otros.

La memoria oral es una línea de comprensión que permite rastrear archivos disueltos entre distintos reservorios oficiales⁶⁶ que pueden permitir revisar lo que está oculto tras los pliegues de la historia hegemónica. Como afirma Pérez,⁶⁷ la fragmentación del aparato burocrático del Estado va diluyendo la responsabilidad de los ejecutores que, a su vez –producto del propio “sistema de Estado”–, va dejando registros, aunque “estallados”.

La propia historia de la reducción y su sistema de disciplinamiento y control social emergen de los testimonios y docu-

Vol.11, Eduntref, 2016.

⁶² Ver texto de Mariano Nagy en este mismo dossier.

⁶³ W. Delrio y D. Lenton, “¿Qué, para quiénes y según quiénes?: Reparaciones, restituciones y negaciones del genocidio en la política indígena del estado argentino”. Ponencia en Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, Brasil. 2009.

⁶⁴ En el caso del Chaco, por ejemplo, en 2008 se llevó a cabo un reconocimiento oficial de la masacre de Napalpí en el propio lugar y luego esta fue incluida en materiales de estudio y divulgación. Si bien consideramos importantes este tipo de situaciones, como el pedido de disculpas hacia Melitona Enrique o Pedro Valquinta (centenarios sobrevivientes de la masacre, fallecidos en 2008 y 2015, respectivamente), la limitación que encontramos es que enfocan la discusión exclusivamente en el momento de la matanza de Napalpí, como si fuera un hecho que se salió del cauce normal del funcionamiento estatal, en lugar de permitir analizar el caso como parte de un proceso social genocida que recurrentemente promueve acciones represivas.

⁶⁵ W. Delrio, D. Lenton, M. Musante, M. Nagy, A. Papazian y G. Raschcovsky, “Reflexiones sobre la dinámica genocida en la relación del Estado argentino con los pueblos originarios”. Ponencia en el Segundo Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas, Universidad Nacional de Tres de Febrero. 2007.

⁶⁶ M. Musante, A. Papazian y P. Pérez, 2014, ob. cit.

⁶⁷ P. Pérez, *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central, 1878-1941*, Buenos Aires: Ed. Prometeo Libros, 2016.

mentos como una memoria social que se va construyendo a través de la articulación de historias.

Y en esa articulación, también nos interpelamos en nuestro rol de investigadores sociales, porque cada documento llevado, cada planilla, cada conversación, cada reunión colectiva moviliza y pone en movimiento al Napalpí de cada uno y, por lo tanto, dan legitimidad a algunas memorias por sobre otras. Y esas legitimidades se transforman en discusiones políticas sobre el espacio público y los territorios. Ir, llegar, mostrar e irse no puede ser ingenuo ni solo una acción en una investigación: es un proceso social que involucra a muchos.

Compartir los documentos encontrados en los archivos, mostrarlos, dejarlos e ir por más implica alumbrar colectivamente en los lugares donde se produce un silencio, ya sea en los reservorios estatales

o privados como en las narrativas orales. Historizar los archivos, ponerlos en tensión con las historias orales es una forma de resolver estas madejas de hilos, porque de lo que se trata es de comprender que existen epistemologías hegemónicas, que las metodologías definen formas y procesos de acceso al conocimiento, a la historia, a la memoria y, por lo tanto, es su misma estructura la que hay que desafiar.

Repensar la Reducción y Masacre de Napalpí a la luz de los estudios sobre memoria y sobre genocidio nos permite volver a andar caminos recorridos, visitar testimonios y componer nuevas reflexiones, en un proceso continuo y nunca finalizado. Se trata, nada más y nada menos que de intervenir en procesos de “memoria, verdad y justicia” —como exigen los organismos de derechos humanos de los 70— para los pueblos originarios. —

De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena

Diana Isabel Lenton

Resumen

El genocidio cometido por el Estado argentino contra los pueblos originarios, si bien cuenta con fechas y períodos clave en los cuales son fácilmente reconocibles sus señales, no ha finalizado. A lo largo del siglo, las políticas genocidas apenas han variado en forma e intensidad.

En todas las épocas, la agencia indígena se articuló con diferentes sectores sociales, creando alianzas y frentes disímiles, o replegándose estratégicamente. En este artículo no detallaré las características genocidas de la respuesta estatal a la política indígena, que son abordadas por varios colegas en este dossier. Me referiré, en cambio, a los cruces de la agencia originaria con diversas claves de activismo político, particularmente en la década de 1970, y las modalidades de la represión estatal, a través de la reconstrucción del caso de un grupo de militantes sociales mapuche. De este modo, me propongo analizar los silencios y ambigüedades que aún hoy persisten acerca de la movilización indígena de esos años en arenas políticas.

Palabras clave: genocidio, agencia, activismo, represión, identidades

Abstract

The genocide committed by the Argentine State against Indigenous Peoples, although it has key periods and dates, in which its signals are easily recognizable, has not ended. Throughout the century, genocidal policies have hardly changed in form and intensity.

At all periods, the indigenous agency has been articulated with different social sectors, creating dissimilar alliances and fronts, or strategically retreating. In this article I will not deal in detail with the genocidal characteristics of the State's responses to indigenous

* Una versión preliminar de este artículo se presentó en ocasión de las III Jornadas de la Red de Estudios sobre Represión, Fahce, Universidad Nacional de La Plata, 20-21/4/2017. La investigación que lo sustenta se realizó en el marco de la Carrera del Investigador Científico de Conicet y de la Programación Científica Ubacyt 2016-2018. Agradezco a Pablo Scatizza y Santiago Garaño por los comentarios y sugerencias recibidos.

politics, which are addressed by several colleagues in this dossier. Instead, I will refer to the crossings of native agency with various keys of political activism, particularly in the 1970s, and the modalities of State repression, through the reconstruction of the case of several Mapuche social militants. In this way, I aim to analyse silences and ambiguities still persisting today, about indigenous mobilization through political arenas.

Key Words: *genocide, agency, activism, repression, identities*

Introducción

Cuando trabajamos con las historias de vida de referentes históricos del movimiento indígena en Argentina, encontramos que muchas de ellas confirman la resistencia del sentido común a aceptar la posibilidad de unión de indigeneidad y agencia política, tendiendo a oscurecer una cuando se ilumina la otra.

Este trabajo se inscribe en un proyecto de investigación que busca dilucidar la relación entre el activismo en organizaciones de reivindicación de derechos de pueblos originarios y la militancia en otra clase de organizaciones políticas, específicamente en la década de 1970. Entre los interrogantes que nos planteamos se encuentra el relativo a las formas de la represión sufrida por los movimientos indígenas durante la última dictadura y el que refiere a si puede hablarse de alguna forma específica de represión, o de itinerarios particulares de las víctimas de la represión ilegal, cuando estas pertenecen a pueblos originarios. Otro problema derivado es el que se pregunta por las posibilidades y límites de la proyección de los conceptos de “militante” y “activista” a esta clase de víctimas y, más aun, de la proyección de la identificación indígena a personas de las que no contamos con testimonios en primera persona en ese sentido. Debemos distinguir en este punto entre la reconstrucción posterior de la historia de su persecución política, tal como se ha hecho en los casos en que se siguen

causas judiciales –en las que, coherentemente con la perspectiva hegemónica en un Estado que se asume deseticizado, se esquivo la asociación entre militancia e indígena–, y la pertenencia étnica tal como pudiera haber sido sostenida por las propias personas y grupos en cuestión.

Hemos discutido en otro lugar² las manifestaciones de la persecución política de la dictadura a las organizaciones de activismo indígena.³ Hoy nos preguntamos si la pertenencia reconocida de una persona a un pueblo originario, sumada a su participación “en política”, incidió en las posibilidades de ser perseguido.

Las listas de detenidos y desaparecidos que conocemos a partir de la investigación de los crímenes de la dictadura cívico-militar-ecclesiástica, realizadas por los organismos de Derechos Humanos o por agencias judiciales, no suelen consignar pertenencia étnica ni de otras clases (por ej., de orientación sexual) y, por lo tanto, no permiten discriminar la incidencia de movimientos de afirmación identitaria entre los grupos perseguidos por el terrorismo de Estado.

Dada la negativa recurrente en los discursos oficiales en Argentina a reconocer clivajes étnicos en una identidad nacional presuntamente homogénea –o, en todo caso, a relegar al pasado toda clase de diferenciación étnica en una nacionalidad que hoy es “descendiente de” diversos orígenes, pero tamizada por el “cri-sol de razas”⁴–, es lógicamente espera-

² Diana Lenton, “Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena”, *Identidades, Revista del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*, UNPSJB, Comodoro Rivadavia, 2015, pp.117-154.

³ Otros autores han profundizado en las políticas patrimoniales y de memoria de la dictadura en relación con los pueblos originarios. Ver C. Salamanca, “Espacios, tiempos, identidades: políticas de la última dictadura militar en el Chaco argentino”. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, Año 7, Vol. 10, CEG-Untref, Buenos Aires, 2015, pp.157-176; S. Tolosa, *Los Antiguos y el estado. Historia de la construcción material del patrimonio arqueológico, sur de los valles calchaquíes (1877-2008)*. Tesis para aspirar al Doctorado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2018.

⁴ Por cuestiones de espacio no es posible explayarnos aquí acerca de las características de la construcción de la ideología monoétnica estatal en nuestro país. Ver C. Briones, *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998; C. Briones, “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales” en Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Ed. Antropofagia, 2005, pp. 9-40.

ble que la identificación étnica no sea un eje de clasificación de las personas documentadas como víctimas de la última dictadura.

Si bien, por ejemplo, uno de los acápi-tes del primer capítulo del Informe de la Conadep⁵ es caratulado "Antisemitismo", esta especificación no se refiere a una marca étnica atribuida a las víctimas ni autoatribuida por ellas, sino a una tendencia reiterada en los victimarios, que podía implicar para las personas judías mayores posibilidades de constituirse en víctimas, y tal vez maltratos específicos en sus itinerarios por espacios privativos de derechos.⁶

No contamos con un señalamiento similar para el caso de víctimas de la represión ilegal pertenecientes a pueblos originarios.⁷ Estos interrogantes no están plasmados en el informe de la Conadep ni en los informes producidos años después por las sucesivas causas judiciales. Es posible que esto se deba a que, en los años en que se generaron aquellos documentos, no se estimó que la identidad originaria implicara diferencias de trato en los centros clandestinos de detención ni fuera causa explícita de diferentes itinerarios o destinos para las personas detenidas. Sin embargo, como se verá, el paso del tiempo y el protagonismo ganado por algunas organizaciones ligadas a las causas lleva a que esta atribución de identidad resurja en nuevos testimonios.

En este artículo intentaré demostrar la hipótesis, derivada de un trabajo anterior,⁸ de que la marginalización de lo

indígena en las representaciones de lo político repercute en el horizonte actual de comprensión de una parte de la historia de la militancia de los años setenta. Abordaré para ello los registros escritos y orales disponibles para algunos casos que han sido ventilados recientemente en tribunales neuquinos, respecto de los cuales la recuperación de las memorias de la represión durante la última dictadura cívico-militar-ecclesiástica a sujetos indígenas —específicamente mapuches— en tanto que militantes, con trayectorias y demandas específicas, se ha mostrado problemática.⁹ Sostendré que los escasos registros judiciales que documentan la condición originaria de algunas víctimas de esa represión la refieren como un accidente de la militancia política de las víctimas, ya que sigue siendo muy difícil articular, para el sentido común, ciertos modelos de lo político con ciertos modelos del sujeto indígena. La controversia que suscita la mera idea de un activismo indígena autónomo en el presente es muestra de la persistencia de esta dificultad.

Acerca del activismo indígena en los setenta

A fines de la década del sesenta comenzó a gestarse en la Argentina un movimiento indígena que germinó en múltiples organizaciones territoriales locales —rurales y urbanas— que procuraron a lo largo de la década siguiente confluir en federaciones nacionales e internacionales.

⁵ Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas (Conadep), *Nunca Más*, Informe, septiembre de 1984.

⁶ Esta hipótesis es discutida en E. Kahan, *Recuerdos que mienten un poco. Vida y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar*, Buenos Aires: Prometeo, 2014.

⁷ A diferencia del caso chileno, en el que se cuenta con un "listado incompleto", confeccionado recientemente en base a testimonios de sobrevivientes, de "ciento treinta y seis Mapuche asesinados y detenidos-desaparecidos por la última dictadura militar". Ver <http://www.mapuexpress.org/?p=4446>.

⁸ Diana Lenton. "Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos". *Revista TEFROS*, Vol. 12, N° 2, Río Cuarto, 2014, pp.190-211.

⁹ El análisis de fuentes de archivo se complementará con otros documentos privados referentes al activismo indígena, así como con el contenido de entrevistas a dirigentes ya mayores, entre ellos, a Eulogio Frites (recientemente fallecido); a Nilo Cayuqueo y Asunción Ontiveros Yulquila en Buenos Aires y a Juan Mario Raone, Nicasio Antinao y Eduardo Buamscha en Neuquén.

les. Estas organizaciones recogieron y capitalizaron las luchas de las generaciones pasadas, por lo general encarnadas en las figuras de los caciques y otras autoridades, que incansablemente insistían ante escritorios, cuarteles e iglesias por la devolución de sus tierras.¹⁰ Los nuevos colectivos intentaron multiplicar la fuerza del reclamo asumiendo nuevos formatos, compatibles con los del sindicalismo y el cooperativismo, y comenzaron a disputar al Estado y a la academia la autoridad de enunciación sobre la cuestión indígena. Intelectuales y profesionales indígenas, junto con algunas autoridades tradicionales, intentaron retomar las viejas demandas por la recuperación del territorio y la "reivindicación histórica" en una nueva clave discursiva que las combinaba con la retórica y la agenda de los nuevos movimientos populares, mientras se debatía sobre las posibilidades y los límites de la

militancia en movimientos y partidos no indígenas.¹¹

Este movimiento indígena local se conectaba estrechamente con lo que acontecía en el resto del continente, especialmente a partir de 1973 con el Manifiesto de Tiahuanaco, el desarrollo del katarismo y el crecimiento de la utopía indigenista relacionada con las reformas agrarias en algunos países.¹² Paralelamente, las agencias político-militares de la región comenzaron a enfocar en la diferencia cultural como elemento dinamizador de reformulaciones y potencialidades "subversivas".¹³ La feroz represión que sufrieron los nuevos movimientos convirtió a algunas de sus víctimas en emblemas que potenciaron lealtades y pertenencias. Es así como, en pocos años, las comunidades indígenas pasaron a estar en el centro de la atención política no solo por su carácter clave para el

¹⁰ Ver J. C. Radovich, "Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche", *Cuadernos de antropología* 4. Universidad Nacional de Luján, 1992; M. Carrasco y C. Briones, *La tierra que nos quitaron*. Documento en español N° 18, IGWIA y Lhaka-Honhat, Buenos Aires, 1996; C. Briones y W. Delrio, "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)" en Ana Teruel, Mónica Lacarriou y Omar Jerez (comps.), *Fronteras, Ciudades y Estados*, Córdoba; Alción Editora, 2002; I. De Jong, *Historia, Etnicidad y Memoria: el proceso de conformación de la identidad indígena en la tribu amiga de Los Toldos (provincia de Buenos Aires)*. Tesis Doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2003; W. Delrio, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005; D. Domínguez, *La lucha por la tierra en Argentina en los albores del Siglo XXI. La recreación del campesinado y de los pueblos originarios*. Tesis Doctoral en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2009; V. Pierini, "La Comunidad India de Quilmes en la década de 1970. Reflexiones iniciales sobre la historia de su organización política y comunitaria" en Lorena Rodríguez (comp.), *Resistencias, conflictos y negociaciones. El Valle Calchaquí desde el período prehispánico hasta la actualidad*, Buenos Aires: Prohistoria, 2011; E. Mases, "Estado, política y mundo indígena en la Patagonia norte. El rol de los delegados indígenas en los albores del peronismo". Ponencia presentada en IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia, Santa Rosa, La Pampa, 19 y 20 de mayo de 2011; Pilar Pérez, "La Asociación Nacional de Aborígenes: agencia indígena en la producción del espacio social durante las gobernaciones radicales (1916-1930)". V Jornadas de historia social de la Patagonia. Bariloche, 7 y 8 de noviembre de 2013; M. Nagy, *Estamos vivos. Historia de la Comunidad Indígena Cacique Pincén, provincia de Buenos Aires (Siglos XIX-XXI)*. Buenos Aires: Ed. Antropofagia, 2013; J. Sosa, *Amaycha, la identidad persistente: Desterritorialización y reterritorialización de una comunidad tricentenaria (XVIII a XXI)*. Tesis Doctoral en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, 2015; entre otros.

¹¹ Diana Lenton, *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, 2005. Reproducida en *Revista Corpus-Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, Vol. 4, N° 2, Julio-Diciembre de 2014. <https://corpusarchivos.revues.org/1290>.

¹² Ver S. Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Tinta Limón, 2010; F. Morin y B. Saladin d'Anglure, "Ethnicity as a Political Tool for Indigenous Peoples" en C. Govers y H. Vermeulen (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*, London: Macmillan Press Ltd., 1997; J. Bengoa, "Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina", *Anuario Indigenista*, Vol. XXXIII, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F., 1994; A. Chihuilaf, "Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)", *Revista Sociedad y Discurso*, [en línea] N° 14, Aalborg, Dinamarca. http://vbn.aau.dk/files/62723334/SyD14_chihuilaf.pdf, 2008; entre otros.

¹³ Ver Eva Muzzopappa, *Metáforas estratégicas. El concepto de cultura en y sobre el ámbito de la seguridad*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, UBA, 2000; J. Rostica, "Racismo y genocidio en Guatemala: una mirada de larga duración (1881-1990)", *Revista de Estudios sobre Genocidio*, Año 7, Vol. 10, Buenos Aires: CEG-Untref, 2015, pp.57-81.

desarrollo en términos “positivos”, sino como objetos de vigilancia construidos por la nueva Doctrina de Seguridad Nacional.¹⁴ La represión no se hizo esperar y muchos de los líderes y miembros del movimiento indígena sufrieron exilio, censura, persecución, desempleo y hasta la detención, la tortura y la muerte, al igual que tantos militantes del campo popular.

El interrogante es, entonces, de qué manera y en qué medida la expresión política de las demandas más tradicionales indígenas (por ejemplo, la recuperación de la tierra, la recuperación de la autonomía política y económica) podía modular la participación de determinadas personas en partidos políticos y organizaciones de la política nacional o provincial no indígena y acompañada de qué tensiones, contradicciones o potenciaciones. En otro lugar¹⁵ sostuvimos que no hay un modelo único de activismo indígena. Por el contrario, las historias de vida de aquellas víctimas de la dictadura cívico-militar-eclesiástica que hoy son reconocidas, además, en su pertenencia a un pueblo originario, no tienen en común ni la correspondencia entre la adscripción y la autoadscripción étnica ni la orientación del compromiso político partidario del protagonista ni el carácter profesional u ocasional de su militancia política. Tie-

nen en común, en cambio, su carácter de víctimas de la dictadura, identificadas en un primer momento por su activismo en organizaciones no étnicas, y el reconocimiento posterior de su doble identidad étnica y política.

En 1970 se fundó la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (Cciira), con sede en Buenos Aires.¹⁶ Esta entidad agrupó a un número considerable de dirigentes e intelectuales indígenas, incluyendo a los primeros profesionales del Derecho entre ellos, como Nimia Apaza y Eulogio Frites. La Cciira contribuyó decisivamente a la organización de las más importantes asambleas políticas del movimiento indígena de la década siguiente¹⁷ y sostuvo a organizaciones y dirigentes en los difíciles años de la última dictadura.¹⁸ Tenía fuertes conexiones con el movimiento villero de Buenos Aires y con el sector del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo liderado por Carlos Mugica.¹⁹ Los objetivos volcados en documentos de la Cciira expresan la voluntad de sus fundadores de generar un espacio que no se asemejara a los anteriores, ya fueran los hegemonizados por la Iglesia o los “indigenistas”, y en los que la presencia o intervención de la militancia originaria tuviera que ver con necesidades y discusiones propias y no

¹⁴ C. Briones y R. Díaz, “La nacionalización / provincialización del ‘desierto’. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”. V *Congreso de Antropología Social*, Universidad Nacional de La Plata, 1997; Muzzopappa, ob. cit.

¹⁵ Lenton, 2014, ob. cit.

¹⁶ Ver A. Serbin, “Las organizaciones indígenas en Argentina” en *América Indígena*, Vol. XLI, N° 3, 1981, México; reeditado por IREPS y APDH Neuquén y Alto Valle, Neuquén, 1995; M. Carrasco, “Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental” en *América Indígena*, Vol. LI # 1, enero-marzo 1991, México: Instituto Indigenista Interamericano.

¹⁷ Entre ellas, el Primer Parlamento Indígena Futa Traun en Neuquén, 1972; el Congreso Indígena Regional de Cabá Náró en Chaco, 1972; el II Parlamento Indígena Eva Perón en Buenos Aires, 1973; y el Primer Parlamento Indígena Regional Juan Calchaquí, en Tucumán, 1973.

¹⁸ El antropólogo Adolfo Colombres, en *La colonización cultural de la América Indígena*, Quito: Ediciones del Sol, Serie Antropológica, 1976, realizó una crónica contemporánea de las relaciones y alianzas entre estas organizaciones de segundo y tercer grado –como la Cciira, la Confederación Indígena Neuquina, la Federación Indígena de la Capital Federal y Gran Buenos Aires, la Federación Indígena del Chaco, la Cooperativa Forestal de Nueva Pompeya y otras– con las comunidades de base y con la sociedad nacional.

¹⁹ Esta conexión se producía en parte a través de la Asociación Mutual Indígena Argentina (AMIA), fundada en la Antigua Villa de Puerto Nuevo, en Capital Federal. La AMIA se fundó inicialmente con el propósito de resolver dificultades económicas y logísticas concernientes, por ejemplo, a los costos de los funerales, entierros o traslados de aquellos que fallecían lejos de sus lugares de origen.

para ilustración o traducción de disquisiciones ajenas.

En julio de 1973, la Cciira propuso formalmente la creación de un Instituto Nacional de Participación Indígena para reemplazar al Servicio Nacional de Asuntos Indígenas (SNAI), el órgano indigenista oficial.²⁰

En los fundamentos del proyecto, los firmantes –Nimia Apaza, Luis Coliqueo y Eulogio Frites– expresan que:

Se debe defender la integridad y propugnar el desarrollo de las comunidades indígenas tan largamente expropiadas a lo largo y ancho del país, y por qué no decirlo, de toda Latinoamérica, por ello dichas comunidades deben tener la seguridad de su tierra, asistencia técnica y crediticia adecuada, oportuna y suficiente, adecuado nivel sanitario y educacional, con el objeto de brindar las mismas posibilidades concretas que al resto de los ciudadanos. Si bien la problemática de los grupos indígenas es distinta a la del resto del campesinado, por lo que debe ser tratada y observada con procedimientos y sistemas también distintos, no siempre el Gobernante, el legislador ni el ciudadano común, lo entendieron, agravando con ello el problema. Como es diversa la escala de valores del indígena, lo es también su conducta, en cuanto toma conciencia que por centenares de años ha sido dueño de la tierra, su actitud es la de quien se siente desposeído de algo que en justicia le pertenece. En tanto, para los restantes campesinos, la bandera de lucha es la distribución para quienes mejor la trabajan, para el indígena es lograr la recuperación de la tierra. [...] Desde luego, la cuestión indígena no puede estar desvinculada de [...] el estado general y el proceso de cambio que vive el país, teniendo en consideración el carácter variable de toda sociedad. Y especialmente su situación agraria general.

En otro documento de mayo de 1973,²¹ dirigido al presidente electo Héctor J. Cámpora, los mismos firmantes sostenían que:

[la Cciira] se abstuvo de embanderarse políticamente, sin que ello implique la no participación política de sus miembros de manera individual, ya que, obviamente siempre se entendió que la cuestión indígena no estaba separada de la situación general del país; así es que siempre se sostuvo que en un país dependiente no habría liberación para nadie. [...] La lucha por la liberación ha de emprenderse desde todos los sectores, así es que lo indígena es fundamental en cuanto da pautas básicas para la formación y afianzamiento de una Conciencia y una Cultura nacionales. Así lo entendimos siempre, por eso hemos luchado en cualquier terreno.

Estos documentos contradicen cierta opinión extendida de que el movimiento indígena logró sobrevivir a la represión porque tenía objetivos prepolíticos y discursos “culturalistas”, es decir, que enfatizaba elementos de continuidad con la cultura ancestral y evitaba definirse sobre cuestiones “propriadamente políticas”. Tal argumento resta profundidad a la experiencia de los actores y desconoce la proyección política –y la potencialidad subversiva, sí reconocida por el sector militar– de las aparentemente inocuas posturas “culturalistas”.²²

En estos textos, los enunciadores indígenas se veían como participantes en “la política” a través de una “diversa escala de valores”. Pero se trata de una “diferencia cultural” respecto, sobre todo, de un campesinado genérico que consiste en la distancia entre sentirse “desposeído” y re-

²⁰ “Instituto de Participación Indígena” (Mimeo, Archivo Carlos Mugica). A medida que cambiaron los gobiernos, la agencia indigenista estatal fue cambiando de nombre y de dependencia ministerial (actualmente, es el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas –INAI–, dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos). Sin embargo, nunca se produjo la creación de un Instituto de Participación Indígena, tal como proponía la Cciira en 1973, capaz de reemplazar la administración estatal de las demandas indígenas por una real “política indígena”, lo que continúa siendo tal vez el principal reclamo de las organizaciones indígenas en la actualidad.

²¹ “Comunicado de la Cciira a las autoridades electas de la Nación” (Mimeo, Archivo Carlos Mugica).

²² Una discusión más amplia de este punto en Lenton 2015, ob. cit.

clamar una mejor distribución de los frutos del trabajo. Sin embargo, esto no implica que la “cuestión indígena” quede “desvinculada del proceso de cambio que vive el país”; es decir, de este modo, se acepta el horizonte propuesto por una concepción movimientista de la política que admite la “participación política” de los indígenas “de manera individual”, sin que implique –idealmente– la subordinación del activismo indígena en otros movimientos.

La decisión de compartir agendas con otros movimientos no estuvo exenta de costos para los activistas originarios.

Como denunciara la Cciira en el mencionado documento de 1973, acerca de la experiencia del Primer Parlamento Indígena Nacional o *Futa Traun*, realizado en Neuquén en 1972:

—
 Esto no fue sencillo, porque nosotros fuimos controlados, perseguidos, sabotados y amenazados, especialmente en la persona de la compañera Nimia Apaza, cuando el actual Director de Asuntos Indígenas Nacional, el Padre Martínez, afirmó que si “*levantábamos* los indios” (léase concientizábamos), seríamos *aplastados como la guerrilla*.²³
 —

De esta manera, la agencia estatal indigenista personificada en el Padre Martínez²⁴ intentaba limitar y encauzar la “política indígena” y a sus portadores en tanto “subordinados tolerables”,²⁵ bajo amenaza no solo de ser reprimida, sino también de

ser desconocida en su legitimidad en tanto política-de-los-indígenas (de quienes se supone pasividad y mansedumbre) y analogada a las acciones de los “guerrilleros” –capaces de “levantar” a los sectores populares–.²⁶

Reflexiones sobre agencia indígena y política

La marginalización de lo indígena en las representaciones de lo político repercute en el horizonte actual de comprensión de la militancia de los años setenta en torno al sujeto “pueblo”. Actualmente somos testigos de una puja por la memoria de la represión ejercida contra los indígenas en tanto que militantes con trayectorias y demandas específicas.

En los párrafos que siguen, intentaré resumir dos historias de vida reconstruidas a partir de múltiples entrevistas realizadas a (ex)activistas del movimiento indígena y de otros sectores sociales, entre 2008 y 2017. El objetivo de esta reconstrucción es evaluar la imbricación de la militancia política y social en el reclamo identitario y territorial.

Celestino Aigo, alias el Chino

Perteneciente al pueblo mapuche y sobrino de Filomena Cayún, una reconocida autoridad filosófica tradicional, había nacido en la región de Aluminé, provincia

²³ “Comunicado de la Cciira a las autoridades electas de la Nación” (Archivo Carlos Mugica). Las cursivas me pertenecen.

²⁴ El sacerdote Emilio E. Martínez ejerció ininterrumpidamente la dirección de los sucesivos órganos indigenistas nacionales (Dirección Nacional de Asuntos Indígenas, luego Servicio Nacional de Asuntos Indígenas), atravesando gobiernos y regímenes, entre 1958 y 1973, cuando lo reemplazó el interventor Salvador Liotta. En ese marco, también condujo el Censo Indígena Nacional iniciado en 1966. En general, su paso por la gestión pública no ha dejado recuerdos positivos; ver Diana Lenton, “Todos éramos desarrollistas...: la experiencia del Primer Censo Indígena Nacional” en *Revista Etnia*, Vol. 46-47. Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría, 2005, pp.187-206.

²⁵ En el sentido de B. Williams, “The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes” en *Cultural Critique*, Nº 24, 1993, pp.143-191.

²⁶ Quienes formaron parte de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) en sus primeros años, suelen recordar la embestida del entonces gobernador *de facto* de Formosa, el general Juan Carlos Colombo, quien en 1977 llegó a hacer allanar la sede de la AIRA en Buenos Aires bajo la acusación de “actividades subversivas”. El argumento era que la Asociación, por el carácter “dudosamente argentino” de sus integrantes, podría estar albergando “guerrilleros” de países limítrofes. En 2009, Colombo fue condenado por crímenes de lesa humanidad a 25 años de prisión, aunque falleció en 2013. Salamanca, 2015, ob. cit.

de Neuquén. En 1970 su familia emigró a la capital provincial a causa de la pobreza y la desposesión territorial. Con veintitrés años de edad hacia 1976, Celestino era un joven militante social, obrero chapista, y había participado en reuniones por reclamos territoriales a favor de las comunidades mapuches de Aluminé.²⁷ El 22 de agosto de 1976 fue secuestrado en su casa del barrio Villa Florencia por un grupo de personas encapuchadas pertenecientes al Ejército. Hoy permanece desaparecido. Su caso está incluido en las causas judiciales denominadas “Escuelita II” y “Escuelita IV” –por el CCD cercano al Batallón de Ingenieros 181 de la ciudad de Neuquén–, en las que se probó que Aigo estuvo detenido junto con otros militantes barriales pertenecientes a diferentes espacios políticos. Entre ellos, hay varios mapuches (Nelly Curiman, sobreviviente; los hermanos Pinchulef, hoy desaparecidos), así como activistas no mapuche implicados en la lucha por diferentes reivindicaciones comunes.²⁸

Si bien la actividad política y social de Aigo estuvo esclarecida desde un primer momento, no ocurre lo mismo con su adscripción/autoadscripción étnica. Aun cuando su entorno conocía y a veces compartía su origen mapuche, el expediente judicial en sí no menciona ninguna caracterización en ese sentido que surgiera en la época de su desaparición o del registro de los testimonios postdictadura, más allá del sobrenombre.²⁹ Tampoco surgió desde el Estado una alusión durante el proceso judicial llevado a cabo desde 2012. Es a partir de los testimonios actuales de sus compañeros de militancia de entonces, así como de sus familiares, que surge inequívocamente tanto su pertenencia al pueblo mapuche como su participación en actividades públicas de reivindicación de este y así es reflejado tanto en la prensa que siguió las audiencias del juicio³⁰ como en los expedientes y en los documentos de organizaciones de defensa de los derechos humanos vinculados a la querrela.³¹

²⁷ Ver Valentín Carignano, Carolina Desteffaniz, José Girini, Jorgelina Grilli, Mónica Mate, Pablo Medina, Titi Ricciuto, Giovanna Salazar Siciliano y Elías Temi, *Historias de Aluminé: Voces de nuestra tierra*, Neuquén: Educo, Universidad Nacional del Comahue, 2016.

²⁸ Causa 8736 bis, caratulada “Reinhold Oscar Lorenzo y otros s/ delitos contra la libertad y otros” del Juzgado Federal N° 2 de Neuquén. El expediente se limita a describirlo así: “Celestino Aigo tenía 23 años al momento de los hechos. Militaba en la Comisión Vecinal de su barrio. Fue detenido el 16/8/76 en su domicilio de la calle Lanin 1351 de Neuquén, como parte del operativo llevado a cabo en el Barrio Sapere”. Agradecemos a la licenciada Verónica Jeria por esta documentación. Ver también P. Scatizza, “Represión ‘antisubversiva’ en la Norpatagonia. Estrategias estatales y paraestatales de persecución política en Neuquén y Río Negro (1973-1976)”, *Papeles de Trabajo*, 10 (17), 2016, pp. 52-72 <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/papdetrab/article/view/70/100>. Esta causa judicial dio lugar a otra en la cual se encausa al mayor auditor del Ejército y juez titular federal en Primera Instancia de Neuquén, entre 1976 y 1984, Pedro Laurentino Duarte, por haber negado sistemáticamente los *habeas corpus* presentados por familiares a favor de estos detenidos y haber contribuido activamente a desviar cualquier investigación sobre sus respectivos paraderos (Ministerio Público Fiscal 2013). Ese mismo Duarte, hoy exjuez devenido terrateniente, enfrenta acusaciones de apropiación de territorios mapuches en la cordillera y de bienes de desaparecidos en la provincia. Sin embargo, mientras estas acusaciones no prosperan, en 2009 Duarte fundó, junto con otros miembros de la Sociedad Rural y con intendentes del partido oficialista, la agrupación Adeley (Argentinos en Defensa de la Ley), dedicada a promover el odio racial y el desalojo de las comunidades de sus campos, mediante la sucesión infinita de juicios por usurpación.

²⁹ Todos los testimonios de testigos coinciden en que en el momento de su detención ilegal, sus captores expresaron “¡así que vos sos el famoso Chino!”. Ver, por ejemplo, Carignano *et al.*, *ob. cit.* y también <http://www.revistavientodelsur.com.ar/event/homenaje-a-celestino-chino-aigo/>. En ciertos contextos, el término “chino” (o “china”) es un modo de referirse a personas con fisonomía indígena y funciona como un diacrítico identitario. No se trata únicamente de un signo perteneciente a un código étnico sino de una palabra cargada de afecto.

³⁰ Ver, por ejemplo, http://memoria.telam.com.ar/noticia/neuquen--revelador-testimonio-de-militantes-barriales_n1154, publicado el 8/6/2012.

³¹ Por ejemplo, el sitio web de la APDH - Asamblea por los Derechos Humanos Neuquén, resume: “Celestino AIGO – Empleado (Chapista). Militante Vecinal. Había participado en reclamos de tierras para pueblos originarios de Aluminé. Detenido en su domicilio por el Ejército. Hoy está Desaparecido”. Ver en <http://apdhneuquen.org.ar/querellantes>. Ver también http://memoria.telam.com.ar/noticia/neuquen--revelador-testimonio-de-militantes-barriales_n1154, publicado el 8/6/2012.



Fuente: 8300web.

La familia estaba compuesta por padre Telmo Aigo, de Aluminé, madre Matilde Cayul, de San Martín de los Andes. Tuvieron ocho hijos en total, siete nacieron en Aluminé y uno en Neuquén Capital [...] La familia vivía acá en Aluminé de Abra Ancha, en lo que hoy es el aserradero de Corfone. Cuando nos fuimos a Neuquén abandonamos el lugar [...]. La familia entera partió a Neuquén más o menos a principios de 1970. Nos fuimos por cuestiones laborales, papá había conseguido trabajo en Neuquén. Ya en Neuquén nos asentamos en el barrio Villa Florencia. Celestino, uno de los hijos mayores, comenzó a trabajar como chapista en un Taller.³² Para el año 76 papá se quedó sin trabajo y Celestino, que por aquel tiempo tenía 22 años, [...] fue la única fuente de ingreso económico [...]. Celestino era militante barrial, participaba en diferentes reuniones del barrio. Y comenzó a tratar de regularizar la tierra que habíamos dejado en Abra Ancha. Inició una serie de trámites en forma particular. Era un tipo firme en sus decisiones, un gran hombre, un gran luchador por los que menos tienen.³³

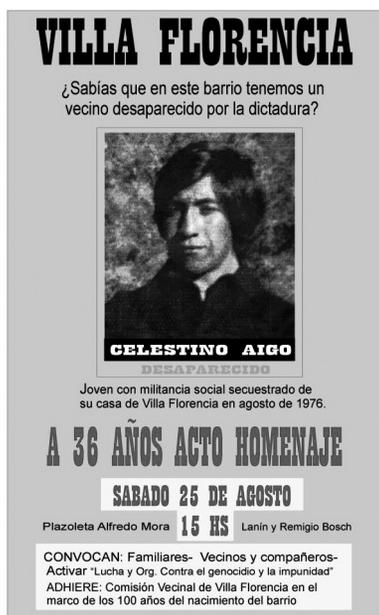
Estas declaraciones aluden a la migración familiar desde el campo a la capital provincial, pero dejan muy en claro que, junto al compromiso de Celestino con el

barrio de Villa Florencia, sus afanes “militantes” se orientaban a la defensa de “la tierra que habíamos dejado en Abra Ancha”. Sin mencionar explícitamente su condición mapuche, sus hermanas resaltan el propósito por excelencia de la acción política indígena: asegurar la tierra que les provee medios de vida. En definitiva, la ausencia de mención a la identidad indígena de Aigo en el expediente –el archivo estatal en sentido literal– es compensada por los sobreentendidos que surgen de las declaraciones orales de los testigos.

Algo similar ocurre con otros miembros del pueblo mapuche que fueron víctimas de la represión ilegal y hoy son parte de los juicios. Ni los escasos documentos de la época ni los expedientes judiciales actuales hacen referencia a la identidad mapuche de los hermanos Juan Raúl y José Francisco Pichulman, hoy desaparecidos, militantes de la misma Comisión Vecinal de Villa Florencia, ni de Nelly Curiman, por entonces militante del PRT, sobreviviente de dos detenciones ilegales: en agosto de 1975 –antes del inicio de la Dictadura– y en agosto de 1976.

³² Testimonio de Carmen Aigo, en Carignani *et al.*, ob. cit.

³³ Testimonio de Teresa Aigo, en Carignani *et al.*, ob. cit.



Afiche de la convocatoria al homenaje a Celestino Aigo en el barrio Villa Florencia (Neuquén), el 25 de agosto de 2012. De amplia circulación.

Son los testimonios de los militantes de hoy y de ayer los que aportan para el reconocimiento de la pertenencia indígena y de la militancia indígena a la par de la militancia política. A la vez, la relación entre esta violencia política y el genocidio histórico de los mapuches fue explícitamente mencionada por los testimoniantes durante las audiencias:³⁴

Como familia, ella [Nelly Curiman] y yo, exigimos que este juicio no se enmarque en la figura de homicidio, sino que se dé en un marco de genocidio, porque nosotros pertenecemos al Pueblo Mapuche, el Pueblo Mapuche ya ha

sido víctima de un genocidio alguna vez, y ahora es la segunda vez, en este genocidio de los setenta del que nos quitan la vida por pensar distinto.³⁵

Hoy era un día muy especial para nosotros porque iban a estar los hermanos mapuches declarando por hermanos desaparecidos, hermanos mapuches que si vos me preguntás [si] estaban en lucha por territorio te podría decir que sí, porque en realidad lo que sucede con nosotros, como Pueblo, es que después del genocidio que sufrió nuestro Pueblo, el genocidio del '76 para nuestro Pueblo es como un segundo genocidio.³⁶

En estos testimonios no quedan dudas de una serie de reconocimientos: los militantes de los años setenta eran “hermanos mapuches” y militaban como tales en una “lucha por el territorio” mapuche, lo que podía incluir tanto la tierra de la comunidad de origen como el barrio de la ciudad de Neuquén.³⁷ A su vez, la represión política del 76 es concebida como un “segundo genocidio” perpetrado contra el pueblo mapuche. Estas conexiones de sentido habrían sido más improbables sin la participación en el juicio de sectores de la “militancia indígena” mapuche. Sin embargo, ninguna de estas aportaciones hechas durante las audiencias quedó registrada en la causa judicial, siendo puestas en circulación por la prensa y los documentos de las organizaciones de defensa de los derechos humanos vinculados a la querrela. De ahí la exigencia de la hija de Curiman a que se enmarque el juicio en el genocidio mapuche; y de ahí también la frase: “*si vos me preguntás ¿estaban en lucha por el territorio?*”, te podría decir que sí”, revelando que los funcionarios judiciales no consideraron pertinente preguntar eso.

³⁴ Ver, por ejemplo, <http://www.8300.com.ar/2012/06/07/operativo-sapere-hicieron-un-gran-trabajo-de-inteligencia/>.

³⁵ Testimonio de Natalia, hija de Nelly Curiman, nacida en prisión en septiembre de 1975 durante el primer cautiverio de su madre. Publicado en *8300 Web*, el 7/6/2012.

³⁶ Testimonio de Pety Piciñam, autoridad de la comunidad urbana Lof Puel Pjv, presente en la audiencia del 7/6/2012. Publicado en *8300 Web*, el 7/6/2012.

³⁷ La identificación de los mapuches con los barrios y otros espacios urbanos fue posible luego de generaciones de migraciones campo-ciudad, como consecuencia de las expropiaciones y expulsiones violentas y de las dificultades económicas. La condición de “mapuche en la *warria*” (término del mapuzugun para barrio o ciudad) es objeto de discusiones y reivindicaciones específicas por parte de la actual militancia mapuche (Szulc, 2004).



Murales pintados en ocasión del homenaje a Celestino Aigo en la Plaza Alfredo Mora el 25 de agosto de 2012.

Fuente: <http://www.atencapital.org.ar/aten/30000-desaparecidos-presentes-celestino-aigo-mvleymi-ahora-y-siempre/mural-aigo-8/>.

Abelardo Coifin

Miembro prestigioso del Lof Namuncura, por entonces llamado Agrupación San Ignacio, en la provincia de Neuquén. El 25/5/1973 comenzó su mandato como primer diputado mapuche en la Legislatura provincial, en el bloque del Frejuli.

Los testimonios recogidos³⁸ afirman que Coifin “aprendió política” dentro de la Legislatura y se convirtió en un militante “muy radicalizado” que realizó enérgicos reclamos por las condiciones de trabajo en los campos neuquinos y por la cuestión territorial mapuche. Se destaca su denuncia hecha en la Cámara en 1975, acerca del despojo a las comunidades de 70.000 hectáreas en la provincia, a manos del Ejército.

Acompañado de su compañero de bloque, el diputado Eduardo Buamscha, participó del Segundo Parlamento Indígena Nacional “Eva Perón”, realizado en julio de 1973 en el Teatro Municipal General San Martín de Buenos Aires, y del Primer Parlamento Regional Indígena “Juan Calchaquí”, realizado en diciembre del mismo año en la comunidad de Amaicha del Valle. Un Comunicado de Prensa firmado por Segundo Froilán Ruiz, coordinador del 2º Parlamento Nacional Eva Perón, lo destaca como el diputado “con mayor proyección” de los muchos presentes.³⁹

Durante el Segundo Parlamento Nacional en la capital del país se manifestó fuertemente la violencia política reinante, que afectó parcialmente su funcionamiento,⁴⁰ ejercida, en particular, contra el legisla-

³⁸ Principalmente, de las conversaciones sostenidas con Eduardo Buamscha, Eulogio Frites, Nicasio Antinayo y Nilo Cayuqueo, entre 2008 y 2014.

³⁹ Actas del Segundo Parlamento Indígena Nacional (1973); Lenton 2015, ob. cit.

⁴⁰ “Comunicado de la Cciira a las autoridades electas de la Nación” (Archivo Carlos Mugica). Ver también Raone, “Cómo vi el Segundo Parlamento Indígena Nacional Eva Perón” en Actas Segundo Parlamento Indígena Nacional (1973).

dor mapuche.⁴¹

El golpe militar de marzo de 1976 interrumpió el mandato de Abelardo Coifin. A diferencia de muchos compañeros de lista, entre ellos su amigo el diputado Buamscha, no fue detenido por su actuación política previa. Falleció en su casa en el Lof poco antes del retorno de la democracia. Su contribución desde su banca parlamentaria del Frejuli aún no ha sido suficientemente reivindicada desde “la política”.

La biografía de Coifin nos muestra, a la inversa que en el caso de Aigo, que la segura represión que le auguraba el haber formado parte de la bancada peronista pareciera amortiguada por su pertenencia a una agrupación indígena. El exilio interno configuró, para el diputado mapuche, la garantía de su retiro de “la política” —entendida como la política partidaria homologada y “externa” a las actividades “naturalmente esperables” para un dirigente mapuche— y su retorno a los cauces del reclamo “permitido”.⁴²

Entre el reconocimiento para Aigo y sus compañeros en tanto militantes barriales desaparecidos pero con mucho más tardía mención de la identidad y la vocación política mapuche, y la referencia inequívoca a Coifin como autoridad mapuche pero con su actividad parlamentaria silenciada, lo que estas historias de vida tienen en común es que confirman la resistencia del sentido común argentino a digerir la posibilidad de unión de aboriginalidad y agencia política.

Es interesante notar que, en algunos casos, como aquellos que fueron incluidos en la causa Escuelita II de Neuquén, hay un hilo conductor que corre por las



Fuente: Exposición *Desafiando al silencio: Pueblos indígenas y Dictadura*. Museo Etnográfico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Inaugurada en marzo de 2016.

biografías ya no de las víctimas sino de los represores: el juez Duarte, que se negó a tramitar los *habeas corpus* de los desaparecidos mapuches y no mapuches y es hoy un actor clave en los desalojos comunitarios y en la criminalización del pueblo mapuche de la provincia;⁴³ las Fuerzas Armadas, que tanto actuaron en la represión de militantes mapuches durante la dictadura como en la persecución de los miembros de las comunidades, antes y después de aquella. La persistencia de estos agentes represores, entonces, sugiere también un nexo entre activismo político indígena y no indígena, en tanto eran objeto de la misma represión. Esta relación, aunque no siempre se explicita, permanece a flor de piel.

Conclusiones

Los trágicos sucesos acaecidos en los últimos meses en los territorios indígenas en nuestro país⁴⁴ y el debate mediático que generaron nos mueven a complejizar

⁴¹ Entre otros incidentes, el que provocó un “civil” perteneciente al entorno de Raúl Guglielminetti, quien intentó sacar del TMGSM por la fuerza a los legisladores neuquinos, desconociendo su investidura y acusándolos de “montoneos” y “comunistas”. Entrevista a Eduardo Buamscha, julio 2014, y a Juan Mario Raone, octubre 2009.

⁴² En los términos de Charles Hale, “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”. Ponencia para la Conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizada por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (Minugua), 2004.

⁴³ Ver nota 29 en este artículo.

⁴⁴ Me refiero especialmente a los operativos combinados de distintas fuerzas de seguridad, que ocasionaron la muerte en territorio mapuche de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel.

aquella hipótesis, en el sentido de que si bien, como sostuvimos, existe una marcada resistencia a reconocer y legitimar la militancia indígena en espacios de “la política” –como si la adecuación de la política indígena dependiera de una especie de virginidad en otros terrenos–, por otra parte, el discurso hegemónico persiste aún hoy en leer las manifestaciones originarias en clave de peligrosidad, con la novedad de su directa asociación con un omnipresente fenómeno “terrorista”.⁴⁵ Entonces, en paralelo a la negación de la “politicidad” de las manifestaciones indígenas del pasado, nos encontramos con la adjudicación de objetivos terroristas a la política indígena del presente. Es de advertir, empero, que las acusaciones de terrorismo disparadas desde el gobierno actual sobre los líderes del movimiento indígena no abrevan, como se pudiera pensar, en ninguna lectura de la participación de estos líderes o sus familiares en organizaciones políticas de los años setenta. Más bien, el tropo “terrorismo” en esta aplicación refiere simplemente a la atribución de una violencia irracional y falta de dirección a largo plazo, y esa descripción parece troncar con la lectura del “malón” que durante el siglo XIX y tal vez principios del XX recubrió y oscureció cualquier apreciación sobre las formas nativas de hacer política,⁴⁶ ignorando por completo los planos de la ideología y de la praxis de los políticos originarios.

Es sintomático que, en esas descripciones, “participar en política” o “estar en política” refiere, cuando se trata de personas pertenecientes a pueblos originarios,

a su actuación en ámbitos que se han considerado –o se busca imponer que lo sean– externos a sus demandas “naturales”. Entre ellos, sindicatos, asambleas barriales, partidos políticos. Huelga decir que sus demandas en tanto indígenas, que por lo general se centran en la recuperación territorial, también fueron y siguen siendo severamente criminalizadas y reprimidas. El conflicto con su “estar en política” se manifiesta no solo en que se despolitiza y deshistoriza simétricamente su reclamo territorial –excluido de “la política” y definido como “ancestral”, cuando no “atávico”–, sino que la ideología y la praxis de los políticos indígenas se califican de impuestas, extrañas, deshonestas, espurias o efímeras.

Por eso, se hace indispensable la recuperación de la motivación política detrás de las manifestaciones actuales y pasadas de activistas pertenecientes a pueblos originarios, ya que, como afirma Feierstein,⁴⁷ la motivación política “es la explicación no solo del genocidio de América Latina sino del conjunto de los procesos genocidas”.

La realización simbólica del genocidio que el mismo autor describe como la clausura narrativa de los procesos sociales abortados⁴⁸ también se produce cuando se niegan las opciones políticas de los dirigentes originarios en pro de una “inocentización” de su militancia. Por eso es necesario recuperar esta parte de su historia, conjurando los tabúes que al día de hoy nos impiden abordar los pormenores de la actividad política de las personas pertenecientes a los pueblos originarios.

⁴⁵ Ver N. Enriz, “El verso del indio trucho” en revista *Anfibia*, Unsam, 29 de agosto de 2017. <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/verso-del-indio-trucho-2/>; Diana Lenton, “El nuevo enemigo público” en revista *Anfibia*, Unsam, 11 de agosto de 2017. <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/nuevo-enemigo-publico/>; M. Musante, “La nueva Conquista del Desierto” en *EnREDando*, 28 de agosto de 2017. <https://www.enredando.org.ar/2017/08/28/la-nueva-conquista-del-desierto/>.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, Guido Cordero, *Malón y política en la frontera sur. Hacia una reconstrucción de la conflictividad fronteriza (1860-1875)*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2018.

⁴⁷ En Daniel Feierstein, “Si sobreviviste, por algo habrá sido: Obediencia y (des) responsabilidad en los procesos genocidas”. Entrevista de Mauricio Bruno publicada en *la diaria*, Uruguay, el 2/10/2009. <http://ladiaria.com.uy/articulo/2009/10/si-sobreviviste-por-algo-habra-sido/>.

⁴⁸ Ver Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

En efecto, aun hoy, cuando se comienza a reconocer la historia y la legitimidad de la política “de los indios”, sigue advirtiéndose frecuentemente la incomodidad ante los “indios en política”.

En ese sentido, este autor reclama, al igual que Pilar Calveiro,⁴⁹ la recuperación de la historia política detrás de las nominadas “víctimas”. Los perseguidos por la dictadura dentro de los movimientos indígenas serían entonces víctimas

de dos pulsiones genocidas: por su pertenencia étnica, que los pone en el centro de una historia de persecución particular, y por su actividad en la política formal. Su persecución sería entonces función de la ideología política que representaban/representan, de su capacidad de confrontar con estructuras políticas, sociales y económicas, y de las formas de interpelación discursiva y de relaciones que el terrorismo de Estado intentó hacer desaparecer junto con ellos. —

⁴⁹ Pilar Calveiro, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Ed. Colihue, 1998.

Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina

Mariano Nagy

Resumen

¿A qué obedece la virulencia de las narrativas sobre los pueblos originarios y por qué se activan y reemergen tópicos y caracterizaciones de vieja data que llegan al punto de la invención de un movimiento terrorista disolvente del territorio nacional argentino? ¿Qué posibilita que se instale mediáticamente una difusa organización como RAM (Resistencia Ancestral Mapuche) y se escriban editoriales y notas de opinión que destilan un odio inusitado y alertan sobre la oscura intención de la conformación de “un estado aparte”, una entidad territorial indígena que mutilaría la fisonomía del Estado nacional argentino?

Proponemos que el análisis de los procesos de realización simbólica,² en tanto discursos que perduran desde el momento de las campañas militares y prácticas que inhiben reconstituir los lazos y los escenarios previos a la Conquista del Desierto, nos permite comprender la escalada represiva, la persecución y los discursos discriminatorios y racistas que emergieron a partir de la desaparición de Santiago Maldonado y continuaron con el asesinato de Rafael Nahuel a manos de la Prefectura.³

En este artículo intentamos analizar y comparar algunos elementos/ejemplos de la campaña gubernamental y mediática contra el pueblo mapuche en particular y los pueblos originarios en general, respecto de los discursos en torno al indígena que la Argentina ha construido a lo largo de su historia.

Palabras clave: pueblos originarios, genocidio, narrativas

Abstract

Why the narratives on the indigenous people acquire virulence? Why are old topics and characterizations activated and reemerged? This comes to the point of inventing the

² Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

³ El 25 de noviembre de 2017 la Prefectura atacó a un grupo de mapuches en la zona de Lago Mascardi. Rafael Nahuel, de 22 años, murió ese día, el mismo en el que velaban a Santiago Maldonado en la localidad bonaerense de 25 de Mayo. El discurso oficial respecto del episodio fue que se trató de un enfrentamiento con armas de fuego, relato desmentido por las pericias del caso. Véase https://infocielo.com/nota/88773/a_tres_meses_del_asesinato_del_mapuche_rafael_nahuel_y_todavia_ningun_detenido/.

existence of a terrorist movement that would dissolve the Argentine national territory. What makes it possible to install a diffuse organization like RAM (Ancestral Mapuche Resistance)? What makes it possible to write editorials and opinion pieces that exude an unusual hatred, and that warn about the obscure intention conforming “a separate state”, an indigenous territorial entity that would mutilate the physiognomy of the Argentine national State?

We propose that the analysis of the processes of symbolic realization –as discourses dating from the times of military campaigns and practices that inhibit the reconstitution of the ties and scenarios prior to the Conquest of the Desert– allows us to understand the repressive escalation, the persecution and the discriminatory and racist speeches that emerged after the disappearance of Santiago Maldonado and continued with the murder of Rafael Nahuel at the hands of the Coast Guards.

In this article we try to analyze and compare some elements/examples of the governmental and media campaign against the Mapuche people in particular and the indigenous peoples in general, vis-a-vis the discourses around the indigenous people that Argentina has built throughout its history.

Keywords: *indigenous people, genocide, narratives*

Sentidos comunes, profetas del odio

¿Dónde se vio? Un indio con vincha, poncho y... hermosas zapatillas marca Adidas. ¿Y encima con binoculares? ¡Otro que se identifica como mapuche pero que fue *flogger*!² Una organización anarco-terrorista-separatista mapuche, Resistencia Ancestral Mapuche (RAM), que tiene en vilo a un país y obliga a militarizar la Patagonia debido a sus nexos “comprobados” con la Comunidad Arauco Malleco (CAM), organizaciones revolucionarias de Chile, la “Comunidad Independentista Catalana y guevaristas y anarquistas de varias fuerzas” y hasta “ligados a la guerrilla que lucha por la creación del Kurdistán y que estuvieron en contacto con la militancia radical mapuche”.³ Un diputado oficialista que propone vía redes sociales el reconocimiento de las tierras a los mapuche siempre y cuando preserven su cultura y vivan como sus ancestros: sin celulares, vacunas ni heladeras. En carpa, “andar en bolas” y cazar guanacos con boleadoras al grito de “abajo occidente”.⁴ Un coro masivo que por opción y convencimiento o por integrar un equipo subsidiado de *trolls* o un *troll center*⁵ arremete desde una prédica agresiva, cargada de desprecio y racismo, contra

cualquier tipo de expresión, declaración o acción que provenga de los pueblos originarios.

¿Qué queda de esos discursos si los despojamos de las pasiones y facciones partidarias que las alientan en la actualidad? Es decir, más allá de las pujas y los sucesos del presente ¿los epítetos discriminatorios, las explicaciones pseudohistóricas respecto de la Argentina y su relación con los pueblos indígenas son novedosas o evidencian la reemergencia de añejos tópicos ya esgrimidos en otros períodos? ¿Qué relación existe entre los acontecimientos que significaron el fin de las autonomías relativas y las soberanías territoriales de las comunidades indígenas y sus narrativas? Nos referimos a las campañas militares de sometimiento conocidas como Conquista del Desierto (1879-1885), sus implicancias y sus relatos para justificarlas. Este artículo parte de las premisas de que dichas campañas pueden caracterizarse como un proceso genocida⁶ y que su realización simbólica ha construido y cristalizado narrativas que perduran, en ocasiones latentes, y emergen o se manifiestan con virulencia frente a un episodio o acontecimiento que instalan la temática en la arena pública.⁷ En tal sentido, como asevera Daniel Feierstein:

² *Infobae*, 16/09/2017. Disponible en <https://www.infobae.com/sociedad/2017/09/16/fernando-jones-huala-de-flogger-a-lider-mapuche/>.

³ https://www.clarin.com/politica/informe-oficial-reservado-advierte-grupos-radicalizados-patagonia_0_HyB4fPOxf.html.

⁴ *Twitter* de Fernando Iglesias, diputado nacional del partido oficialista Cambiemos, 09/08/2017.

⁵ Según el sitio definición.de “En el ámbito de la informática, un troll es un usuario que se dedica a publicar contenidos ofensivos o falaces en Internet, con la intención de generar un clima negativo en una comunidad virtual o de distorsionar la realidad. El concepto se utiliza también para nombrar a las identidades falsas que se emplean en la red para difundir información errónea de manera anónima”. <https://definicion.de/troll/>. En Argentina se ha acuñado el término “troll center”, que hace alusión a un equipo de personas contratadas por el gobierno de Cambiemos para criticar a la oposición y defender al oficialismo, <https://www.eldestapeweb.com/como-funciona-el-call-center-troll-cambiemos-n19041>. El modismo “troll center” es además una resignificación de “call center”, un sitio de trabajo que se destaca por sus labores de venta, difusión o reparación técnica de un producto o servicio.

⁶ Red de investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina (Rigpi), “Aportes para una reflexión sobre el genocidio y sus efectos en relación a la política indígena en la Argentina” en *Isociología*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2007.

⁷ Mariano Nagy, “El genocidio de los pueblos originarios: Reflexiones acerca de la realización simbólica en la educación y elementos para el debate conceptual”. Ponencia en *Segundo Encuentro Internacional: Análisis de las prácticas sociales genocidas. De Europa a América Latina y más allá: La continuidad de las prácticas sociales genocidas*, Universidad Nacional de Tres de Febrero (Untref), Buenos Aires, 20 al 22 de noviembre de 2007.

Resulta necesario apuntar hacia una problematización de los modos con los que las estructuras de asimilación simbólica de las diversas sociedades posgenocidas suelen narrar los hechos de exterminio, que lejos de funcionar como tabú, aparecen como una recalificación conceptual que desvincula el genocidio del orden social que lo produjo, pero no en la forma burda y evidente de la negación de los hechos sino en el trastocamiento del sentido, la lógica y la intencionalidad atribuidos a los mismos.⁸

En tal sentido, Walter Delrio y otros señalan que los distintos actos de escritura acerca del genocidio, los distintos modos de representarlo, pueden tanto clarificar como ocultar memorias y entendimientos de ese pasado.⁹ Es importante mencionar que, como Feierstein,¹⁰ concebimos el genocidio como una práctica y un proceso, el cual se inicia antes y concluye mucho después de los actos que el Estado argentino perpetró contra los pueblos originarios con el objetivo de desestructurarlos: matanzas, traslados, confinamientos en campos de concentración, apropiación y distribución de niños y adultos para distintas funciones, el acoso a territorios y asalto a recursos que afectan su supervivencia. La práctica genocida, entendida como proceso, nos aleja de la noción de catástrofe involuntaria, exceso o cataclismo de la naturaleza y en cambio se emparenta con actos racionalizados, planeados, ejecutados y representados como si no se tratara de genocidios.

El abordaje informativo sobre la desaparición de Santiago Maldonado

El primero de agosto de 2017, en las inmediaciones de la Pu Lof Cushamen, provincia de Chubut, en el marco de una represión emprendida por fuerzas estatales, Santiago Maldonado, de 28 años, desapareció. Su cuerpo fue hallado sin vida el 18 de octubre en el río Chubut.¹¹ En el lapso transcurrido entre su desaparición y su hallazgo (en realidad, incluyendo también los días posteriores), el hecho fue tema de la agenda nacional e internacional y acaparó la atención de toda la población. Esto originó un caudal de notas periodísticas y reflató el interés por la historia, las demandas y las luchas de los pueblos indígenas en general y el pueblo mapuche en particular.

Para tomar dimensión del caudal de artículos escritos sobre el tema, seleccionamos *Clarín* y *La Nación*, los dos diarios más vendidos del país,¹² teniendo en cuenta que, más allá de sus tiradas en papel, son los portales digitales informativos más consultados de la Argentina, con más de diez millones de visitas mensuales.¹³ En ese rubro, es importante destacar a *Infobae* por la cantidad de notas que ha publicado sobre pueblos indígenas y porque, además, pese a no publicar un diario impreso, su plataforma digital se ha consolidado como el tercer medio digital más leído, con casi nueve millones de visitas al mes.

⁸ Daniel Feierstein, ob. cit., p. 239.

⁹ Walter Delrio y otros, *En el país de no me acuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*, Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2018, p. 8.

¹⁰ Daniel Feierstein, ob. cit., p. 36.

¹¹ Véase <http://www.santiagomaldonado.com/cronologia/>.

¹² Según los últimos datos oficiales, de 2014, *Clarín* promediaba 250.000 ejemplares diarios y *La Nación*, 160.000. Sin embargo, *Clarín* es el sitio informativo digital más visitado de la Argentina y *La Nación*, el cuarto. Véase <http://www.telam.com.ar/notas/201411/86456-venta-de-diarios-caida-clarin.php>.

¹³ Véase <https://www.totalmedios.com/nota/30839/clarin-la-nacion-e-infobae-los-sitios-de-noticias-mas-visitados-de-la-argentina>.

Tanto *Clarín* como *La Nación* han agrupado las noticias con distintas etiquetas que han variado dependiendo del tema específico. Sin embargo, se destacan “El caso Santiago Maldonado” y “Conflicto Mapuche” en *La Nación* y “Santiago Maldonado”, “El caso/La muerte del artesano”, “Conflicto en la Patagonia” y “La causa/Conflicto mapuche” en *Clarín*. Bajo esas etiquetas, desde la desaparición de Santiago Maldonado, producida a comienzos de agosto de 2017, y fines de octubre de ese año, *La Nación* publicó 599 artículos y *Clarín*, 455. La tendencia fue creciendo a partir del 10 de agosto (antes había escasas menciones, algo lógico tratándose de los primeros días de la desaparición), tuvo su momento más álgido en el mes de septiembre (*La Nación*, 309 artículos; *Clarín*, 229), se mantuvo con una leve caída en el mes de octubre, cuando se encontró el cuerpo de Maldonado y se siguieron publicando notas con las consecuencias del caso (*La Nación*, 197 artículos; *Clarín*, 143), y descendió abruptamente durante el mes de noviembre (*La Nación*, 44 artículos; *Clarín*, 33), aunque durante ese lapso se publicó al menos una nota diaria.

Cabe aclarar que las notas acerca de Santiago Maldonado superan en gran cantidad a las del asesinato de Rafael Nahuel por varios motivos: en principio, porque Santiago estuvo desaparecido durante más de dos meses (entre comienzos de agosto y mediados de octubre de 2018), mientras que a Nahuel lo mataron fuerzas represivas en un operativo a fines de noviembre. El asesinato, no desvinculado del hostigamiento al pueblo mapuche, parece estar más ligado a

un caso de “gatillo fácil”, temática que en general recibe escaso tratamiento mediático. En segundo lugar, no es menor cómo interpela a la sociedad argentina la figura de un desaparecido. Tercero, como han señalado distintos protagonistas, una matriz racista enquistada en gran parte de la población argentina podría generar que los medios enfoquen por diversos motivos más en una desaparición de una persona no indígena que en el asesinato de un joven mapuche. Finalmente, también el morbo de un desaparecido, el misterio, la incertidumbre, etc. emergen como factores posibles de consideración a la hora de inclinarse por la cobertura de la desaparición de un joven “blanco” y no por el homicidio de un adolescente indígena.

A priori, en tiempos de una continua expansión de redes sociales y fuentes de información digitales, podría considerarse que el rol de los medios tradicionales como formadores de opinión y constructores de sentidos ha decrecido más allá de los debates en torno a la capacidad de los medios de comunicación de influenciar en la agenda pública.¹⁴ Sin embargo, a pesar de la infinidad de ofertas en internet, un puñado de empresas concentra la mayoría de las visitas y de la publicidad, a punto tal que los portales de noticias tradicionales compiten con las redes sociales por el primer lugar entre los 100 sitios más visitados¹⁵ y, en realidad, sostiene Silvio Waisbord, investigador especialista en medios:

—
las empresas periodísticas tradicionales —con muy pocas excepciones— son las que concentran gran parte del tráfico de Internet. De hecho, en Internet existe más concentración que la que

¹⁴ En esa línea, la investigadora y especialista en medios Natalia Aruguete, si bien reconoce que “la sociedad argentina suele estructurar su agenda con cuestiones que reciben un extenso tratamiento por parte de los medios [...] la información que proveen las instituciones informativas no ejerce una influencia ‘todopoderosa’ ni es el único determinante de la conformación de la agenda del público. La gente es capaz de establecer la importancia básica de los asuntos tratados por las noticias”. Natalia Aruguete, “Estableciendo la agenda. Los orígenes y la evolución de la teoría de la Agenda Setting” en *Ecos de la comunicación*, Año 2, N° 2, 2009. Disponible en línea: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/estableciendo-la-agenda.pdf>. Fecha de consulta: 17/04/2018.

¹⁵ Jeff Desjardins, “These Are the Top 100 Websites of the Internet, According to Web Traffic” en *Business Insider*, 7/3/2017.

había en la industria de la televisión y en el periodismo hace veinte años, no sólo a nivel nacional sino global.¹⁶

En tal sentido, como lo describe Natalia Aruguete, distintos estudios enfocados en la relación medios-ciudadanía encuentran que:

el advenimiento de la web 2.0 no supuso, necesariamente, que la gente acceda a información más amplia, extensa y variada. No sólo porque las empresas periodísticas tradicionales concentran gran parte del tráfico de Internet, sino, además, porque la gente es “muy conservadora” en sus hábitos de consumo de información.¹⁷

Además de esta conducta conservadora de consumo digital, Adriana Amado y el propio Silvio Waisbord afirman que aún hoy el poder de los portales de noticias es muy alto en función de que no solo compiten (y superan en muchos casos) con las redes sociales en la cima de sitios más visitados, sino que, además:

la estrategia digital repite la comunicación política tradicional, basada en propaganda, personalismos, publicidad paga, ataques personales y la política del escándalo esperando (exitosamente) que la prensa las replique. De este modo los usuarios de las redes no forman parte de un diálogo con las principales figuras políticas sino que devienen meros espectadores pasivos de sus actos y agendas.¹⁸

Un estudio publicado en 2014 acerca de las tendencias en *twitter España* concluyó que los temas políticos son abordados por los internautas a partir de las informaciones de los medios porque se trata de asuntos actuales y complejos, tanto en su acceso como en su análisis. Así, la mayoría de los asuntos comentados por los usuarios de *Twitter* tenían también cobertura en los medios, aspecto que no se repetía en el mundo deportivo, rubro en el cual los espectadores pueden tener acceso directo al evento y replicar la información en las redes sociales sin necesidad de recurrir al análisis que realizan los medios.¹⁹

Otro elemento para contextualizar e intentar comprender la enorme cantidad de artículos sobre Santiago Maldonado, los pueblos indígenas y las ideas que allí se vertieron está ligado a una lógica de acceso a las noticias que los especialistas denominan “percepción selectiva de la información”.²⁰ Esta práctica se ajusta a opiniones previas y gustos personales:

No es extraño que haya tomado fuerza la idea de “posverdad” en estos contextos en que predominan verdades parciales basadas en convicciones más que en datos o hechos [que] equipara argumentos fundados, aunque parciales, con versiones descabelladas que prescinden de datos cotejables o argumentos racionales [...] Cuando no importan los hechos y se prefieren los “hechos inventados” y la consistencia de cualquier evento con las creencias existentes, se cae en un relativismo que dificulta acuerdos mínimos sobre aspectos fundamentales de la vida pública. La comunicación narcisista que se regodea

¹⁶ Página 12, *Los medios tradicionales también marcan la agenda de las redes sociales*. 6/8/2012, <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-200401-2012-08-06.html>.

¹⁷ Página 12, *La obsesión por la comunicación*, <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/subnotas/200401-59977-2012-08-06.html>.

¹⁸ Adriana Amado y Silvio Waisbord, “La comunicación pública: mutaciones e interrogantes” en *Revista Nueva Sociedad*, N° 269, mayo-junio de 2017, pp. 101-102.

¹⁹ Raquel Rubio García, “Twitter y la teoría de la Agenda Setting: mensajes de la opinión pública digital” en *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, Vol. 20, N° 1, 2014.

²⁰ A su vez, sobre el impacto psicológico de las nuevas tecnologías y sus usos ver https://drive.google.com/open?id=17vsudoEjzWvNKwUFG5Re1tx3ihgn_BwC.

en las propias certezas sin cuestionarlas es contraria al pensamiento crítico como base de la comunicación pública, en tanto supone evitar e ignorar argumentos que disientan con el propio pensamiento o que cuestionen dogmas.²¹

A partir de un trabajo acerca de la campaña presidencial de 1940 en Estados Unidos, Lazarsfeld, Berelson y Gaudet²² han denominado “exposición selectiva” al fenómeno que consiste en que las predisposiciones conducen a las personas a seleccionar las comunicaciones de su agrado, las que apoyan sus posturas previas. Así, son las creencias previas del destinatario las que determinan su comportamiento como usuario de un medio. Las personas tienden a exponerse a los mensajes que perciben acordes a sus opiniones y a evitar la información discordante.

En esa línea, medio siglo después, Díez Nicolás y Semetko establecieron una estrecha relación entre los espectadores de determinado canal de televisión para informarse y el voto en las elecciones de 1993 y 1996 en España,²³ fenómeno que Martín Llaguno y Berganza Conde comprobaron también en los medios gráficos:

existe un alto índice de partidismo en los medios [...] y un alto paralelismo entre la elección que realizan los votantes fieles de unos medios determinados y el tratamiento que hacen esos mismos medios de los líderes de

los partidos políticos. Además, a la luz de los resultados, se puede afirmar que el fenómeno de la exposición selectiva podría explicar las relaciones observadas entre votantes y consumo de determinados medios.²⁴

Además de las nociones de exposición selectiva, no es un tema menor reflexionar acerca de las noticias (y el tratamiento que de ellas se realiza) que se instalan en la agenda pública como las más importantes y sobre las que el público debate. Ya en la década de 1960, Bernard Cohen advertía que “puede ser que [la prensa] no tenga éxito la mayor parte de las veces en decirle a la gente qué pensar, pero tiene un éxito sorprendente al decirle a los lectores sobre qué pensar”.²⁵

En esa línea, es útil el anglicismo *agenda setting* formulado por primera vez en 1972 por McCombs y Shaw,²⁶ que explica cómo los medios y los formadores de opinión influyen a partir de jerarquizar los temas de mayor relevancia. Como sostienen Natalia Aruguete y Raquel Rodríguez Díaz:

Los medios de comunicación tienen la capacidad de seleccionar y destacar ciertos temas y omitir otros y, mediante ese mecanismo, instalar los asuntos que son percibidos como importantes por la opinión pública. Esto es, establecer no qué ni cómo la gente debe pensar, sino aquellos temas en torno a los cuales pensar, discutir y formarse una opinión.²⁷

²¹ Adriana Amado y Silvio Waisbord, ob. cit., pp. 104-105.

²² Paul Lazarsfeld, Bernard Berelson y Hazel Gaudet, *The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*, New York: Columbia University Press, 1944, 223 p.

²³ El estudio reporta que en su mayoría las personas que miraban el canal público TVE1 votaron al oficialista Partido Socialista Obrero Español (PSOE), mientras que quienes se informaban a través de Antena 3 se inclinaron por la oposición representada por el Partido Popular (PP). Juan Díez Nicolás y Holli Semetko, “Los programas de noticias de televisión y las campañas electorales de 1993 y 1996: propiedad, contenido e influencia” en A. Muñoz Alonso y J. Rospir (eds.), *Democracia mediática y campañas electorales*, Barcelona: Ariel Comunicación, 1999, pp. 151-199.

²⁴ Marta Martín Llaguno y María Rosa Berganza Conde, “Votantes y medios de comunicación en las elecciones nacionales españolas de 1996: ¿exposición selectiva o influencia mediática?” en *Comunicación y Sociedad*, Vol. 14, N° 1, 2001, pp. 51-70.

²⁵ Bernard Cohen, *The Press and Foreign Policy*, Princeton University, 1963, p. 13.

²⁶ Maxwell McCombs y Donald Shaw, “The Agenda-Setting Function of Mass Media” en *The Public Opinion Quarterly*, Vol. 36, N° 2, enero, 1972, pp. 176-187.

²⁷ Natalia Aruguete, ob. cit., p. 12.

El medio de comunicación no determina al público qué es lo que éste tiene que pensar u opinar sobre un hecho aunque sí decida cuáles son las cuestiones que van a estar en el candelero o en la opinión pública.²⁸

La propia Rodríguez Díaz introduce una cita de López Escobar y Llamas para ampliar el impacto del fenómeno *agenda setting*:

Con la teoría de la agenda setting se consolidó un método empírico para mostrar cómo los medios de difusión consiguen transferir a sus audiencias las listas jerarquizadoras de los temas o problemas más destacados para la sociedad. Mediante el análisis de contenido de los medios y el sondeo a la audiencia se descubre que, en efecto, existe una elevada correlación entre los temas a los que dan importancia los medios de difusión y los que interesan a sus audiencias.²⁹

En la actualidad, a la dialéctica entre un enfoque más inclinado a pensar las noticias como una imposición de temas o discusiones en la arena pública (*agenda setting*) y una perspectiva asentada en una exposición selectiva que jerarquiza medios de comunicación acordes a prejuicios y creencias propias, debe agregarse la incorporación de las modalidades de acceder a la información en redes sociales (y complejizarla). Eli Pariser ha denominado “burbuja de filtros” al fenómeno que determina una “autopropaganda invisible, que nos adoctrina con nuestras propias ideas”³⁰ y mediante una serie de variables algorítmicas nos delimita y nos permite el acceso a un conjunto de noticias previamente elegidas de acuerdo con nuestros movimientos y gustos más

habituales en las redes. Así, las noticias no solo son una selección mínima de las que circulan, sino también que las búsquedas en la web están direccionadas por algoritmos que nos acercan a datos que nuestros perfiles van moldeando permanentemente en los motores de búsqueda, noticias compartidas, “likes”, comentarios e interacción con nuestros contactos:

[Desde 2009] Google utiliza 57 indicadores –desde el lugar en el que te has conectado o el navegador que estás utilizando hasta lo que buscaste antes– para conjeturar quién eres y qué clase de páginas te gustan. Incluso si no iniciaste ninguna sesión, personaliza sus resultados, mostrándote las páginas en las cuales, según predice, harás clic con más probabilidad [...] Cuando buscamos un término en Google, la mayoría de nosotros asume que todos vemos los mismos resultados pero desde diciembre de 2009 ya no es así. Ahora obtienes el resultado que el algoritmo de Google sugiere que es mejor para ti en particular; y puede que otra persona vea algo totalmente diferente. En otras palabras, ya no existe un Google estándar [...] La nueva generación de filtros de internet observa las cosas que parecen gustarte e intenta extrapolar. Son máquinas de predicción cuyo objetivo es crear y perfeccionar constantemente una teoría acerca de quién eres, lo que harás y lo que desearás a continuación. Juntas elaboran un universo de información único para cada uno de nosotros –lo que he llamado una “burbuja de filtros”– que, en esencia altera nuestra manera de encontrar ideas e información.³¹

Si enmarcáramos la temática de este artículo hacia una caracterización ligada a la exposición selectiva, no caben dudas de que la información ampliamente aceptada sobre la desaparición de Santiago Maldonado y la población mapuche es-

²⁸ Raquel Rodríguez Díaz, *Teoría de la agenda-setting, aplicación a la enseñanza universitaria*, España: Observatorio Europeo de Tendencias sociales, 2004, p. 15.

²⁹ Esteban López-Escobar y Juan Pablo Llamas, “Agenda-setting: investigaciones sobre el primer y segundo nivel” en *Comunicación y sociedad*, Vol. IX, N° 1 y 2, 1996, pp. 9-15.

³⁰ Eli Pariser, *El filtro burbuja. Cómo la red decide lo que leemos y lo que pensamos*, Taurus, 2017.

³¹ Eli Pariser, ob. cit., selección de fragmentos de la introducción.

tuvo ligada a las concepciones más tradicionales internalizadas al calor de las narrativas de la realización simbólica: la falsedad, la extranjería y la museologización del indígena, entre otros. Si nos inclináramos por encuadrar las coberturas mediáticas como fijación de agenda, que Santiago Maldonado haya sido la persona más *googleada* en 2017³² no debería sorprender por el mismo motivo: la realización simbólica del genocidio indígena y sus efectos no hacen excluyentes el abanico de hipótesis acerca de la comunicación. Sea porque se busque información apegada a nuestros prejuicios o saberes previos, impuesta por una agenda mediática o producto de todo ello y las noticias que nos sugieren nuestros motores de búsqueda, las narrativas hegemónicas sobre los pueblos originarios, su historia y sus (no) posibles presentes perduran en el imaginario colectivo (con leves matices) desde los tiempos de la Conquista del Desierto...

La maldición de la barbarie

“La barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos”.³³ La frase acuñada por Estanislao Zeballos refiere a los indígenas, portadores de barbarie maldita y, por tanto, merecedores de su exterminio y de la apropiación de sus restos. La barbarie fue desde entonces la definición principal al referir al indio como actor social. Es utilizada para caracterizar una sociedad de una etapa histórica anterior en la cadena evolutiva. Primero estaban los indios (los bárbaros, los salvajes) y

luego la civilización occidental, como lo describe el Coronel Manuel Olascoaga:

Choele-Choel. 25 de mayo de 1879: la diana a las 6 a.m. precedió al solemne saludo militar rendido al sol naciente de este día que marca la más gloriosa efemérides de los argentinos. Las salvas y las melodías agitando hoy el espacio de la orilla del río Negro han sido más que una conmemoración, la continuidad o repercusión de los himnos del gran día de 1810. Este día de Choele-Choel es digno día siguiente de aquel; **por qué inaugurar el dominio de la civilización aquí donde la barbarie ha reinado tres siglos, es lo que verdaderamente puede llamarse continuación de la tarea principia- da del 25 de mayo de 1810.** Fuimos entonces libres e independientes; damos ahora el paso más trascendental de nuestra soberanía adquirida [el resaltado es propio].³⁴ Pero esa cruenta y muy ignorada epopeya demandó privaciones, penurias y muertes heroicas [...] dejaron sus huesos como jalones del progreso frente a esa lucha contra un indio rudo, altivo y salvaje, dominado por un atávico espíritu de libertad propio del medio en que vivía [...] La conquista del desierto se efectuó contra el indio rebelde, reacio a los reiterados y generosos ofrecimientos de las autoridades, deseosas de incorporarlo a la vida civilizada [...] y así dejará de una vez de ser bárbaro y salvaje, asimilándose a los usos y costumbres de los demás argentinos.³⁵

Ambas citas son elocuentes respecto de la asociación de los indígenas con una actitud belicosa y salvaje, en general relacionada a la práctica del malón y la toma de mujeres cautivas. En los últimos tiempos, diversos estudios han abordado el tema del malón, sus características, motivaciones, resultados y consecuencias;³⁶ sin embargo,

³² <https://www.lanacion.com.ar/2090968-que-fue-lo-mas-buscado-en-google-por-los-argentinos-durante-2017>.

³³ <http://www.bbk.ac.uk/ibamuseum/texts/Rodriguez01.htm>, (Zeballos 1881: 228).

³⁴ <https://www.rionegro.com.ar/especiales/25-de-mayo-en-choele-la-llave-del-ingreso-de-las-tropas-de-roca-a-la-patagonia-AJ2856460>.

³⁵ Juan Carlos Walther, “La conquista del desierto”: *Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527-1885)*, Eudeba, Colección Lucha de fronteras contra el indio, 1973 [1947], pp. 10-11.

³⁶ Véase Sebastián Alioto, *Indios y ganado en la frontera. La ruta del río Negro (1750- 1830)*, Rosario: Prohistoria,

compartimos la duda de Guido Cordero respecto de que:

—
 los aportes más recientes hayan logrado permear sustantivamente los ámbitos que exceden la literatura especializada. Por fuera de ellos, la identificación de los pueblos de la pampa con el malón, como metáfora de la violencia y el “salvajismo”, pareciera continuar guiando numerosas percepciones sobre lo indígena, ancladas en aquella narrativa de conquista.³⁷

—
 En tal sentido, Nagy³⁸ analiza cómo, a lo largo de los siglos XIX y XX, el relato educativo y de diarios sobre los hechos ha reiterado y naturalizado el avance estatal como una respuesta a la hostilidad indígena. De este modo, sugiere, se ha invertido la carga de la prueba mediante la idea de que el accionar del Estado fue una respuesta a prácticas salvajes de ciertos sectores que no respetaban el ideario de la civilización occidental o no encajaban en él y no como un plan político diseñado previamente.³⁹ Los indígenas invadían, poseían una actitud beligerante y a los gobernantes argentinos no les quedó otra opción que responder a la barbarie y al salvajismo:

—
 Los indígenas que habitaban el sur de la provincia de Buenos Aires y la región surcada por los ríos Colorado y Negro atacaban periódicamente a las poblaciones fronterizas y cometían todo género de excesos. Al asumir Avellaneda, la actitud hostil de los indígenas

constituía un grave problema, pues impedían el avance de los blancos y periódicamente atacaban en malones los centros poblados. El gobierno nacional, ante la belicosa actitud de los salvajes, estaba impedido de ejercer la soberanía efectiva sobre la actual provincia de la Pampa y la región patagónica, cuya extensión desértica habitada por tribus errantes, favorecía las aspiraciones de Chile. El problema del indio se agudizó al perjudicar la economía del país [...] Roca, era partidario de emprender una acción ofensiva contra los salvajes, para destruirlos en sus tolderías [...] La campaña permitió al gobierno nacional ejercer su soberanía en unas quince mil leguas cuadradas de nuestro territorio e iniciar sin tardanza su obra civilizadora.⁴⁰

—
 Roulet y Navarro Floria describen cómo en la segunda mitad del siglo XIX las elites argentinas produjeron modificaciones profundas en la terminología para referirse al indígena. En esta operación, el término “nación” desapareció del vocabulario, por tanto dejaban de ser considerados sujetos del derecho internacional ni se aplicaban a ellos las normas vigentes en los tratos entre naciones. Reemplazado por “horda”, “banda”, “tribu”, cuando no —en contextos de animalización— “rebaño”, “enjambre” o “manada”, todas organizaciones parentales prepolíticas, el discurso dominante del siglo XIX logró traducir el proceso de domesticación de la cuestión indígena en términos de una guerra interna entre “civilización” y “barbarie”:⁴¹

2011, p. 248; Guido Cordero, “Los malones a las fronteras (segunda mitad del siglo XIX)” en *Actas de la V Reunión del Comité Académico “Historia, Regiones y Fronteras”* de la Asociación de Universidades Grupo de Montevideo, Mar del Plata, 24 a 26 de Abril de 2014.

³⁷ Guido Cordero, *Malón y política en la frontera sur. Hacia una reconstrucción de la conflictividad fronteriza (1860-1875)*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), 2018, Inédita.

³⁸ Mariano Nagy, “Invertir la carga de la prueba: A propósito de ‘cuando’ empiezan los procesos históricos” en *Revista Tefros*, Vol. 13, N° 1, 2015, pp. 197-215.

³⁹ Véase Ley 215 de 1867: “Art. 1° - Se ocupará por fuerzas del Ejército de la República la ribera del río ‘Neuquén’ ó ‘Neuquen’, desde su nacimiento en los Andes hasta su confluencia en el Río Negro en el Océano Atlántico estableciendo la línea en la margen Septentrional del expresado Río de Cordillera a mar”.

⁴⁰ José Cosmelli Ibáñez. *Historia Argentina*. Texto para 3° año de colegios nacionales, liceos, escuelas normales y de comercio y para el curso de ingreso en la facultad de derecho. Decimoquinta edición. Buenos Aires: Ed. Troquel, 1970 [1961], pp. 359, 451, 456-459.

⁴¹ Florencia Roulet y Pedro Navarro Floria, “De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX, en *Revista Tefros*, Vol. 3, N° 1, 2005, p. 16.

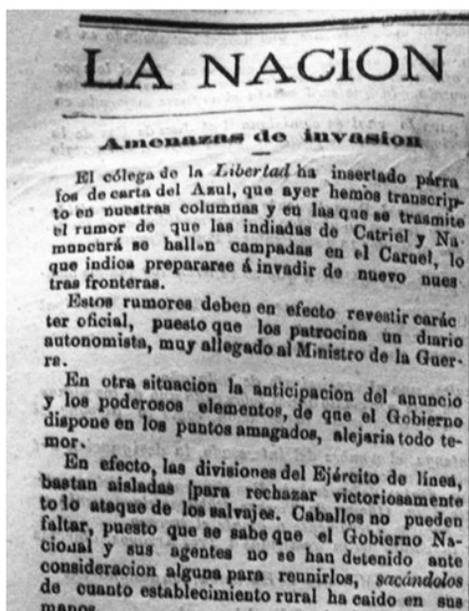


Figura 1. Amenazas de invasión. *La Nación*, 29/1/1876.

Al salvajizar al indio, los publicistas del siglo XIX insistieron sobre su supuesto carácter de ladrones y llevarlo paulatinamente desde la jerarquía de pueblos libres, con acotados derechos territoriales (de la que aún gozaba en el XVIII), a la de aquellos grupos que, por atentar contra la propiedad del "blanco", eran pasibles de legítimo exterminio.⁴²

Desde los tiempos de Sarmiento y su civilización y barbarie hasta nuestros días, los epítetos y las narrativas sobre la población originaria han servido para colocar a los indígenas en una encrucijada. Salvajes y bárbaros bien merecían ser sometidos por las tropas para dar lugar

a la sociedad moderna que encarnaba el Estado nación argentino. Luego, debían adaptarse e integrarse al mundo civilizado, afirmación esta que se traducía en aceptar ser asalariado, sirviente doméstico, jornalero o peón de campo en estancias, ingenios o viñedos. Los indígenas debían asimilarse, fundirse, ser invisibles para no ser catalogados como bárbaros que no aprenden. Sin embargo, este discurso hegemónico se altera cuando los medios de comunicación y el fanatismo en redes sociales se topan con originarios que no responden a los estereotipos de la barbarie. Así, el mapuche es trucho porque era *flogger*⁴³ y utilizaba calzado Adidas⁴⁴ o es discriminado y sometido a comentarios racistas y prejuiciosos por mencionar el uso de binoculares.⁴⁵ Entonces, debía abandonar la barbarie y sus rasgos atávicos pero si lo hizo o se adapta a diversas modas o costumbres occidentales, pierde legitimidad. La maldición de la barbarie...

Como bien advierte Noelia Enriz, existe un indígena tolerado vinculado a una concepción folclorizante y a un tiempo arcaica:

Hombres y mujeres del pasado que permanecían en recónditos parajes, sin acceso a medios de comunicación y muchas veces tampoco a recursos básicos como el agua potable. Esos hombres y mujeres que exudaban tiempo pretérito, pobreza "digna" y la más completa distancia. Esos sí eran indios. Cuando son pobres y despojados, los indios no están tan mal. La mayor potencia de ese relato reside, justamente, en que nos ofrece un sujeto indígena igual al que relató la historia canónica de la Argentina.⁴⁶

⁴² *Ibid.*, p. 9.

⁴³ <https://www.infobae.com/sociedad/2017/09/16/fernando-jones-huala-fui-flogger-porque-era-una-moda-pero-mapuche-se-nace-y-se-es-para-siempre/>.

⁴⁴ <https://infarandula.com/parece-no-le-va-tan-mal-economicamente-al-mapuche-vio-cuando-se-llevaron-santiago/>.

⁴⁵ *Twitter*: Gastón el Trueno 20/3/2018: ¿Este es el mapuche flogger con binoculares? Somos Outsiders 25/4/2018: Si no usa binoculares no es mapuches. Juan Barrios 18/4/2018: Sigamos con el gran curro: DDHH, cada vez son más los aparecidos. Solo pasa en este país, como los binoculares del mapuche.

⁴⁶ Noelia Enriz, "El verso del indio trucho", en *Revista Anfibia*, 2017, Disponible en línea: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/verso-del-indio-trucho-2/>. Fecha de consulta: 03/11/2017.

Denominamos esa identificación “enfoque pretérito”; se relaciona con la perspectiva del originario como obstáculo de la civilización. Se naturaliza así la organización estatal,⁴⁷ el avance y la construcción de un territorio nacional y la extinción del indígena como actor social o como un remanente de algo que ya no existe. Como ha señalado Boccara, hace tiempo:

un gran número de cientistas sociales ha puesto en tela de juicio concepciones esencialistas de la identidad, sustancialista de la cultura, arcaizante de la tradición y ahistórica de las sociedades llamadas hasta hace poco “primitivas”. La cultura tiende a considerarse como dimensión de un fenómeno que permite hablar de diferencia y de identidades. Las sociedades “arcaicas” no son sociedades frías, sin historia, antimodernas, intrínsecamente opuestas al cambio o ajenas a los procesos de adaptación y de reformulación. Las tradiciones más “ancestrales” se remiten a un pasado histórico no tan lejano. La llamada impureza cultural, lejos de corresponder a una realidad social o histórica, elemento central en la estructuración de la visión y división dominante y discriminatoria del mundo social. Pues permite legitimar todas las enajenaciones y negarle existencia social a los indígenas actuales so pretexto de que ya no son “indios puros” y que, por lo tanto, no pueden pretender tener derechos ancestrales en tanto que “pueblos indios auténticos”.⁴⁸

Esos mecanismos discriminatorios y esencialistas, forjados en tiempos de las campañas militares de sometimiento de la población originaria, son un legado de la realización simbólica del genocidio indígena que permanece latente en el imaginario colectivo e irrumpen en el presente cuando las comunidades y sus

referentes se posicionan frente al avance de sectores del capital o denuncian el avasallamiento de funcionarios y fuerzas estatales.

De este modo, frente a posicionamientos indígenas que no se corresponden con la construcción de estereotipos, de indios “quedados en el tiempo”, mansos y analfabetos, amplios sectores de la sociedad no encuentran explicaciones. Ana Ramos, siguiendo a Lawrence Grossberg, llama “movilidad estructurada” a los aspectos condicionantes y habilitadores que definen una trayectoria social. En el marco de las estructuras existentes, las personas y organizaciones indígenas suelen ser legitimadas cuando ocupan lugares acotados y sospechadas cuando intentan abarcar espacios no disponibles. Este fenómeno, denominado “semiótica de la sospecha”,⁴⁹ es uno de los dispositivos hegemónicos más efectivos para regular la movilidad aborigen, porque establece los límites que tienen “ciertos otros” para organizar sus propios recorridos y cuestionar las relaciones vigentes. Cuando los grupos subalternos los traspasan, los discursos dominantes plantean –o insinúan– que la alteridad que los hace ser lo que no está constituida a fin de cuentas sino de apariencias o, peor, que no es sino una farsa.⁵⁰

La reacción mediática y política desde la semiótica de la sospecha se torna virulenta y carga las tintas denunciando la falsedad no solo de los reclamos sino también de la propia identidad originaria. Entendemos que las construcciones discursivas de la realización simbólica del genocidio indígena devienen en lo que el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo

⁴⁷ Ana María Alonso, “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity” en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23, 1994, pp. 379-405.

⁴⁸ Guillaume Boccara, *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI - XX)*, Lima/Quito: IFEA/Abya-Yala, 2002, p. 8.

⁴⁹ Landowski 1996 en Ana Ramos, “Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río” en *Anuario IEHS*, Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro, N° 21, pp. 129-150.

⁵⁰ *Ibid*, p. 130.

(Inadi) describe como prácticas sociales discriminatorias:

Hostigar, maltratar, aislar, agredir, segregar, excluir y/o marginar a cualquier miembro de un grupo humano por el sólo hecho de pertenecer a ese grupo. Crear o colaborar en la difusión de generalizaciones desvalorizantes o prejuicios acerca de cualquier grupo humano, como así también utilizar las diferencias propias de cada uno/a de nosotros/as para establecer jerarquías. Por más que muchas de estas prácticas sociales pueden no ser reprochadas por la ley (por no existir en ese acto una vulneración de derechos) definitivamente contribuyen a favorecer situaciones que terminan negando el pleno ejercicio de un derecho.⁵¹

Las prácticas sociales discriminatorias son alentadas por muchos periodistas de los medios más leídos del país mediante la invención de organizaciones revolucionarias con conexiones extranjeras dispuestas a declarar guerras y mantener amenazado a un país entero:

- RAM: El grupo mapuche que, en las sombras, tiene en vilo a la Patagonia. Con actos violentos, reclaman tierras que, alegan, son ancestrales (Diario *La Nación*, 13/8/2017).

- Un grupo mapuche le declaró la “guerra” a la Argentina y Chile. Resistencia Ancestral Mapuche (RAM) se adjudicó la autoría de tres ataques de los últimos dos años en Río Negro (Diario *Perfil*, 13/11/2014).
- Un informe reservado alerta sobre grupos violentos en la Patagonia. Detalla el vínculo entre RAM de Argentina y una comunidad de Chile. Supuestos nexos con la guerrilla kurda (Diario *Clarín*, 26/11/2017).

Instalar el miedo, inventar lazos internacionales y poner en jaque a la sociedad con noticias falsas para deslegitimar reclamos o esconder el accionar estatal en el contexto de la desaparición de Santiago Maldonado y el asesinato de Rafael Nahuel por la Prefectura parece haber sido la tónica y la línea editorial de los grandes medios. Pasado el auge de dicho tema en la agenda pública, la RAM dejó de ser noticia y una preocupación y hasta el propio ministro de justicia, Germán Garavano, le bajó el tono a la supuesta amenaza terrorista:

Garavano admite que no hay confirmación judicial sobre la existencia de la RAM. El ministro



Capturas de pantalla de *Clarín* y *La Nación*.

⁵¹ Inadi (Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), *Somos iguales y diferentes. Guía para jóvenes*, Buenos Aires, 2016, p. 10.



Capturas de pantalla de *Diario Perfil*.

de Justicia y Derechos Humanos admitió que la conformación del Comando Unificado y la caracterización de la RAM como grupo extremista fue “una declaración política”, sin respaldo de investigaciones judiciales (Portal de noticias *En estos días*. 9/4/2018).

Mapuches extranjeros, dinosaurios argentinos

La idea de conexión de grupos mapuches con organizaciones internacionales no solo no es novedosa sino que además atiende al contexto. Es decir, así como en la actualidad se ligó al pueblo mapuche a ISIS, a la guerrilla kurda y hasta a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), Alexis Papazian ha demostrado cómo, a mediados de 1995, en el marco de un conflicto originado por la recuperación del territorio de la Corporación Estadual Pulmarí, en la provincia de Neuquén, los medios azuzaron la noción de disolución del territorio y del estado nacional⁵² y los vínculos indígenas con la

Revolución zapatista recientemente iniciada en Chiapas, México:

- “Acusan a mapuches de querer un país aparte.” Raúl Grimaldi (dirigente justicialista) denunció que la Confederación de Organizaciones Mapuches planea formar un estado propio, separándose de la Argentina. No descartó hechos violentos como los de Chiapas (La Mañana del Sur 3/6/1995).⁵³
- “El gobierno teme que mapuches transformen Pulmarí en Chiapas” El fantasma de un “Chiapas en Pulmarí” es concreto y tangible: tanto Nahuel como Ñancucho tienen respaldo de la organización alemana “Pan para el Mundo”, de la Agrupación Indígena de Canadá, del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (ambos de Chile), de la Organización Internacional del Trabajo (con sede en Suiza) y de la ecuatoriana Sociedad de Desarrollo de Campos mapuches [...] Justamente se toma esta medida cuando el gobierno nacional y provincial temen que la Coordinadora de Organizaciones Mapuches [sic] transformen a ese territorio en un “Chiapas argentino (La Mañana del Sur, 14 y 15/01/1996).⁵⁴

A este accionar mapuche de carácter disolvente del Estado argentino que Papazian describe y analiza con precisión puede agregarse un mecanismo aún vigente de la realización simbólica: la noción del indio extranjero, rótulo que también se le asigna a la población guaraní,⁵⁵ aunque encuentra su punto más álgido con el supuesto origen chileno de los mapuches.

⁵² Véase también Diana Lenton, “Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista” en *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco, 12 de noviembre de 1998.

⁵³ En Alexis Papazian, “El Territorio también se mueve” *Relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880-2006)*. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), 2013, p. 317.

⁵⁴ *Ibid*, pp. 332 a 334.

⁵⁵ La presencia guaraní y chané en el norte argentino data al menos desde el siglo XVIII; sin embargo, el factor de atracción impulsado por la expansión de la industria azucarera a fines del siglo XIX y luego la Guerra del Chaco

Junto a la noción de barbarie, la famosa araucanización de las pampas es uno de los elementos más potentes de la realización simbólica del genocidio. No por simplista y antigua, la idea de que el pueblo mapuche es de origen chileno ha dejado de ser exitosa y permanece en el imaginario colectivo de los argentinos. La leyenda inventada por Zeballos⁵⁶ fue sostenida y difundida por el etnólogo español Salvador Canals Frau, el antropólogo italiano Marcelo Bórmida y especialmente conocida por la obra del paleontólogo Rodolfo Casamiquela. Descartada por trabajos académicos ya en la década de 1990,⁵⁷ la araucanización fue definida:

como la sustitución de la antigua población pampeana por otra, de características diferentes, proveniente de Chile (Bórmida 1953-54) y estuvo acompañado por la difusión de elementos culturales araucanos en la región, entre los que ocupó un lugar de fundamental importancia la lengua [...] los araucanos transformaron su modo de vida, convirtiéndose en un pueblo nómada que vivía de la caza de ganados, la recolección y el pillaje, abandonando el sedentarismo y las prácticas hortícolas (Canals Frau 1946). Así, paradójicamente, el “difusor” de los grupos chilenos habría sido el “difundido”, en tanto adoptó el modo de vida de los cazadores pampeanos [...] Por otra parte, la difusión de elementos culturales aparecía necesariamente

asociada a la migración y establecimiento de grupos araucanos al este de los Andes, aunque no se intentaba explicar por qué dichos grupos habrían migrado hacia el este en determinado momento.⁵⁸

No es la intención del artículo refutar las falacias de la vieja teoría de la araucanización,⁵⁹ pero sí, en cambio, analizar sus consecuencias relacionadas al discurso nacionalista⁶⁰ y su uso en el presente. La polémica es importante en la medida en que se juzga la calidad de “preexistentes” o de “recién llegados” de los “araucanos”, y se pretende en consecuencia –debido a la forma en que se manifiesta la aboriginalidad en nuestro país– evaluar sus derechos a la nacionalidad “argentina”.⁶¹

Partimos entonces de una frase muy común, habitual, en ocasiones formulada a modo de pregunta: ¿Los mapuches son chilenos?

La aseveración o pregunta merece un señalamiento gramatical nada menor: Está formulada en presente. Los mapuches *son*. Sorprende que dicha adscripción nacional incluya a indígenas nacidos en Argentina. De este modo, la identidad nacional chilena imprime una marca indeleble en el pueblo mapuche que se tras-pasa de generación en generación aun cuando nuestro país adhiera al principio

(1932-1935) entre Bolivia y Paraguay no solo acentuó la circulación y migración de población guaraní (Silvia Hirsch, Catalina Huenuan y Marcelo Soria, “Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. Construyendo el ‘ñande reko’ para el futuro” en *Pueblos indígenas en la Argentina, historias, culturas, lenguas y educación*, Fascículo 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016, pp. 18-20), sino que, además, cristalizó la noción del origen extranjero de esta población.

⁵⁶ Diana Lenton 1998, ob. cit.

⁵⁷ Raúl Mandrini y Sara Ortelli, “Repensando los viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas” en *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, Vol. 22, Buenos Aires, 1995, pp. 135-150; Axel Lazzari y Diana Lenton, “Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización” en *Revista Avá*, Vol. 1 (1), 2000, pp. 125-140. Podría marcarse como detalle que la teoría de la araucanización sugerida por Bórmida (además de los citados Canals Frau y Casamiquela) en la década de 1950 y refutada en los 90 por el mencionado trabajo (entre otros) de Mandrini y Ortelli (1995) tuvo como plataforma la revista académica *RUNA. Archivos para las ciencias del hombre*, publicación del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Este dato señala el cambio de enfoque y los avances de la investigación en la disciplina.

⁵⁸ Sara Ortelli, “La ‘araucanización’ de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?” en *Anuario del IEHS*, Tandil: Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro de la provincia de Buenos Aires, N.º. 11, 1996, pp. 203-225; pp. 203-204.

⁵⁹ Al respecto véase Lenton, 1998, ob. cit. y Mandrini y Ortelli, 1995, ob. cit.

⁶⁰ Axel Lazzari y Diana Lenton, ob. cit.

⁶¹ *Idem*.

de *ius solis* (derecho de suelo). Como ha señalado Diana Lenton: en nuestro país, una sola generación vale para convertir a la población de origen inmigrante en “nacional”, dado el principio del *ius solis*. Sin embargo, los mapuche/araucanos son considerados extranjeros aunque lleven muchas generaciones en el país.⁶²

Esta operación identitaria se corresponde con una territorialidad imaginada por cada uno de los Estados nacionales configurados a fines del siglo XIX, que a su vez se atribuyen una permanencia inmemorial en el espacio. De este modo, el imaginario argentino ha llegado al punto de expulsar de la identidad nacional a poblaciones indígenas por sus bisabuelos, tatarabuelos, etc., nacidos del otro lado de la cordillera, mientras que etiqueta como argentinos a los dinosaurios,⁶³ que habitaron lo que es hoy Argentina pero hace millones de años. En este punto, Claudia Briones explica que:

“La identidad argentina” aplica de manera asimétrica los principios de *ius solis* y *ius sanguinis* para argentinizar o extranjerizar selectivamente distintas alteridades. Por ejemplo, mientras idealmente la ciudadanía argentina se adquiere por el principio de *ius solis* —principio que permitió argentinizar a la descendencia de la inmigración europea— otras alteridades son permanentemente extranjerizadas en base a la

aplicación del principio del *ius sanguinis*. Así, la chilenidad imputada a habitantes mapuche suele no corresponderse con su lugar de nacimiento sino con el lugar de procedencia de sus antepasados remotos.⁶⁴

La aplicación asimétrica para adjudicar identidades que menciona Briones integra los discursos de realización simbólica no solo en capas de población propensas a ideas racistas y xenófobas, sino también —y ahí reside su poder de marcar agenda y cristalizar imaginarios— entre gran parte de la sociedad que lamenta la supuesta extinción de la población originaria en el marco de un genocidio, o que considera —según ha leído o tiene entendido— que la población mapuche es extranjera.⁶⁵

Pueden agruparse esas nociones en las ideas, no excluyentes entre sí, de exterminio, de reemplazo de la población originaria por contingentes inmigratorios europeos y de asimilación, es decir, la “desindianización” en contextos urbanos,⁶⁶ donde operaría la pérdida de la cultura indígena.⁶⁷

Con mayor o menor carga de violencia o racismo, la inhabilitación del indígena en el presente es un hecho. La obturación de su intervención política en la arena pública está signada por la perpetuación de los mecanismos de realización simbólica que emergen frente a cualquier tipo de cues-

⁶² Diana Lenton, 1998, ob. cit., p. 14.

⁶³ Véase entre otros https://www.clarin.com/sociedad/dinosaurios-argentinos-conquistaron-europa_0_S13oqhj0g.html; <https://www.patagoniaexpress.com/index.php/pura-patagonia/dinosaurios-argentinos/126-dinosaurios-argentinos-en-la-patagonia> y, especialmente, https://www.clarin.com/sociedad/confirman-dinosaurio-titan-patagonico-animal-grande-habito-tierra_0_HJvL76DP-.html, artículo que afirma: “El Patagotitan mayorum, la criatura más grande que caminó sobre nuestro planeta, habitó suelo argentino hace unos 95 millones de años”.

⁶⁴ Claudia Briones, “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales” en Claudia Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Editorial Antropofagia, 2005, pp. 11-44, cita p. 29.

⁶⁵ Esta mención parecería ser un detalle menor; sin embargo, ha sido tema de conversación de distintos grupos de investigación que integro, incluso de colegas no especialistas en el tema. Una suerte de leyenda del lamento respecto de las políticas roquistas que terminaron con todos los originarios. Un conjunto de ideas y nociones difusas, críticas al tratamiento dado a los indígenas en tiempos de Roca, que se nutren de algunos datos reales y otros más bien imaginados o internalizados a partir de lecturas mediáticas o escolares.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ Al respecto, véase Valverde 2016, “¿Qué va a ser indígena si es mi vecino?” *Indígenas en la ciudad: visibilizando una realidad desconocida y negada*. Proyecto Ubanex: “Migramos a la ciudad”: movimientos indígenas y políticas públicas como espacios de participación en el ámbito urbano” y el Programa “Economía Política y Formaciones Sociales de fronteras: Etnicidades y territorios en redefinición”, Sección Antropología Social, Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

tionamiento originario. No se trata de un mecanismo que plantea un olvido total de la población originaria, sino de un borrado de ciertos episodios y sus protagonistas y la naturalización de los avances del Estado argentino y sus efectos para las comunidades indígenas. Como señala Feierstein, no es cualquier modo de olvido, no es el olvido absoluto,⁶⁸ sino una narrativa del desierto sin víctimas ni victimarios que perdura hasta nuestros días.

Reflexiones finales

Los pueblos indígenas, en tanto comunidades organizadas o ciudadanos con una agenda política propia, representan una nota discordante del orden social. No solo en la actualidad, sino respecto de sus historias y la del Estado nación argentino. Con su sola presencia golpean la versión patriótica y festiva de nuestro país.

El rol actual de los medios de comunicación en la construcción de relatos hegemónicos ligados a pueblos originarios debe contemplar algunas cuestiones: 1) un proceso internacional y local de hiperconcentración de corporaciones mediáticas; 2) un discurso naturalizado de la realidad que evita mostrar las acciones y motivos de los reclamos y 3) cuando las protestas y reclamos son imposibles de invisibilizar son caracterizados como una amenaza, un atentado contra una realidad lógica y natural.⁶⁹ En función de que la praxis periodística de los grandes medios asocia las movilizaciones y los reclamos por el cumplimiento de un derecho a

la violencia y al desorden público, es pertinente, como marcan Giniger, Lois y Mignoli, hacer foco en el análisis del rol de la prensa en el conflicto social, porque esto supone "indagar acerca de las relaciones sociales a lo largo de la historia, las condiciones de dominación y subalternidad, las luchas de clases y la construcción de otro tipo de representaciones".⁷⁰

Sin entender el rol de la prensa y la construcción de relatos históricos hegemónicos naturalizados que invisibilizan prácticas genocidas, se torna imposible la comprensión de las luchas y la reivindicación de derechos por las comunidades indígenas. El aporte de la realización simbólica, su vigencia en la construcción de un originario estereotipado, foráneo, falso y de oscuras intenciones se retroalimenta y se exhibe a diario en los principales medios de comunicación.

Hemos intentado aportar a la comprensión de la vigencia de los mecanismos de realización simbólica del genocidio y las prácticas sociales discriminatorias de los discursos mediáticos a partir de los sucesos de la desaparición de Santiago Maldonado y el asesinato de Rafael Nahuel.

El racismo y el odio acechan, están entre nosotros. Perduraron en el tiempo. Emergen con virulencia cuando ciertas prácticas originarias son entendidas como prácticas contrahegemónicas, disruptivas de la armonía social o una alteración al orden establecido.

Consideramos que comprender los discursos mediáticos, dar cuenta de ellos y deconstruirlos es no solo una tarea académica, sino una obligación moral y ciudadana. —

⁶⁸ Daniel Feierstein, ob. cit., pp. 237-238.

⁶⁹ Vasilachi de Gialdino, en Luis Giniger, Ianina Lois y Luciana Mignoli, "Discursos en pugna" en Luciana Mignoli (coord.), *Prensa en Conflicto. De la Guerra contra el Paraguay a la Masacre de Puente Pueyrredón*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2013, p. 25.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio*

Alcida Rita Ramos

*Piensen que esto ocurrió:
les mando estas palabras.
Grábenlas en sus corazones, estando
en casa, andando en la calle, al acostarse
al levantarse;
repítanlas a sus hijos.*

Primo Levi, Si esto es un hombre

El bárbaro, inicialmente, es el hombre que cree en la barbarie

Claude Lévi-Strauss, 1976

Resumen

Empezando con la problemática general del genocidio, el artículo se dirige al caso específico de los pueblos indígenas en Brasil. Con números aterradores, el martirio de los indios en el país alcanzó su auge en tiempos modernos durante los 21 años de dictadura militar. Focalizando en tres casos concretos, el texto demuestra que la negligencia, la omisión, la connivencia y la complicidad del Estado con intereses de toda orden resultaron en pérdidas de vidas y de tierras de decenas, si no centenas, de pueblos indígenas brasileños. Relatos detallados demuestran nítidamente a qué punto llegaron los grupos que, desafortunadamente, vivían en tierras codiciadas por agentes de proyectos estatales y privados. En los casos analizados, vemos también que, aunque estuvieran al borde de la extinción, los indígenas mostraron un grado de resiliencia de tal orden que los impulsó a sobrevivir a todo y a todos y entraron al siglo XXI con tierras oficialmente reconocidas y un número creciente de habitantes.

Palabras clave: pueblos indígenas, Brasil, dictadura, exterminio, sobrevivencia

* Me temo que algunos colegas de vena formalista hagan objeciones al modo como presento este artículo. Debo aclarar que, por inclinación personal y por el contenido del asunto tratado, evito cualquier tipo de jerga académica, porque entiendo que esta confunde más de lo que ilumina y que puede, inclusive, servir de escudo frente a la pobreza discursiva. Si debo escoger un estilo para narrar temas tan neurálgicos como el genocidio, opto por la fluidez narrativa en detrimento de cualquier elaboración que se pretenda teórica.

Abstract

Beginning with the general issue of genocide, the article then addresses the specific case of indigenous peoples in Brazil. Staggering figures show the dimension of mortality during the twenty-one years of military dictatorship. Focusing on three cases, the text exposes the recklessness, omission, connivance, and complicity of the State with all sorts of interests, which led to the loss of lives and land for dozens, if not thousands of indigenous peoples. Detailed reports clearly show the extent to which groups that were unfortunate enough to live on lands coveted by both state and private development schemes. The cases analyzed here also reveal that even on the verge of extinction, the Indians displayed such a high degree of resilience that propelled them to survive against all odds and to enter the twenty-first century with their own lands, officially recognized, while their numbers increase.

Keywords: *Indigenous peoples, Brazil, dictatorship, extinction, survival.*

Introducción

En este texto abordo el problema del genocidio indígena en el Brasil en los últimos 50 años. En un país que quiere ser conocido como la patria del “hombre cordial”,¹ indicar atrocidades y acciones genocidas, en especial contra pueblos indígenas, no es algo común y tal vez sí sea algo cuidadosamente ocultado. Todavía es menos común darlas a conocer al mundo. Por eso creo que, ya avanzado el siglo XXI, es más que llegado el momento de rendir homenaje a aquellos que perecieron por el mero hecho de ser indígenas. Dentro del número abominablemente alto de casos de genocidio indígena, selecciono tres que están muy bien documentados y exponen cruda y patéticamente quiénes son los bárbaros en este país. Sin ignorar situaciones extremas de crímenes de lesa humanidad en territorio brasileño, trataré más exhaustivamente de las situaciones de los xetá en el estado de Paraná en la década de 1960, los yanomami en el extremo norte del país en los años 1990 y los avá-canoeiro en el Brasil Central entre las décadas de 1970 y 1980. Los tres casos fueron objeto de potentes análisis antropológicos, ya que los antropólogos-relatores convivieron directamente con las víctimas de las violencias, tanto del Estado como de la sociedad nacional. Los yanomami y los avá-canoeiro fueron acompañados muy de cerca por antropólogos-testigos. Por eso, al presentarlos, doy voz a los propios indígenas lo máximo posible, así como a sus aliados, también narradores de su

agonía. No hay teoría antropológica u otra que les haga tanta justicia.

Diferente al holocausto judío del siglo XX, extremo y concentrado, el proceso de exterminio de los pueblos indígenas de las Américas es un fenómeno igualmente violento, pero de larga duración y que toma muchas formas distintas. Las más comunes prescindieron de ejecuciones sumarias al estilo nazi de cámaras de gas y hornos crematorios, lo cual no las ha hecho menos devastadoras e infalibles. En Brasil, específicamente, se puede matar a los indios hasta con regalos, como en el caso de los frentes de atracción, tradición oficial de conducir a los pueblos indígenas a la dependencia del Estado.²

Las discusiones un tanto bizantinas trabadas alrededor de lo que sería una correcta definición de genocidio –si se debe restringir a los actos de gobierno o no, si debe ser intencional o no, si debe tener carácter individual o colectivo– dejan un amargo sabor a desánimo, para no decir indignación, a aquellos que nos preocupamos por la vida de los pueblos indígenas. Allá donde esperamos contar con el apoyo y la solidaridad de profesionales competentes, encontramos muchas veces los juegos semánticos de quienes se atienen a filigranas jurídicas que confunden más de lo que aclaran. Desde que el jurista judío polaco Raphaël Lemkin acuñó el término genocidio en 1943,³ las discusiones sobre el uso jurídico y político de ese concepto han producido una vasta literatura a lo largo de las últimas décadas.⁴ Su definición de genocidio, al mismo tiempo, era sucinta y amplia: “Por genocidio entendemos la destrucción de

¹ Sérgio Buarque de Holanda, *Raíces do Brasil*, 21ª ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1982 [1936].

² Alcida Rita Ramos, *Seduced and Abandoned. The Taming of Brazilian Indians. Questioning Otherness. An interdisciplinary Exchange*. Papers from the 1995 Distinguished International Lecture Series (Virginia R. Dominguez & Catherine M. Lewis, comps.) University of Iowa, 1995a, pp. 1-23; Alcida Rita Ramos, *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

³ Raphaël Lemkin, “Genocide” en Alexander Laban Hinton, *Genocide. An Anthropological Reader*, London: Blackwell, 2002, pp. 27-42.

⁴ Por ejemplo, ver William L. Patterson, *We Charge Genocide. The Crime of Government Against the Negro People*, New York: International Publishers, 3ª ed., 1951; Leo Kuper, *Genocide*, New Haven: Yale University Press, 1981; Alexander Laban Hinton, *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley: University of California

una nación o de un grupo étnico". Con ese término, Lemkin se refiere a:

—
 un plan coordinado de diferentes acciones destinadas a la destrucción de los cimientos esenciales para la vida de grupos nacionales, con el propósito de aniquilar a los propios grupos. Los objetivos de ese plan serían la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, la lengua, los sentimientos nacionales, la religión y la existencia económica de grupos nacionales, así como la destrucción de la seguridad, la libertad, la salud, la dignidad y hasta la vida de los individuos pertenecientes a tales grupos. El genocidio está dirigido directamente contra los individuos, no en su capacidad individual sino como miembros de grupos nacionales.⁵

—
 Consternados, constatamos los modos en que la definición original de Lemkin ha sido diluida a lo largo del tiempo al pasar de una convención a otra sobre derechos humanos internacionales,⁶ reduciendo las responsabilidades y generando injusticias en el mundo. Entonces, se produce, como lamenta Stefan Zweig, "un silencio que hoy pesa como plomo sobre tantas naciones, sobre tantos pueblos que hasta ayer eran libres y cuya voz era para nosotros como la voz de hermanos" (2013a [1921], p. 275). Pues, más allá de la palabrería chic de buena parte del *jurismo* internacional, "Genocide is genocide, period" (Genocidio es genocidio, y punto), como afirma Bartolomé Clavero (2008, p. 3).

¿Por qué, en lugar de seguir los pasos, tal vez sensatos, de David Rief⁷ o de Fre-

drich Nietzsche⁸ e intentar olvidar las tragedias de la historia, insistimos en recordarlas? Si hay ventajas en el olvido para hacer el presente más leve, hay también, si no ventajas, al menos compromisos éticos y políticos que claman por memorias dolorosas sobre actos humanos que nunca deberían haber ocurrido en el pasado, mucho menos en el presente y mucho menos todavía en el futuro. Masacres, desalojos, guerras de limpieza étnica continúan acaeciendo como si nada hubiéramos aprendido de la historia. Primo Levi, sobreviviente de Auschwitz, dedicó el resto de su vida libre a mantener vivas las desgarradoras memorias de la existencia subhumana en el *Lager* nazi. Con una lucidez admirable, Levi escudriña los espacios más recónditos de la crueldad humana, imposibles de imaginar para mentes sanas. Por respeto a él y a todos sus semejantes que cayeron en las redes de la insania moral, incluyendo allí a los millares de indígenas que desaparecieron, en el fondo, para nada, creo que vale la pena revisar algunas historias de terror interétnico, repitiendo la pregunta indignada de Kenneth Ross: ¿Qué lleva a una sociedad a buscar erradicar a una categoría de personas? ¿Cuál combinación de odio y miedo lleva a las personas a ver a sus semejantes no como seres humanos con el derecho a vivir sus vidas sino como una presencia intolerable que debe ser aislada y eliminada?⁹

Preguntas como estas que nunca se callarán nos transportan del Viejo Mundo a las Américas y a la tragedia de los pue-

Press, 2002a; Alexander Laban Hinton (comp.), *Genocide. An Anthropological Reader*, London: Blackwell, 2002b; Samantha Power, "A Problem from Hell". *America and the Age of Genocide*, New York: Basic Books, 2013; Jacques Sémelin, *Purificar e destruir. Usos políticos dos massacres e dos genocídios*, Rio de Janeiro: Difel, 2005; Adam Jones, *Genocide. A Comprehensive Introduction*, 2ª ed., London: Routledge, 2006; Bartolomé Clavero, *Genocide or Ethnocide, 1933-2007*, Milano: Giuffrè Editore, 2008; entre muchos otros.

⁵ Lemkin 2002, ob. cit., p. 27 [mi traducción].

⁶ Hinton 2002 a, ob. cit.

⁷ David Rief, *In Praise of Forgetting. Historical Memory and its Ironies*, New Haven: Yale University Press, 2016.

⁸ Alexander Laban Hinton, *Annihilating Difference...*, ob. cit..

⁹ Kenneth Ross, "Foreword" en Alexander Laban Hinton (comp.), *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*, Berkeley: University of California Press, 2002, pp. ix-x.

blos indígenas, causada por la expansión de Europa. Al final, la matriz humana que diezmó judíos, gitanos y tantos otros es la misma que creó el caos en el Nuevo Mundo. Lo que sigue es un ejemplo de lo que se perpetró en Brasil.

En pauta estarán aquí no la pasión y la muerte de los grandes héroes y mártires, sino las de las "pequeñas" víctimas, la "pequeña" muerte de la gran masa

Viktor E. Frankl¹⁰

Por cuestión de espacio, en este artículo me vuelco sobre tres situaciones que representan una fracción mínima de casos de indudable exterminio individual y colectivo de indígenas en Brasil en los últimos cincuenta años. Así les ahorro a los lectores toda la carnicería que vino desde los tiempos coloniales. La literatura sobre ese largo período de violencia contra los indígenas no es tan abundante como podría ser; no obstante, la información que existe da a conocer ese pasado sombrío y vergonzoso para quien quiera saber sobre algunas de las sórdidas bases en que este país ha plantado sus cimientos.¹¹ De esa historia de ignominia, aparentemente, no se aprendió nada, como demuestra lo que sigue.

Monstruos existen, pero son muy pocos para ser peligrosos. Más peligrosos son los hombres

comunes, los funcionarios listos para creer y actuar sin hacer preguntas

Primo Levi¹²

Es espantoso que existe [sic] en la estructura administrativa del País oficina que haya caído hasta tan bajos patrones de decencia. Y que haya funcionarios públicos cuya bestialidad haya alcanzado tal exceso de perversidad. Vendieron niños indefensos para servir a los instintos de individuos inhumanos. Torturas contra niños y adultos, en monstruosos y lentos suplicios con el pretexto de impartir justicia.¹³

Leemos este pasaje desolador bien al comienzo del documento que chocó a la Comisión Nacional de la Verdad (2012-2014), instalada para averiguar crímenes cometidos durante la dictadura militar en Brasil entre 1964 y 1985. Se trata del Informe Figueiredo, de 1967, voluminoso documento oficial de cerca de siete mil páginas resultante de una minuciosa investigación parlamentaria sobre los crímenes perpetrados por el Servicio de Protección a los Indios (SPI) contra los pueblos indígenas, sus presuntos "tutelados", años antes del golpe militar de 1964. La investigación constató que el SPI "fue antro de innombrable corrupción durante muchos años (*idem*, p. 2). Desaparecido desde su presentación al entonces ministro del Interior, General Albuquerque Lima, en

¹⁰ Viktor E. Frankl, *Em Busca de Sentido*, 42ª ed., Petrópolis: Vozes, 2017 [1947].

¹¹ Sobre siglos anteriores ver John Bodley, *Victims of Progress*. Memlo Park: Benjamin/Cummings, 1975; Carneiro da Cunha (comp.), *História dos Índios no Brasil*, São Paulo: Fapesp/SMC/Companhia das Letras, 1992; Ferguson & Whitehead (comps.), *War in the Tribal Zone*. Santa Fe: School of American Research Press, 1992; Guillermo Giucci, *Sem Fé. Sem Lei ou Rei: Brasil, 1500-1532*, Rio de Janeiro: Rocco, 1993; John Hemming, *Red Gold. The conquest of the Brazilian Indians*, London: Macmillan, 1978; Jaulin, 1973, em Hal Langfur, *Colonial Identity, Frontier Violence, and the Persistence of Brazil's Eastern Indians, 1750-1830*, Stanford, Stanford University Press, 2006; Hal Langfur (comp.), *Native Brazil. Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2014; Claude Lévi-Strauss, "Raça e história" em *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, pp. 328-366; Paul Little, *Amazonia. Territorial Struggles on Perennial Frontiers*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001; Alexander Marchant, *From Barter to Slavery. The Economic relations of Portuguese and Indians in the Settlement of Brazil, 1500-1580*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1942; Monteiro 1994; Carlos Moreira Neto, *Índios da Amazônia: De maioria a minoria, 1500-1850*, Petrópolis: Vozes, 1988; Darcy Ribeiro, *Os Índios e a Civilização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970; Darcy Ribeiro e Carlos Moreira Neto, *A Fundação do Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1992; Francisco Jorge dos Santos, *Além da Conquista. Guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina*, Manaus: EDUA, 2002; Sweet, 1974; Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, 1995.

¹² Primo Levi, *The Reawakening*, New York: Touchstone, 1965.

¹³ Relatório Figueiredo, Ministério do Interior, República Federativa do Brasil, 1968, p. 2.

1968, ese formidable documento, dado al público en 2013, fue encontrado un año antes por un miembro del grupo Tortura Nunca Más entre los archivos referentes al SPI en el Museo del Indio en Río de Janeiro. El Procurador Jáder de Figueiredo Correia, autor del Informe, y su equipo recorrieron “más de 16.000 kilómetros por el interior del país... y visitaron más de 130 puestos indígenas”.¹⁴

Prácticamente cada página del Informe es un desfile de atrocidades:

—
El “tronco” [cepo] era... el más frecuente de todos los castigos, imperando en la 7ª Inspección. Consistía en la trituración del tobillo de la víctima, colocado entre dos estacas juntas en ángulo agudo. Las extremidades, conectadas por roldanas, se acercaban lenta y continuamente. (Informe Figueiredo, p. 3).

—
Cuando, a inicios de 1980, participé de una investigación en la aldea Ligeiro, en Río Grande del Sur, oí a un asustadizo residente kaingang susurrarme de prisa un ruego improvisado contra el uso del “tronco” que estaba allí, en el sótano del salón de fiestas del puesto de la Funai,¹⁵ me imaginé que se trataba de un castigo al estilo de una picota, con azotes y gritos. El Informe Figueiredo, al corregir mi equívoco, me transportó de vuelta a Ligeiro y a la profunda perplejidad que sentí al oír la queja del indígena, demasiado rápida para una reacción de mi parte antes de que se evaporara al escuchar los pasos de alguien que se aproximaba. Se trataba del área cubierta por la antigua 7ª Inspección del SPI, donde, trece años después, la práctica del tronco sobrevivía al Informe y a la indignación de su relator.

Veamos algunos ejemplos de cómo los puestos del SPI eran administrados. El funcionario Alvaro de Carvalho fue acusado de haber cometido cinco infracciones, entre ellas: “Crimen de muerte practicado en la persona del indígena Narcizinho, después de colgarlo por los pulgares y darle una paliza (Puesto Cacique Doble, IR-7)”... “Ataíde Inácio Cardoso [dos infracciones]: Coacción a la india Leonora, de la tribu Tucano, del alto río Negro, para amante de Manoel Moreira de Araújo”... “Boanerges Fagundes de Oliveira [nueve infracciones]: Sedujo una india cuando presidía una Comisión de Investigación Administrativa en la Isla del Bananal”... “Dival José de Souza [28 infracciones]: Sabía de las torturas a los indios infligidas por los hermanos Bueno y nunca tomó providencias, a pesar de las súplicas de los indígenas”... “Djalma Mongenot [dos infracciones]: Desfloró una india Terena del Puesto Indígena Ipegue, en el propio recinto de la sede de la Inspección”... “Eurico Castelo Branco [tres infracciones]: 1. Aplicaba a los indios el suplicio del “tronco” en Nonoi... 3. Rompió el cofre de la Hacienda San Marcos para retirar documentos:... “Flávio de Abreu [23 infracciones]: 1. Esclavización de los indios en provecho propio... 3. Cambió a la india Rosa por una estufa de barro con el Sr. Seabra y luego mandó zurrar al padre de la misma, en virtud del reclamo realizado. 4. Responsable por la golpiza al indio Cecilio de 7 años de edad... Ídem al joven indio Lalico... 6. Solía forzar a los indios a golpear a sus madres, castigando al indio Salu por haberse negado”... “Heroides Texeira [tres infracciones]: 1. Cárcel privado de indios: construyó una prisión dentro de la putrefacción de las cabblerizas, sin aire e iluminación”.

¹⁴ Ana Catarina Zema de Resende, *O Relatório Figueiredo, as violações dos direitos dos povos indígenas no Brasil, dos anos 1960 e a “justa memória”*. Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito. Florianópolis, XXIV Encontro Nacional do Conpedi – UFS, 2015, p. 496. Ver Rodrigo Lins Barbosa, *O Estado e a Questão Indígena: Crimes e corrupção no SPI e na Funai (1964-1969)*, Recife, Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco, 2016.

¹⁵ La Fundación Nacional del Indio (Funai) sustituyó en 1967 al SPI y se convirtió hasta el presente en el órgano indigenista del estado brasileño.

Y así transcurre el Informe Figueiredo, a lo largo de 51 páginas (16-67) escritas en espacio simple, exponiendo los crímenes de 131 funcionarios del SPI, inclusive del notorio director Mayor de Aviación Luiz Vinhas Neves, acusado de 42 irregularidades, la mayoría de cuño administrativo, corrupción generalizada y malversación de dineros destinados a las aldeas indígenas.¹⁶ El informe Figueiredo también “denuncia la introducción deliberada de viruela, gripe, tuberculosis y sarampión entre los indios”.¹⁷

Si pasamos del Informe Figueiredo de 1968 al Informe de la Comisión Nacional de la Verdad (CNV) de 2014, enterramos completamente la esperanza en la eficacia educativa de las lecciones del pasado. Entre 1946 y 1988 fueron “al menos 8.350 indígenas muertos... como consecuencia de la acción directa de agentes gubernamentales o de su omisión”, contando apenas los casos que constan en el levantamiento de la CNV. El número real de indígenas muertos en el período debe ser exponencialmente mayor”.¹⁸

Dos productos especialmente perversos de la política indigenista durante la dictadura militar fueron la prisión, eufemísticamente llamada reformatorio para indígenas “infractores”, instalada en Minas Gerais, y la nefasta Guardia Rural Indígena (GRIN), compuesta de indios con entrenamiento militar para actuar represivamente contra otros indígenas. Se trataba de “una operación de contención a los indios, tanto en problemas internos como en ataques a ‘civilizados’” (Valente 2017,

p. 73). Las denuncias por maltratos no se hicieron esperar y, en poco tiempo, tanto el “reformatorio” como la GRIN dejaron de existir, aunque sus efectos “permanecieron por décadas en la memoria de sus prisioneros. Las historias que cuentan no revelan apenas dramas personales sino también cómo una política de Estado afectó el curso de la historia de grupos indígenas enteros” (*idem*, p. 76).

A estas alturas, es evidente que las violaciones a los derechos indígenas no son fortuitas sino “sistémicas, en la medida en que resultan directamente de políticas estructurales del Estado, quien responde por ellas, tanto por sus acciones directas como por sus omisiones”.¹⁹ Es aterrador constatar que “más indios murieron por causa de decisiones de la dictadura que las víctimas de otros grupos, armados o no”.²⁰ El sufrimiento infligido a millares de indígenas en nombre de la codicia humana o de la quimera del desarrollo justificaría sentenciar con la pena máxima al Brasil por crímenes de lesa humanidad.

No obstante, siendo las cosas como son, los tribunales sufren con muchos de los vicios que producen tales crímenes y quien denuncia se arriesga a infortunios como este:

El procurador Jáder de Figueiredo, autor del Informe que colaboró para la extinción del SPI, murió en un accidente de bus en 1975. Para la familia, el caso “nunca fue aclarado”. Otro accidente vial, en los años 1990 en Brasilia, mató al *sertanista*²¹ Ezequias Heringer, alias “Xará”,

¹⁶ Resende, 2015, ob. cit., pp.504-505. “En las gestiones del mayor aviador Luiz Vinhas Neves, del general Bandeira Mello y de Romero Jucá [los dos últimos ya de la Funai], por ejemplo, hay casos de graves violaciones de derechos humanos asociados a la extracción de madera y minerales, a la colonización y a obras de infraestructura”. CNV 2014, ob. cit., p. 205.

¹⁷ Comisión Nacional de la Verdad, Vol. II, p. 207.

¹⁸ CNV, Vol. II, Texto 5, p. 205.

¹⁹ CNV, ob. cit., p. 204.

²⁰ Carlos Benítez Trinidad, *Un espejo en medio de un teatro de símbolos: El indio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1969)*, Salvador: Tesis de Doctorado Multi-Institucional y Multidisciplinar en Difusión del Conocimiento, Sevilla, Doctorado en Historia y Estudios Humanísticos, Europa, América, Arte y Lenguas, Universidad Pablo Olavide, 2017.

²¹ Sertanista: término originado en la conquista del interior del Brasil durante el período colonial por los llamados *bandeirantes*, desbravadores de los *sertões* o *hinterlands*, responsables por la sumisión de innumerables pue-

quien había denunciado la situación de los indios Panará.²²

Nos resta a los intelectuales combatir esos flagelos con el arma que mejor sabemos manejar: la palabra. Con ella podemos dar cuerpo a la indignación, la denuncia, la desidia moral, al alerta.

Los casos que aquí visitaré –xetá, yanomami y avá-canoeiro–, todos víctimas del “desarrollo”,²³ de la rapacidad económica y de la negligencia estatal, fueron objeto de las investigaciones de la CNV; son paradigmáticos por revelar todas las modalidades del genocidio, desde la acción directa del Estado hasta su omisión y connivencia; de la violencia directa y cruda a las sutilezas burocráticas igualmente asesinas. Todos esos casos fueron documentados minuciosamente por antropólogos y están ampliamente registrados en informes, disertaciones, tesis y libros accesibles al público.

Fue la suerte que nos reservaron dispersándonos como animales

Carmen Lucia da Silva, 1998

En 1964, los indios xetá fueron considerados extintos. Vivían al noroeste del estado de Paraná, hablaban una lengua de la familia tupí-guaraní y se supone que en las vísperas de su extinción eran cerca de 200 personas. La CNV examinó el caso y constató que, en 1951, el jefe de la 7ª Inspección Regional del SPI, Lourival da Mota Cabral, negó las medidas de protección a los xetá solicitadas por el *sertanista*

Wismar da Costa Filho, después de haber verificado la presencia indígena en el área codiciada por una compañía de colonización. Al negarlas, el jefe argumentó que

“no hay más indios sin contacto en el estado del Paraná”. Mota Cabral fue apuntado por el procurador Jáder de Figueiredo Correia como uno de los funcionarios del SPI involucrados con empresas madereras que se favorecían por la explotación ilegal de madera en tierras indígenas en el sur del país.²⁴

La punzante historia de este crimen de lesa humanidad fue contada con extraordinaria sensibilidad por la antropóloga Carmen Lucia da Silva, quien la recopiló de los pocos sobrevivientes que logró localizar treinta y dos años después. Eran ocho, tres mujeres y cinco hombres, y solo lograron sobrevivir porque fueron raptados en la infancia y adolescencia por terratenientes que invadieron implacablemente su territorio y por funcionarios del SPI.²⁵

En un período aproximado de diez años, los Xetá fueron trágicamente exterminados como pueblo, sin que les restara cualquier alternativa de reacción y resistencia a las embestidas de los colonizadores sobre sus vidas.²⁶

La cronología del genocidio xetá comenzó en 1940 con la “fiebre del café” en el Paraná: “se trabaja, se lucha y se mata por un puñado de tierra que sirva para plantar cafetales”.²⁷ En la década de 1950,

blós indígenas; actualmente se refiere al profesional del indigenismo cuya función ha sido la de contactar pueblos indígenas independientes con la intención de traerlos al control del Estado.

²² Rubens Valente, *Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na ditadura*, São Paulo: Companhia das Letras, 2017, pp. 388-389.

²³ Gilbert Rist, *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*, London: Zed Books, 1996.

²⁴ CNV 2014, ob. cit., p. 224.

²⁵ Carmen Lucia da Silva, *Sobreviventes do Extermínio. Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá*, Florianópolis, Disertación de Maestría, Departamento de Antropología, Universidad Federal de Santa Catarina, 1998.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ *Ibid.*, p. 2.

el asedio a los xetá se exacerbó. La mal afamada 7ª Inspectoría estuvo involucrada en este proceso. Funcionarios del SPI buscaron pero no encontraron las aldeas indígenas que estaban en el camino de la Compañía de Colonización Suemitsu Miyamura. Ya en 1952, los agrimensores de la compañía capturaron un niño. A partir de entonces, y hasta 1964, hubo una carrera constante de los colonizadores por la tierra xetá, con tractores en marcha, intentos tímidos del SPI para encontrarlos y “protegerlos” —o sea, sacarlos del camino de los intrusos—, y la fuga continua, desesperada e infructífera de los indígenas, pisados en sus talones por el ronquido de los tractores. Más niños xetá fueron arrancados de sus padres para servir a terratenientes y funcionarios del SPI. El gobernador del Paraná era el millonario Moisés Lupion, promotor del desbrave del noroeste del estado, cuando el SPI desistió de buscar las aldeas xetá y los dio por extintos.

Más allá del escandaloso espolio de las tierras xetá, los invasores y sus cómplices, funcionarios del SPI, perpetraron crímenes aún más graves: atentaron contra la propia reproducción del grupo a través de secuestros seguidos de niños.

El propio Lustosa de Freitas, designado por el SPI responsable por los Xetá, secuestró dos niños a lo largo de ese período... A los intentos de los padres por recuperar a los niños, Lustosa de Freitas respondía con violencia: La mamá estuvo merodeando tres o cuatro días para robarlo [sic]. Un día, ella amenazó con agarrarlo. Fue cuando tomé una vara de pegarle a las vacas y la amenacé. Después de eso,

nunca más intentó. El Mã intentó, llegó a agarrarlo, pero hice la misma cosa.²⁸

Para contar esta infamia del indigenismo brasileño, nada mejor que la voz de la etnógrafa Carmen Lucia da Silva, quien tuvo el privilegio de convivir intensamente con los sobrevivientes, detentores de memorias extraordinarias. Por lo tanto, cito fragmentos de su disertación de maestría para hacer mejor justicia a esta trágica historia.

Cuentan los sobrevivientes Xetá que, antes de que los blancos llegaran e iniciaran la cacería a su pueblo, abriendo trochas y tomando sus tierras, ellos ya habían oído a su gente hablar al respecto de ellos.²⁹

La presencia del [ganado] en el local ya indicaba que los blancos estaban aproximándose y, si no lo estaban, por lo menos pasaban cerca.³⁰ A medida que el tiempo transcurría, el extraño imponía cada vez más el peso de su fuerza sobre el pueblo Xetá. Sus acciones tomaron forma y llenaron de temor a esta sociedad, la cual vivía huyendo de la posibilidad de ser alcanzada por “hombres que andan por el aire y parecen hormigas en el cultivo”.³¹

Las fugas, según Tuca y Kuein, se volvieron constantes por parte de aquellos Xetá que paraban cerca del río Ivaí y buscaron alejarse de éste.³²

A cada peligro, una fuga, una carrera... cada vez más, el cerco se iba apretando y eran muchos blancos venidos de todos los lados.³³

Los blancos nos veían como gente salvaje, mientras quienes nos mataban eran ellos y nosotros corríamos. A veces las personas piensan que solo las armas matan, pero el miedo, las enfermedades, la persecución y la tristeza también matan.³⁴

Viendo el cuervo volar, siguieron su rumbo, fueron adelante, hasta llegar al campamento. Allí encontraron tres personas muertas. Los blancos

²⁸ CNV, 2014, ob. cit., p. 225.

²⁹ Silva, 1998, ob. cit., p. 148.

³⁰ *Ibid.*, p. 153.

³¹ *Ibid.*, p. 155.

³² *Ibid.*, p. 156.

³³ *Ibid.*, p. 157.

³⁴ *Ibid.*, p. 160.

los mataron. Les cortaron la cabeza. Llenaron de pasto la boca de los adultos, después los pusieron lado a lado, el pibe en medio de los padres.³⁵ No teníamos más paradero, dormíamos aquí y allá, pero siempre en el monte. Cuando percibíamos que podíamos ser alcanzados, tomábamos otra dirección. Nuestra vida era andar, escapar, dormir en un lugar y mal despertaba ya iba para otro.³⁶

Inevitablemente, el cerco se cerró y encorraló a los xetá de manera irreversible.

Las áreas de tránsito, caza y recolección de algunos grupos familiares estaban disminuyendo vertiginosamente. Los niños y las mujeres se convirtieron en uno de los principales blancos de los intrusos, que, a cada oportunidad, embestían contra ellos para capturarlos.³⁷

Pasaron entonces a despertar el interés del SPI, que organizó tímidas expediciones para localizar lo que restaba de los xetá. Sin embargo, siendo el SPI, y en especial la 7ª Inspectoría, lo que era, "faltó determinación para encontrar todo nuestro pueblo".³⁸

Desde las noticias iniciales vehiculadas por los colonizadores en 1948/1949 con relación a la presencia de un grupo indígena en la región, esta fue la primera vez [noviembre de 1955] que el SPI tuvo un contacto más próximo con los Xetá... [y] todavía no había tomado cualquier medida para contener el avance de los frentes de ocupación en el territorio del grupo.³⁹ Al contrario, las acciones temerarias de los coloni-

zadores se hicieron más violentas mientras que el estado del Paraná y la Unión, representada por el SPI, eran cada vez más omisos y ausentes con relación a su protección territorial, física y cultural.⁴⁰

Tuca, uno de los sobrevivientes, acompañando a un grupo de investigación de la Universidad del Paraná en busca de la aldea Ajatukã, rastreó un grupo de

aproximadamente 30 personas que había sido visto por un leñador en el interior del bosque, cerca de la quebrada Maravilha. Después de cinco días de caminata..., retornaron sin cualquier noticia de los indios.⁴¹

Un grupo familiar que había sido contactado por la expedición de 1956 fue

bárbaramente exterminado, en el interior del bosque, por un grupo de hombres blancos armados que invadieron la aldea, disparándole a todas las personas que allí estaban. Nhengo logró escapar... Al regresar, encontró muertos a todos, los cuerpos estirados, algunos carbonizados y la aldea quemada... La explicación dada [por periodistas] fue que su aldea había desaparecido por causa de un brote de gripe.⁴²

Alrededor de 1961/1962, el grupo un poco mayor era visto a veces pidiendo fariña con azúcar, por las casas de los campesinos. En las grandes tempestades aparecían empapados, con ropas rasgadas y sucias, pidiendo aguardiente que los caboclos, en general, les enseñaron era bueno para todo [...] En 1963 una joven de aproximadamente 12 años se enfermó y murió en las proximidades de Ivaté, después de pedir

³⁵ *Ibid.*, pp. 160-161.

³⁶ *Ibid.*, p. 162.

³⁷ *Ibid.*, p. 167.

³⁸ *Ibid.*, p. 177.

³⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁴¹ *Ibid.*, p. 185.

⁴² *Ibid.*, pp. 185-186.

fariña con azúcar en la casa de una pareja de inmigrantes italianos.⁴³

Humillación, abandono y robo de dignidad también son armas mortíferas.

1964. Durante los meses de julio y octubre se realiza la expedición de investigación de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Presidente Prudente, que recorre la región de la Sierra de Dourados en busca de grupos Xetá. No los encuentra.⁴⁴

No faltan ironías lúgubres a ese caso. En 1961, las “autoridades” brasileñas crearon el Parque Nacional de Sete Quedas, que albergaría al pueblo xetá, cuyo territorio “estaba totalmente ocupado y, en gran parte, deforestado”.⁴⁵ Eso nunca ocurrió y el parque fue extinto veinte años después. De belleza impar, Sete Quedas reunía un conjunto de inmensas cascadas en el río Paraná, frontera entre Brasil y Paraguay. En 1982 fueron totalmente sumergidas por la hidroeléctrica de Itaipú. Como el pueblo xetá dieciocho años antes, Sete Quedas desapareció del mapa. No es difícil imaginar lo que pasarían los xetá si, de haber sobrevivido a la masacre terrestre, se vieran amenazados por un ahogamiento colectivo. Parafraseando la expresión inglesa *to add insult to injury*, sería como sumar insulto al asalto.

El efecto del trabajo de Carmen Lucia da Silva es inédito en la historia de la antropología, al menos en Brasil. Encargada por la Funai de Paraná para acompañar el caso de un indígena que esperaba una pericia en un manicomio judicial,

Carmen tuvo allí –por una ironía siniestra– el primer encuentro con los sobrevivientes xetá. Poco a poco, el número fue aumentando, hasta sumar ocho, su universo etnográfico.⁴⁶ Conocerlos, reunirlos, interactuar con ellos reveló aspectos de la etnografía que, generalmente, pasan desapercibidos cuando el campo del etnógrafo es un espacio geográfico y social mínimamente estructurado. No era el caso de Carmen. Lo que resultó de su búsqueda por sobrevivientes xetá en el sur del país es nada menos que aquello que podemos denominar una “aldea virtual”, virtual no en el sentido de que las personas no tengan substancia concreta sino por ser una virtualidad espacial en aquel momento. Ella logró lo que, para algunos de ellos, era impensable.

Hasta hoy por la mañana, yo solo tenía mi marido y mi hijo, me creía sola en el mundo, sin parientes. Ahora me encontré, tengo parientes, tengo hasta hermanos [...]. Es como acostarse pobre y despertarse rica. Tengo hermanos y tíos.⁴⁷

También descubrimos por Carmen una “metodología”, digamos así, de cómo transformar memorias en narrativas. Tres de los sobrevivientes le pidieron una reunión para:

crear un ambiente que les permitiera evocar los datos de la memoria colectiva xetá, inclusive con narración de historias en la lengua del grupo. Aunque el ambiente fuera una creación artificial, fue importante su concretización para que, en grupo, pudieran contar historias “como en la aldea”, atendiendo así a un deseo que decían tener hace mucho tiempo y que la investigación les despertó y concretizó.⁴⁸

⁴³ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 20-34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

Para narrar, era necesario contar con la presencia de tres.

Ora uno narraba la historia y otro preguntaba y así sucesivamente. Todos se ayudaban mutuamente, produciendo narrativas compartidas de la memoria colectiva de su sociedad. En el caso, yo y el hijo de Tikuein (Mã), aunque no entendiéramos lo que era dicho, éramos el público para el cual las historias eran traducidas simultáneamente.⁴⁹

De esta formidable experiencia etnográfica surgieron dos consecuencias de cuño diverso, pero igualmente poderosas: una fue la tesis de doctorado de Carmen. Titulada *En búsqueda de la sociedad perdida*,⁵⁰ producto de la intensa interacción de la autora con sus compañeros de investigación, los sobrevivientes xetá. No muestra apenas una sorprendente densidad etnográfica, sino algo tal vez más sorprendente: la capacidad de sus interlocutores para retener en la memoria la lengua, la sociedad y la cultura que les fue robada a tierna edad. La otra consecuencia: convertir la aldea virtual en real por la conquista de una tierra indígena propia, reconocida por el Estado a través de la Funai. Quizás, sin darse cuenta plenamente, Carmen tenía frente a sí un proceso vivo de revitalización étnica. Los ocho sobrevivientes, no teniendo cómo reproducir biológicamente la sociedad perdida, se casaron con personas de procedencias distintas: kaingang, guaraní, no indígena... No obstante, independientemente del género y de la regla de filiación, todos

sus descendientes se declararon xetá. Como un fénix cerebral, la aldea virtual tomó cuerpo y se recreó.

Ningún esfuerzo de síntesis es capaz de hacer una pálida sombra de justicia a la densidad etnográfica y emotiva del trabajo de Carmen Lucia da Silva. Me arrogo la tarea de registrar el caso xetá porque es urgente divulgar su historia lo más ampliamente posible, una vez que, inexplicablemente, su disertación de maestría continúa inédita. Miembro del jurado que la evaluó en 1998, fui alcanzada de lleno por la tragedia xetá, especialmente porque resonó en mí, como un eco lancinante y un *déjà vu* devastador, de lo que testimonié pocos años antes entre los yanomami en el norte de Brasil, a lo cual me volcaré ahora.

¡Fue genocidio!

Luciano Mariz Maia, 2001

Al final de 1970, cuando terminé la primera fase de mi investigación de campo con los sanumá, el subgrupo más septentrional de los yanomami, ellos, como tantos otros yanomami, no sabían que existía la palabra "indio". A lo largo de esa década, un número creciente, principalmente aquellos yanomami afectados por la apertura de carreteras, la minería y los proyectos de colonización, se familiarizó con la dicotomía indio/blanco al sentir en la piel los efectos de la discriminación, del prejuicio, la expropiación, en el duro aprendizaje de colonización de la conciencia.⁵¹ En veinte años, virtualmente todos los cerca de 25 mil yanomami en Brasil⁵² pasaron a sentir el gusto amargo de ser "indio" en el medio hostil de la in-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁰ Carmen Lucia da Silva, *Em Busca da Sociedade Perdida. O trabalho da memória Xetá*, Brasília, Tesis de Doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, 2003, 285 pp.

⁵¹ Jean Comaroff y John Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. I, Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 224.

⁵² La familia lingüística yanomami ocupa la región del divisor de aguas entre la cuenca del Amazonas y la del Orinoco. Con un total estimado en 35 mil personas que residen en innumerables aldeas en Brasil y Venezuela; en este último país cuenta con más de 11 mil personas, según datos de 2011 (ISA https://socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami#Localiza.C3A7.C3o.A3o_e_popul.C3.C7.C3.A3o). Acceso 19/06/2018.

teretnicidad con el mundo “moderno”, si así se puede llamar la rudeza de la frontera social entre indígenas y no indígenas.

Al contrario de los xetá, los yanomami en tierras brasileñas llegaron al siglo XXI con un territorio de casi nueve millones y medio de hectáreas oficialmente demarcadas en 1992 –la Tierra Indígena Yanomami– y una población en crecimiento. Salvados del destino de los xetá, que fueron desplazados de sus propias tierras y abandonados a la muerte por sus supuestos protectores, los yanomami contaron con un contingente de aliados –reunidos alrededor de la Comisión Pro-yanomami creada en 1978– que, por más de trece años, se enfrentaron a un Estado dictatorial y una tropa de empresarios dispuestos a todo, con la intención de protegerlos del exterminio que segara a tantos pueblos indígenas desde 1500.

No obstante, el siglo XX no fue nada gentil con los yanomami. Como muchos otros pueblos indígenas de la Amazonia, fueron golpeados por proyectos de desarrollo del régimen militar que, con sus manías de grandeza y fantasías geopolíticas, contribuyeron a la destrucción de centenas de sociedades indígenas de aquella región. Ese fue el famoso “milagro brasileño”.⁵³ Los yanomami no escaparon del flagelo militar. Me limitaré aquí a tres episodios que ocurrieron en la segunda mitad del siglo XX y que produjeron inmenso sufrimiento a prácticamente toda la población yanomami en Brasil: el Proyecto Calha Norte, la invasión garimpeira y la masacre del Haximu.

Elaborado como un secreto de seguridad nacional en 1985, y filtrado al público un año después, el Proyecto Calha Norte proponía

la construcción de una vasta infraestructura –aeródromos, carreteras, cuarteles, escuelas, bancos, distribuidoras de alimentos– para hacer posible la “vivificación” del área de frontera internacional. Por vivificación quiere decirse el asentamiento de colonos brasileños y la instalación de proyectos mineros que demuestren el poder y control del Estado brasileño, con el objetivo de ganar hegemonía geopolítica en la región amazónica.⁵⁴

El Proyecto Calha Norte incluye la construcción de cuatro batallones y siete aeródromos en territorio Yanomami. La justificación para este aparato militar era, inicialmente, el mejor control de la zona de frontera y el mantenimiento del orden en el proceso de colonización del área. El embuste de esa retórica quedó en evidencia cuando las Fuerzas Armadas se omitieron en la prevención y control de las actividades desordenadas e ilegales de decenas de millares de garimpeiros que, a partir de agosto de 1987, invadieron las tierras Yanomami.⁵⁵

Episodio revelador de los intereses ocultos de los idealizadores del Proyecto Calha Norte fue lo que ocurrió en la aldea Paapiú en 1986. Una pequeña pista de aterrizaje de unos 300 metros que servía a la Misión Evangélica de la Amazonia fue seleccionada por los militares para la supuesta vigilancia de las fronteras. La Fuerza Aérea la amplió a cerca de mil metros;

los cien metros de cada lado de la pista pasaron a ser área de seguridad nacional. Por eso, los Yanomami fueron obligados a demoler su gran casa comunal que, por casualidad, habían construido mucho antes dentro de esa franja de cien metros. Como los militares no tenían cualquier plan de construir una base en ese lugar, se fueron cuando completaron el trabajo, dejando para atrás los escombros de la casa comunal

⁵³ Davis, 1978, ob. cit.

⁵⁴ Alcida Ramos, *Seduced and Abandoned...*, ob. cit., p. 59.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 60.

Yanomami y un mal equipado puesto de la Funai. Pocos meses después, la pista fue invadida por centenas de garimpeiros en busca de oro⁵⁶

y la tal área de seguridad nacional fue tomada por barracas cubiertas por el plástico azul típico de los campamentos garimpeiros. En suma, las pistas de aterrizaje de las Fuerzas Armadas sirvieron de punta de lanza para el avance fácil y desobstruido de depredadores de los recursos y las vidas de los yanomami. Una década antes, sin embargo, llegaron las carreteras.

Anterior al Proyecto Calha Norte, la carretera Perimetral Norte hacía parte del Proyecto de Integración Nacional (PIN) idealizado por los últimos gobiernos militares. Pretendían abrir la Amazonia al mercado por medio de la construcción de carreteras y de una maciza colonización a sus orillas. Fue en esa fase que los pueblos indígenas sufrieron uno de los mayores reveses de su historia, lo cual generó una densa bibliografía sobre el exterminio indígena y ambiental en la región.⁵⁷

También ese proyecto pretendía seccionar en pequeñas áreas intercaladas por corredores destinados a la explotación comercial las tierras indígenas de los tikuna, tukano y yanomami, entre otros.⁵⁸

La apertura de la quimérica carretera Perimetral Norte –que, al decir de la épo-

ca iba de la nada a ningún lugar– comenzó al oriente de la conjunción con la carretera Manaos-Caracaraí, en el estado de Roraima, y terminó abruptamente cerca de 400 kilómetros monte adentro, ya en el estado de Amazonas, al occidente. Su construcción tomó por asalto una serie de aldeas yanomami en los estados de Roraima y Amazonas, causando epidemias y alta mortalidad.

La abertura de la Perimetral trajo centenas de hombres y máquinas a los valles de los ríos Ajarani y Catrimani que hasta entonces se mantenían relativamente aislados del mundo exterior [...] Después de la construcción se volvió fácil viajar para bien adentro del área indígena... Una multitud de operarios de salud precaria irrumpió en las pequeñas comunidades Yanomami, ofreciendo comida y bebida, seduciendo a las mujeres y esparciendo una profusión de enfermedades contagiosas. Un año después, prostitución y mendicidad eran penosamente visibles. Pero lo peor fue el efecto devastador de la diseminación microbiana.⁵⁹

Antes del comienzo de la construcción, la población de cinco aldeas de aquella región era de 102 personas. Dos años después eran 63, o sea, más del 40% de aquellas aldeas sucumbió a la virulencia traída por la construcción. Si los números parecen modestos, comparémoslos en

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁵⁷ Ver, por ejemplo, Françoise Barbira-Scazzocchio (comp.), *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980; Stephen G. Bunker, *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*, Champaign: University of Illinois Press, 1985; Emilio F. Moran, *Developing the Amazon. The Social and Ecological Consequences of Government-Directed Colonization Along Brazil's Transamazon Highway*, Bloomington: Indiana University Press, 1981; Lúcio Flávio Pinto, *Amazônia: No rastro do saque*, São Paulo: Hucitec, 1980; Mariane Schmink y Charles H. Wood (comps.), *Frontier Expansion in Amazonia*, Gainesville: University of Florida Press, 1984; Mariane Schmink y Charles H. Wood, *Contested Frontiers in Amazonia*, New York: Columbia University Press, 1992.

⁵⁸ Bruce Albert, "Développement Amazonien et sécurité nationale: Les indiens Yanomami face au Projet Calha Norte" em Bruce Albert (comp.), *Brésil: Indiens et développement en Amazonie*. Número especial de *Ethnies: Revue de Survival International* (Francia) 11-12, 1990, pp.116-127; Bruce Albert, Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne. *Cahiers des Amériques Latines* 23, 1997, pp. 177-210; Karenina Vieira Andrade, *O Projeto Calha Norte e suas transformações*, Brasília: Departamento de Antropología, Universidad de Brasília, 2003; Alcida Rita Ramos, "Amazônia: A estratégia do desperdício" en *Dados. Revista de Ciências Sociais* 34(3), 1991, pp. 443-461; Ramos, 1998, capítulo 8.

⁵⁹ Alcida Rita Ramos, *Sanumá Memories. Yanomami Ethnography in Times of Crisis*, Madison: University of Wisconsin Press, 1995b, p. 272.

porcentaje a lo que correspondería a un cataclismo que cayera sobre el Brasil y matara al 40% de sus 204 millones de habitantes. Así como 81 millones de brasileños harían mucha falta al país, también la ausencia de 39 personas afectó drásticamente la vida de los sobrevivientes.

De las obras de infraestructura del Proyecto Calha Norte a la gran invasión garimpeira todo ocurrió como en un abrir y cerrar de ojos. Ya en febrero de 1987, menos de un año después de la filtración del proyecto, en pleno Carnaval, un bando de garimpeiros, vestidos con uniformes del Ejército y comandados por el empresario José Altino Machado, invadieron la pista de aterrizaje de la Sierra de Surucucus, corazón geográfico y demográfico de la tierra yanomami. En enero de 1988, ya eran 10 mil garimpeiros que extraían 30 kilos de oro por día.⁶⁰ Desde mediados de 1987 a enero de 1990, el auge de la carrera del oro, se estima que cerca de mil yanomami, el 14% de su población en Roraima, murieron, principalmente por enfermedades como la malaria.⁶¹ El número de garimpeiros fue creciendo hasta cerca de 45 mil en 1990, cuando el escándalo de la mortandad yanomami llegó a la prensa nacional e internacional y el gobierno nacional se vio obligado a dar explicaciones.

Ignorando las órdenes de militares y del gobernador de Roraima –el notorio Romero Jucá, que de la presidencia de la Funai pasó a gobernar el estado y hoy es un senador de la República que encabeza la lista negra de la justicia por crímenes de corrupción–, que prohibían la entrada de antropólogos, agentes de salud y misioneros católicos a la tierra yanomami mientras que los garimpeiros hacían su trabajo de diezmar a los indios, el entonces presidente José Sarney, presionado por la opinión

pública, las Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos, convocó a todos los profesionales vetados por los protectores de los garimpeiros para volver al área y ayudar a contener las frecuentes epidemias de malaria que se extendían por casi toda la tierra indígena.

En junio de 1989, después de un torrente de malas noticias provenientes del área relacionadas al estado de salud de los yanomami y a los estragos ambientales causados por la minería, una comitiva de la Acción por la Ciudadanía –grupo constituido por parlamentarios, miembros de la Iglesia, representantes de asociaciones científicas y ONG– fue a Roraima para obtener información de primera mano.

—

“¡Esto es un Vietnam!”, exclamó uno de los parlamentarios ante la visión apocalíptica de aviones y helicópteros en constante movimiento que saturaban la pista de Paapiú en medio de un ruido infernal y sin tregua. Allí, la larga franja de casi un kilómetro, continuamente surcada por aviones de diversos tamaños, hollada por constantes olas de peones, empresarios, comerciantes, prostitutas y Yanomami de todas las edades y de ambos sexos, servía de escenario para uno de los capítulos más trágicos de la corta historia del contacto de los Yanomami con el mundo exterior. Sus cultivos fueron convertidos en cráteres inmensos abiertos con chorros de agua, sus vías de comunicación en el monte fueron cortadas por otros tantos cráteres, haciendo con que varias comunidades quedaran aisladas unas de las otras. Los animales de caza huyeron del ruido ensordecedor de aviones y máquinas, los peces murieron por la contaminación de los ríos.⁶²

—

En 1990, tuvimos las primeras estadísticas confiables. En apenas dos años, se estima que 23% de los yanomami afec-

⁶⁰ CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil*, São Paulo: CEDI, 1987/88/89, p. 176.

⁶¹ Fundação Nacional de Saúde, *Primeiro Relatório do Distrito Sanitário Yanomami*. Ms, 1991, p. 73.

⁶² Alcida Rita Ramos, “O papel político das epidemias. O caso Yanomami” en Miguel Bartolomé (comp.), *Ya no hay lugar para cazadores*, Quito: Abya-Yala, 1995c, pp. 61-62.

tados por la minería murieron por malaria o por las balas de los garimpeiros. En las regiones del Paapiú y Surucucus, corazón del área yanomami en el Brasil, donde prácticamente no existía malaria, algunas comunidades fueron acometidas por ella, que afectó hasta el 91% de sus habitantes.

En el Paapiú, 43% de las personas perdieron de uno a diez parientes cercanos. Comunidades enteras fueron devastadas por las olas continuas de epidemias de malaria, y los pocos sobrevivientes se vieron obligados a asilarse con parientes distantes, muchas veces en tensas condiciones sociales.⁶³

Además, en esas dos regiones, 13% de los niños perdieron padre, madre o ambos entre 1987 y 1990. Niños huérfanos comenzaron a aparecer en Boa Vista, capital de Roraima, donde funcionarios de la Funai y otros los tomaron para criarlos. Aparentemente humanitaria, esa práctica ocurría en un contexto exacerbado de prejuicios de la población regional contra los indígenas. Además, cuantos más niños fueran desarraigados de la convivencia yanomami, más difícil sería la recuperación demográfica del grupo.

Se tomaron varias medidas para intentar detener la invasión garimpeira y su catastrófico impacto. "En Brasilia, el Procurador General de la República demandó el reconocimiento oficial de los nueve y medio millones de hectáreas del territorio Yanomami",⁶⁴ mientras un juez federal ordenó su interdicción y la remoción de todos los no indígenas que estaban allí ilegalmente. Sin embargo, las invasiones de garimpeiros, más o menos intensas, continúan hasta hoy.

En aquella coyuntura, el caso yanomami

logró congregarse en una misma arena política a un número insólito e inesperado de personajes discordantes con posturas e intereses lo más antagónicos posibles, o sea: el capital salvaje de los empresarios del oro, las masas arruinadas de peones desenraizados, los indios Yanomami y su multiplicidad interna, el gobierno local abiertamente a favor de ese tipo de extracción de oro, el gobierno federal oscilando como un péndulo entre atender los intereses privados y mantener una imagen de democracia, el poder judicial local al servicio de los poderes económicos y el poder judicial federal al servicio del estado de derecho.⁶⁵

Como si no bastara todo eso, en 1993, ocurrió la masacre del Haximu, durante una disputa de cerca de veinte garimpeiros brasileños en tierras yanomami del lado venezolano, generada por la extracción ilegal de oro. Dieciséis yanomami, en su mayoría mujeres y niños, fueron ejecutados a machete y armas de fuego en un campamento en el monte cercano a la aldea Haximu, en la frontera entre Brasil y Venezuela. Los detalles de la masacre fueron recogidos por el antropólogo Bruce Albert⁶⁶ y ampliamente divulgados en la prensa nacional e internacional. Cuatro de esos garimpeiros fueron condenados a cerca de 20 años cada uno por el Superior Tribunal de Justicia por el crimen de genocidio. Décadas después, apenas uno continuaba preso. "Entre los demás involucrados, algunos murieron pero la mayoría desaparecieron por los malos caminos de la Amazonia brasileña".⁶⁷

Cuando el Procurador de la República, Luciano Maia, calificó la masacre como genocidio, se basó en sólidas evidencias, como la impersonalidad y la in-

⁶³ Alcida Ramos, *Sanumá Memories...*, ob. cit., p. 279.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 277.

⁶⁵ Alcida Ramos, *O papel político das epidemias...*, ob. cit., pp. 82-83..

⁶⁶ Albert, 2001, ob. cit., pp. 39-50.

⁶⁷ ISA (Instituto Socioambiental), Notícias Socioambientais 13/09/2007. <https://site-antigo.socioambiental.org/>

tención de eliminar a todo un grupo “por la única condición de que las víctimas fueran Hwaximëutheri”.⁶⁸ Y concluye: “¡Fue genocidio!”.⁶⁹

Después de los grandes reveses del siglo XX, los yanomami que, afortunadamente, nunca llegaron a los extremos del genocidio que victimó a los xetá y tantos otros pueblos indígenas en Brasil, mantienen la mayor parte de su tierra protegida y su gente creciendo, a pesar de que el problema crónico de las invasiones garimpeiras todavía está lejos de acabar.

La rendición no vino en forma de una armónica “confraternización” entre extraños, conforme la versión oficial, sino en la forma de un aprisionamiento humillante en el cual los Avá-Canoeiro no fueron considerados como plenamente humanos por el Estado

Patrícia de Mendonça Rodrigues, 2018

Los avá-canoeiro, pueblo indígena tupí-guaraní, que en el siglo XIX contaba con cerca de tres mil personas, vio su sociedad mutilada en ese siglo por la guerra que sufrieron debido al avance de la conquista del interior del Brasil. Hoy, las dos partes fracturadas –los avá del río Tocantins y los avá del río Araguaia– ya no se reconocen más como parientes, aunque básicamente hablen la misma lengua. Con muchos puntos en común con el exterminio de los xetá, la historia de los avá-canoeiro también es contada meticulosamente por la antropóloga Patrícia de Mendonça Rodrigues. Así como es imposible hacer justicia al relato de Carmen Lucia da Silva sobre los xetá, también el de Patrícia es impermeable al resumen y la paráfrasis. Su estilo cau-

tivante prende al lector a lo largo de las casi 500 páginas del manuscrito de 2018 que, en poco tiempo, deberá transformarse en libro. Allí está plasmado uno de los más abyectos ejemplos de genocidio perpetrados contra una nación indígena. También aquí sigo los pasos de la autora por el trágico periplo de los avá-canoeiro del Araguaia.

—

Cuando se refieren a los hechos protagonizados por el Frente de Atracción, los Avá-Canoeiro del Araguaia siempre hablan sobre el evento crítico que marcó la derrota final –después de dos siglos de resistencia activa y rechazo al intercambio pacífico– como el tiempo en que “Apoena nos agarró”... los indios acorralados fueron literalmente capturados por agentes armados del estado brasileño. El relato es digno de una violenta cacería de animales salvajes o de una expedición de conquista del siglo XVI en busca de esclavos indígenas, de manera que los Avá no están recurriendo a una metáfora o a una expresión fuerte para decir que fueron atrapados.⁷⁰

—

Fue en 1973-1974.

Apoena Meireles, el funcionario de la Funai autor de esta proeza, obtuvo con ella su reputación de *sertanista* elevada casi al heroísmo.

—

La construcción de una imagen heroica y romántica de esta empresa fue hecha en entrevistas de la gran prensa a Apoena Meireles, donde la captura de los Avá-Canoeiro fue descrita como una victoria del Estado.⁷¹

La forma como el “contacto” fue realizado fue mucho más brutal de lo que aparece en los boletines oficiales de la época, que intentan

noticias/nsa/detalhe?id=2527 (acceso 21/06/2018).

⁶⁸ Luciano Mariz Maia, *Haximu, Foi genocídio! Documentos Yanomami* 1, Brasília: Comissão Pró-Yanomami, 2001, p. 28.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁰ Patrícia de Mendonça Rodrigues, *Taego Áwa, Um Nome de Mulher para a Terra-Mãe Sonhada. Resiliência de um povo tupi, os Avá-Canoeiro do Araguaia*. Manuscrito inédito, 2018, P.291.

⁷¹ Patrícia de Mendonça Rodrigues, “Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo”, *Anuário Antropológico* 38 (1), 2013, p. 97.

ostensiblemente engrandecer lo hecho por los *sertanistas* y ocultar la violencia de los procedimientos adoptados.⁷²

final, aún más frente a una aproximación tan astutadora, hecha por desconocidos armados, gritando, gesticulando, saltando y soltando fuegos artificiales.⁷⁶

Denise Maldí, antropóloga y esposa de Apoena, creó una visión edulcorada del asalto y aprisionamiento de las víctimas, al decir que “los Avá-Canoeiro ‘quisieron acompañar’ al *sertanista* hasta la hacienda o que ‘nunca hubo problema con los Avá-Canoeiros’ después del encuentro en el monte”. No obstante, continúa Denise, “‘lo que preocupaba era Barbosa (Sidovi), el más tierno, el más gentil de los cuatro’ Xavante”,⁷³ que, en medio de la refriega, fue flechado en la nariz.

De sopetón, la entrada escandalosa de inmediato cometió el primer asesinato cuando “el equipo del *sertanista* entró disparando al campamento, alcanzando a una niña avá-canoeiro que días después, en Mata Azul, falleció en los brazos de su madre”.⁷⁷

De ahí en adelante, un rosario de humillaciones tomó a los sobrevivientes que no lograron escapar. Desarmados de sus flechas,

Ejemplificando lo que Neil Whitehead llamó *ethnic soldiering*,⁷⁴ la tropa de captura comandada por Apoena Meireles contaba con cuatro indios xavante, “grupo indígena con el cual él y su padre... tenían gran familiaridad”,⁷⁵ pues el padre, Francisco Meireles, *sertanista* del SPI, había “pacificado” a los xavante dos décadas atrás. Contra los intentos de los agresores de “dorar la píldora”, creando la fantasía de intercambio de abrazos y sonrisas con los indios, la versión de los avá es bien diferente. Y aunque la versión oficial no fuera conocida, el hecho de que

fueron aprisionados, con una única cuerda, en fila india, durante toda la “penosa” caminata por las sabanas inundadas hasta Capão de Areia [...] Los indios fueron conducidos a pie y amarrados hasta la distante sede da la hacienda Canuanã.⁷⁸

Fueron llevados a un

patio cercado de una pequeña farmacia, donde eran espiados con mucha curiosidad por los visitantes, que se turnaban sin parar para ver a los “indios en pelota y presos”. Un funcionario de la Hacienda Canuanã comentó “que los indios fueron cercados por sus ‘domadores’”^[79][...] También fueron llevados a un pueblo vecino para ser nuevamente puestos a vista de los curiosos.⁸⁰

todo el contexto histórico de masacres y persecuciones que transformaron a los Avá-Canoeiro en especialistas en fugas repentinas... es imposible que alguien crea que los Avá hayan aceptado dócilmente la rendición

⁷² Patrícia de Mendonça Rodrigues, *Terra Indígena Taego Áwa*. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação, Brasília: Fundação Nacional do Índio, 2012, p. 209.

⁷³ *Ibid.*, pp. 215-216.

⁷⁴ Neil L. Whitehead, Carib Ethnic Soldiering in Venezuela, the Guianas, and the Antilles, 1499-1820, *Ethnohistory*, 37 (45) 1990, pp. 358-385.

⁷⁵ Rodrigues, *Os Avá-Canoeiro do Araguaia...*, ob. cit., p. 98.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 102.

⁸⁰ CNV, ob. cit., p. 228.

Para exacerbar más el sufrimiento de los avá-canoeiro, los javaé de la GRIN, la notoria Guardia Rural Indígena, pasaron a ser su guardia policial.

La GRIN vigiló ostensivamente a los Avá-Canoeiro como policías vigilan criminales, en una situación de sumisión de los Avá-Canoeiro a sus antiguos enemigos [los Javaé] fomentada por el propio Estado.⁸¹

Los Avá-Canoeiro perdieron definitivamente su mínima autonomía y las tierras que ocupaban, de interés también de los Javaé, para latifundios. En la aldea Canoaná, donde la mayor parte del grupo vive hasta hoy, los Avá-Canoeiro pasaron a vivir como “derrotados” en graves condiciones de degradación física y moral, sufriendo severas restricciones alimenticias, segregación, marginalización social y humillaciones de naturaleza variada... En esa posición subalterna [...] fueron asimilados culturalmente por los Javaé a la categoría tradicional *wetxu*, referente a los enemigos derrotados en la guerra que se volvían cautivos de los vencedores [...] los *Kyrysa*, término peyorativo como los Avá son conocidos hoy por los Javaé, fueron incorporados como seres humanos inferiores o no plenamente humanos.⁸²

De esa desgarradora experiencia restaron apenas cinco personas Avá-Canoeiro.⁸³

De los que fueron capturados, “la única persona que tuvo hijos y garantizó la reproducción de su pueblo fue *Kaukamy*, conocida por el apodo peyorativo de “Macaquira”.⁸⁴ *Kaukamy*, madre de una prole numerosa,

teniendo hijos de uniones no reconocidas socialmente, o de ningún prestigio social, logró romper el destino trazado para ella por el órgano indigenista [que intentaba controlar sus rela-

ciones conyugales], garantizando a su manera la perpetuación de los Avá-Canoeiro.⁸⁵

Los descendientes de *Kaukamy*, independientemente de con quién se casaron, son hoy un grupo que se llama *ãwa*. Reminiscente de la situación de los *xetá*, los avá-canoeiro salieron de una condición prácticamente de tierra arrasada para otra de visible recuperación demográfica y social. Las cinco personas que sobrevivieron al asalto armado y al cautiverio, en 40 años, se volvieron 27 en 2017. También semejante al caso de los *xetá*, los avá-canoeiro ahora tienen su propia tierra –aunque es una fracción de la original– debidamente reconocida por el Estado brasileño como Tierra Indígena *Taego Áwa*.⁸⁶

Durante décadas, los Avá-Canoeiro recibieron migajas de la Fundación Bradesco/Hacienda Canuanã [...] en compensación por la tierra sustraída. Por varios años, los Avá-Canoeiro, un pueblo de eximios cazadores, se sometieron a la humillación de frecuentar el basurero de la hacienda-escuela, que estaba situada en una antigua área de caza.⁸⁷

La reconquista de su territorio, si bien disminuido, se debe a su determinación de resistir al exterminio.

No obstante, como dice el dicho inglés, *old habits die hard* (viejos hábitos resisten a la muerte): no todos los sinsabores pertenecen al pasado. El siglo XXI trajo educación formal a la nueva generación avá-canoeiro. Sin embargo, todavía sufren el rencor atávico de los javaé y de los habitantes de la región. A lo largo de su cautiverio, lograron crear

⁸¹ *Ibid.*, p. 103.

⁸² *Ibid.*, p. 109.

⁸³ Rodrigues, Taego Áwa, *Um Nome de Mulher...*, ob. cit., p. 310.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 312.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 317.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 420.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 326.

vínculos de amistad, a pesar de ser conocidos peyorativamente como los hijos de los Cara Negra que fueron atrapados en el monte y que comían ratones, además de ser asociados al canibalismo por algunos alumnos de la escuela en claras demostraciones de asedio moral.⁸⁸

Patrícia de Mendonça Rodrigues rinde homenaje a los avá-canoeiro tal vez de la mejor manera que una antropóloga sensible podría hacer:

El sentimiento de apego visceral a la tierra, a los antepasados y a los muertos parece no ser más que la reproducción en otro plano, de la fuerza del vínculo amoroso que los Áwa demuestran entre sí y con sus niños, como si la conexión profunda entre los parientes fuera la medida básica de las relaciones y no la guerra a los enemigos, modo como fueron representados en la literatura durante siglos y que los introduce en el clásico complejo tupí de sociedades guerreras. A pesar de siglos de guerra y resistencia, fue el amor cuidadoso de unos por los otros y de la transformación de los hijos de "otros" en parientes amados, dentro de una lógica de incorporación de la alteridad y también de la nutrición de vínculos de parentesco, cuya resiliencia se forjó en un ambiente hostil.⁸⁹

Sobre el principal responsable por la última tragedia de los avá-canoeiro del Araguaia, queda aquí la ironía del devenir. "Apoena Mireles murió en 2004... habiendo pasado tantos peligros en las selvas, Apoena murió en plena ciudad, por tiros disparados por un asaltante, cuando retiraba dinero de un cajero electrónico en el centro de Porto Velho.⁹⁰

Si quien lee los relatos arriba descritos fuera llevado a imaginar que estos representan el ápice de la ferocidad y la desi-

dia contra los pueblos indígenas en Brasil, temo desilusionarlo. Basta leer el Informe de la Comisión Nacional de la Verdad, Volumen II, texto 5, de 2014. Desfilan por sus 58 páginas los crímenes perpetrados contra indígenas solamente en los años de la dictadura militar (1964-1985). Nos enteramos del desalojo del pueblo parakanã por la Hidroeléctrica de Tucuruí; de la saga de los guaraní kaiowa a lo largo de décadas de robo de tierras, asesinatos y constantes desplazamientos; de la casi extinción de los xavante de Marãiwatsédé para atender a los deseos de los propietarios de la hacienda Suiá-Missú, que para eso contaron con la ayuda de representantes del Estado, empresarios y misioneros salesianos (ver también Rodrigues, s.d.); de los avá-guaraní, desalojados sin tregua para dar lugar a la Hidroeléctrica de Itaipú; de los nambiquara, acosados por la construcción de la carretera Cuiabá-Porto Velho⁹¹ y asolados por el sarampión y los herbicidas químicos; de los tapayuna, víctimas de envenenamiento y armas de fuego; de los arara, en fugas causadas por la creación de otra quimera, la carretera Transamazónica; de los panará, diezmados, humillados y relocalizados al lado de enemigos tradicionales; de los cintas largas, víctimas de ataques a dinamita y microbios, etc., etc., etc. La extensión de la lista corresponde simbólicamente a la extensión del Brasil. Es la gigantesca obra perversa de un gigantesco país; es el cómputo de una nación plural que, como tantas otras de estas Américas, rechaza esa pluralidad porque, al final de cuentas, esa pluralidad es un eterno recordatorio del hecho incontrovertible de que Brasil y todos los otros se construyeron sobre los escombros indígenas que ellos mismos crearon.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 327.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 420.

⁹⁰ Rubens Valente, *Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena...*, ob. cit., p. 388.

⁹¹ David Price, *Before the Bulldozer. The Nambiquara Indians and the World Bank*, Cabin John/MD/Washington DC: Seven Locks Press, 1989.

A juzgar por la galería de horrores que ha sido la política indigenista, desde sus inicios, la nación brasileña se asienta en un inmenso cementerio indígena. Indigente como ha sido con relación a la educación universal de sus ciudadanos, Brasil muestra poca voluntad para aprender con esas lecciones.

¿Quién podría imaginar que después del siglo XX vendría a continuación el siglo XI?

Amós Oz, 2004

Las viñetas que aquí uso a guisa de subtítulo son un tributo a aquellas personas que estuvieron, en su gran mayoría, al borde del abismo cavado por el genocidio moderno. A ellas agradezco haberme dado la sensación reconfortante, por paradójico que esto parezca, de que la integridad y dignidad humanas resisten a todo y a todos. Fueron la integridad y la extraordinaria resiliencia de los pueblos indígenas de las Américas lo que los trajo, vivos y alertas, al siglo XXI, a pesar de todos los

esfuerzos de la “civilización” cristiana por destruirlos. Este artículo es un gesto de mi profunda admiración por los indios, admiración que me acompaña desde mis primeros pasos en la antropología.

Lo que no me mata me fortalece.

Stefan Zweig, *O mundo insone e outros ensaios*

In memoriam. Este trabajo fue escrito cuando, lejos, mi amiga y colega Dominique Buchillet enfrentaba la muerte. La dedicación de una vida al estudio de la salud y del chamanismo desana le valió la admiración de quien la conoció. A ella y a todos los indígenas que, aunque muertos, pueblan este texto, mi sentida dedicación.

Agradecimientos

Muchas gracias a Luis Cayón y Patricia de Mendonça Rodrigues por la solidaridad que prestaron a este trabajo.

Traducido por Luis Cayón. —

Debates

Sartre, Levinas y los judíos.*

Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo

Gérard Bensussan

Resumen

Este texto propone una lectura cruzada o paralela de dos ensayos casi contemporáneos: las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre (1946) y *Ser judío* de Levinas, que data de 1947. Estos textos no tienen el mismo alcance ni han conocido en su tiempo el mismo eco ni la misma notoriedad. El ensayo de Sartre fue una suerte de *best seller*; el estudio de Levinas es un texto muy breve, publicado en una revista que se encontraba en pleno declive. Leer estos textos en conjunto permite descubrir algo así como un *síntoma de pensamiento judío*. Después de haber presentado estos textos de modo analítico, el autor se propone determinar algunos de sus contenidos, especialmente en torno a dos aspectos absolutamente decisivos: *la identidad y la historicidad*; desvelando, por un lado, una fenomenología sartreana de la pasión antisemita y, por otro, el esbozo de una contraontología judía según Levinas.

Palabras clave: Levinas, Sartre, identidad, antisemitismo, judaísmo, contraontología, pasión

Abstract

This article proposes a parallel reading of two almost contemporary essays: Sartre's Reflections on the Jewish question (1946) and Levinas's Being Jewish (1947). These texts don't have the same scope and did not bring about, in their time, the same echo or the same notoriety. Sartre's essay was a kind of best-seller; Levinas's text is too short and appeared in a journal that was in full decline at the time. Reading these texts together enables to discover a sort of symptom of Jewish thought. After presenting these texts analytically, the author determines some of its contents, particularly on two absolutely crucial aspects: identity and historicity, revealing, on the one hand, a Sartrean phenomenology of anti-Semitic passion; and, on the other, the glimpse of a Jewish counter-ontology by Levinas.

Keywords: Levinas, Sartre, identity, anti-semitism, Judaism, counter-ontology, passion

* Artículo publicado originalmente en *Les Temps Modernes*, 2011/3, N° 664, pp. 137-150. Traducido al español por Fernando Escobar.

Quisiera proponer aquí algunos lineamientos de una lectura cruzada o más bien paralela de dos textos casi contemporáneos: las *Reflexiones sobre la cuestión judía* de Sartre (1946) y *Ser judío* de Levinas, publicado en 1947. Ambos textos no tienen la misma importancia ni conocieron en su tiempo la misma resonancia ni la misma notoriedad. El ensayo de Sartre fue una suerte de *best seller*; el estudio de Levinas es un texto muy breve publicado, además, en una revista que para entonces estaba en pleno declive. Añadiré que leer ambos textos en conjunto, para intentar revelar algo parecido a un *síntoma de pensamiento judío*, obliga referirnos a sus huellas y trazos posteriores, especialmente a las autorrectificaciones de Sartre durante sus conversaciones de 1980 con Benny Lévy y, tratándose de Levinas, por una parte a los textos contemporáneos o anteriores a *Ser judío* (que se escalonan desde 1935 hasta 1947) y, por otra parte, a los textos escritos en su totalidad entre los años 50 y 60 y que podemos leer especialmente (pero no todos) en *Difícil Libertad*. En esta suerte de archipiélago textual, pienso precisamente en “Ser occidental”, de 1951, cuyo título llamará por sí solo a un paralelo con *Ser judío*.

Después de presentar estos textos de forma analítica, intentaré volver sobre aquello que acabo de llamar “síntoma de pensamiento judío” con el fin de determinar algunos contenidos, particularmente en torno a dos aspectos absolutamente decisivos: la identidad y la historicidad.

Comenzaré desde las *Reflexiones* de Sartre y desde la opinión largamente dominante –y desde cualquier posición (quiero decir del lado de la opinión judía contemporánea, se verá por qué,

y también del lado de la opinión filosófica, si puedo decirlo así)– según la cual este texto estaría vencido, caduco en sus contenidos y, a fin de cuentas, obsoleto. Hay evidentemente (¿y cómo podría ser de otro modo?) elementos perfectamente excluidos y cumplidos en el análisis sartreano de las escorias. Pero se trata de lo más superficial, de lo más sociológico e igualmente de lo más marxista o marxisante (*marxisant*) del análisis. Algunos fragmentos de esta Vulgata: “no encontramos demasiado antisemitismo en los obreros”,¹ o incluso, “la revolución socialista es necesaria y suficiente para suprimir el antisemitismo”.² Dejaré completamente de lado este aspecto del texto pues, según mi parecer, no amerita más discusión. Pero más allá de él, quisiera señalar al menos dos puntos dignos del más grande interés en la analítica política de Sartre:

1. Un cierto número de elementos muy estimulantes sobre el hombre de las masas,³ la comunidad latente⁴ y la inteligencia como amenaza. Sartre, en la estela de Durkheim, que distinguía la “solidaridad mecánica”, típica del mundo rural y arcaico, de la “solidaridad orgánica”, propia de las sociedades industriales modernas, califica la comunidad preconizada por el antisemitismo de “primitiva” e inarticulada. Aunque se trata totalmente de una comunidad efectiva, fusional y fraternal, una comunidad de iguales, una comunidad sin judíos, donde “la igualdad es el fruto de la indiferenciación de las funciones” (Durkheim). Es la muchedumbre (*foule*) de las manifestaciones antidreyfusianas y antisemitas las que describe Sartre en estas páginas, la “masa” analizada por Elías Canetti en *Masa y poder*.

¹ Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires: De Bolsillo, 2004, p. 32.

² *Ibid.*, p. 140.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, pp. 27-28.

2. Este análisis de la comunidad sin judíos está sustentado⁵ por un análisis bien perspicaz del antisemitismo que revela la forma de una lucha de los “ciudadanos contra los poderes”, de la “rebelión permanente”⁶ y colectiva en busca de una comunidad purificada y solidaria. Encontraríamos en las *Reflexiones* segmentos analíticos muy pertinentes para tematizar eficazmente algunos elementos ideológicos un tanto invariables, de notorio antisemitismo, de la mayor parte de los socialistas franceses del siglo XIX hasta la izquierda antisionista de hoy día.

No faltan los elementos problemáticos en este levantamiento preliminar y un tanto burdo de las debilidades y méritos del texto sartreano de 1946; es necesario recordarlo. Pienso en lo que a su modo se al  Georges Bataille en una recens n casi inmediata, aparecida en mayo de 1947 en la revista *Critique*: la ausencia sobrecogedora de Auschwitz. Sin verdaderamente medirlo, Bataille le da su plena importancia. Tal vez es el primero, según mi conocimiento, en acordar a este sintagma su potencia de mal epónimo: “como las Pirámides o la Acrópolis, Auschwitz es el hecho, es el signo del hombre. La imagen del hombre es inseparable, de ahora en adelante, de una cámara de gas”.⁷ El antisemitismo que Sartre tiene a la vista, con un inaudito talento descriptivo y literario, es verdaderamente un antisemitismo anterior a la Shoah; es el antisemitismo de los años treinta, de la Francia anterior a Vichy, aquella del caso Dreyfus y de la Tercera República. Como

lo señala implícitamente Levinas en la primera línea de su *Ser judío* –y agrego que esto es uno de los trazos de fuerte diferenciación entre los dos textos–, el término mismo de “cuestión” (judía) es el indicio. El *ser judío* que medita Levinas es cualquier cosa que la Shoah ha vuelto imperdonable, irreversible, insalvable.

Podemos considerar esta ausencia de Auschwitz como una debilidad insigne del análisis de Sartre –y sin duda es cierto–. Hay ahí un límite considerable del análisis desplegado en las *Reflexiones*, pero me parece que estas consideraciones críticas, de tipo históricas (la objección en Levinas será más bien ontológica, se verá por qué), están muy lejos de agotar la incontestable riqueza de los abundantes análisis de Sartre. Esta riqueza, hecha de mezclada minuciosidad y amplitud, es de tipo *fenomenológica*. Todos aquellos que han conocido a Sartre han dado cuenta de ese extraordinario talento suyo para describir *eid ticamente* las situaciones, las cosas o las personas que él encontraba. Había en él una capacidad espontánea para el ejercicio de una fenomenología ingenua y salvaje que jamás abandon . Raymond Aron ha reunido estas características recordando de Sartre el “filosofar acerca de un vaso de cerveza”. En las *Reflexiones*, Sartre habla de los judíos que él veía, que frecuentaba, todos aquellos que, en efecto, solo se reconocen como tales, judíos, en la mirada del otro⁸ (*autrui*). En 1980, explicar  a Benny Lévy que no había consultado ninguna obra de historia para escribir su texto, que más bien había escrutado la *Erlebnis*⁹ de los

⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ Georges Bataille, *Œuvres complètes*, Tomo II, París: Gallimard, 1970, p. 220.

⁸ Una generación de intelectuales judíos franceses se reconocerá en el retrato del judío “inauténtico”. Raymond Aron se comprendía él mismo como un “judío desjudaizado” que solo se tiene por tal, judío, porque el mundo lo determina así y asume su juda ismo por dignidad, pero sin sentirlo auténtica o profundamente.

⁹ N. T. Al ser el concepto de *Erlebnis* una noción operativa central en la tradición fenomenológica desde Husserl, el lector puede profundizar e informarse más sobre ella en  36 de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 154-156. Para efectos de esta nota, cabe decir que dicho concepto ha sido traducido al castellano como “vivencia”.

judíos que hasta entonces era la suya, de la cual se sentía próximo, y que escribió su ensayo en tres semanas. Y cuando fue llevado a encontrarse con otros judíos, “reales” si se quiere, simplemente admite estar equivocado –al menos parcialmente– en las *Reflexiones* y, entonces, pudo pasar a otras modalidades de comprensión del asunto. Hay en esta mutación de la mirada fenomenológica de Sartre, y en la ductilidad de los análisis, una honradez muy profunda y notable. Igualmente, añadiré que las *Reflexiones* contienen inmediatamente un llamado a la asunción auténtica de su condición de judíos para los judíos “inauténticos”, un llamado a “pensarse como judíos”; pero si es verdad esta conminación, entonces, de seguro entra en contradicción con otros pasajes de la obra.

La profundidad y riqueza de las *Reflexiones* tiene en su mirada fenomenológica lo esencial –haciendo del ensayo de Sartre un texto en muchos aspectos clásico–. Pero es necesario precisar un punto: la fenomenología de las *Reflexiones* no concierne al judaísmo, a la “cuestión judía”, sino al antisemitismo (y esto, según mi punto de vista, no es una objeción). Hay en el texto de Sartre un conjunto de reflexiones sobre la “cuestión antisemita”, una fenomenología incisiva del antisemitismo con sus afectos y su política, todavía vigente si intentamos descifrar un cierto número de aspectos del antisionismo contemporáneo, por ejemplo. Este texto se presenta como una fenomenología extraordinaria de la *pasión*¹⁰ antisemita disimulada y razonablemente articulada bajo una “totalidad sincrética”.¹¹ Sin embargo, el antisemitismo es una pasión curiosa,

puesto que consiste en el impulso mismo que le convoca a una elección activa de sí mismo, escribe Sartre.¹² Es necesario poder volver aquí sobre las nociones de elección y proyecto que el existencialismo sartreano ha convocado cada vez sin discernimiento, y que en la ocurrencia, en el caso preciso del afecto antisemita, poseen contrariamente una consistencia pasional muy remarcable. Este lado de pasión, de pasividad, de patología del antisemitismo se observa principalmente en tanto “compromete a la persona entera”¹³ y también en “lo que viene al cuerpo por el espíritu”,¹⁴ por ejemplo, la repugnancia (*dégoût*) física inspirada cada vez por los judíos. Y esto no levanta ciertamente un proyecto de sí (*soi*), aunque sí lo hace acerca de la influencia de la pasión. Sin duda, hay aquí –en estas notaciones extraordinariamente estimulantes– elementos de disonancia, incluso de incoherencia, una suerte de *contradictio in adjecto* entre proyecto y pasión, por ejemplo. Estas contradicciones casi literales no son raras en el texto, al contrario, le dan una suerte de tensión viva y marcan la energía de lo pensado, aunque jamás terminan de ser golpeadas por cualquier descrédito. La temática de la pasión antisemita, del antisemitismo como “un compromiso del alma [...] tan profunda y total que se extiende hasta la fisiología, como es el caso de la histeria”,¹⁵ es fundamental. La pasión antisemita, como totalidad sincrética, totaliza igualmente al judío. Ella lo esencializa según “el espíritu de síntesis” que la caracteriza.¹⁶ Para el antisemitismo, el judío es una totalidad que funciona de modo inverso en relación a la totalidad sincrética que se representa

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, pp. 15-16.

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

en la pertenencia a una tierra, a una nación, a una comunidad, a un grupo primitivo, orgánico y depurado de todo elemento disolvente del todo. El antisemita es "el hombre de las masas",¹⁷ lo dije al comienzo, habitado por "la nostalgia de la impermeabilidad".¹⁸ La nación es un todo; el judío, un contra-todo. Aun se puede levantar aquí un cierto número de contradicciones entre el espíritu de síntesis y la explicación de la historia, especialmente por los individuos.¹⁹ Pero son accesorias –lo repito–, llevadas por el movimiento vivo del análisis en su oleaje propio. La perspectiva explicativa de conjunto se sostiene desde aquello que Sartre denomina "virtud metafísica"²⁰ del antisemitismo. Levinas no vacila algunos años antes para hablar de una "filosofía del hitlerismo",²¹ de una esencia espiritual del antisemitismo, de una auténtica metafísica del antisemitismo, consciente al mismo tiempo de que la expresión llamaría la atención. Aunque este postulado compartido es esencial.

En el libro de Sartre se impone la tesis más famosa, aquella que permanece como una suerte de resumen precipitado y pobre según el cual la mirada del otro (*autrui*) constituye al judío como tal. La mirada del otro antisemita constituye al judío como forma sustancial o esencia.²² "El judío –se puede leer en un célebre pasaje– es un hombre que los otros tienen por judío; he ahí la simple verdad desde don-

de conviene partir [...] es el antisemitismo quien *hace* al judío".²³ "El judío est  en situación de judío porque vive en el sentido de una colectividad que lo tiene por judío".²⁴ Esta famosísima tesis, que releva lo que Albert Memmi llamaba *las filosofías de la mirada*, ignora irreprochablemente la positividad del juda simo como religión, como tradición, como cultura, como pensamiento e igualmente como colectividad. Hizo falta, sin duda, haber encontrado las vastas comunidades orientales, como fue el caso de Rosenzweig y Kafka, para que emerja esta cuestión compleja en su multidimensionalidad. Tal vez tocamos aquí el límite metodológico de la investigación de 1946 señalada por el mismo Sartre en sus conversaciones de 1980 con Benny Lévy. Pero sostengo que la famosísima tesis contiene un manojo de cuestionamientos sobre *la identidad* que simplemente no se pueden eludir, como es recurrentemente el caso en muchas críticas (judías) que se pronuncian sobre un antagonismo puro y simple: para Sartre no habría identidad judía; para un buen número de sus lectores judíos, habría una identidad positiva y consistente. Yo destaco que Levinas, en 1947, le da cautelosamente la razón en este punto: "(Sartre) tal vez tiene razón en discutir al judío una esencia propia".²⁵ Esta línea argumentativa fue retomada en los textos posteriores de Levinas bajo el término de *incondici n*. La *incondici n* es el equiva-

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ *Ibid.*, p. 35.

²¹ N. T. En 1934, a pocos días de que Hitler asumiera al poder, Levinas publicó un pequeño artículo en la revista *Esprit*, titulado: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlerisme*. (*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Fondo de Cultura Económica, 2006.)

²² *Ibid.*, pp. 36-37.

²³ *Ibid.*, p. 64.

²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²⁵ Emmanuel Levinas, " tre Juif" en *Confluences*, N  15, 1947, p. 260. N. T. También se puede encontrar una edición más reciente en *Cahiers d' tudes levinassiennes*, N  1, 2002, pp. 99-106. Este año 2015 el artículo se publicó en Francia en formato de libro.

lente antagónico de la *situación*.²⁶ Se verá cómo en el sentido mismo de aquello que puede ser compartido por ambos pensamientos –sobre la metafísica del antisemitismo o, aquí, sobre la identidad– la fractura se reconstruye en profundidad. Cuando Sartre escribe, por ejemplo, que “la situación del judío es tal, que todo lo que hace se vuelve contra él”,²⁷ se considera, más allá del enunciado mismo, a Kafka y a la identidad indesignable del judío, es decir, a su *extrañeza ética* en el sentido de Levinas (no tanto el Levinas de *Ser judío*, sino aquel de *Humanismo del otro hombre*, más penetrante sobre esta cuestión que el texto de juventud). Lo ganado en este punto sobre la identidad –llevada a cabo por la fenomenología del antisemitismo– no puede ignorarse, salvo para defender la posición de una no-alteridad del judaísmo, de una identidad substancial del judío tan positiva y evidente como aquella de los bretones o de los sajones. Lo ganado contiene, en la hipótesis asegurada fenomenológicamente, una *esencia* inhallable del *judío* –lo que de ningún modo implica un consentimiento a los motivos y a las causas transportadas por la hipótesis misma–.

El texto de Sartre permanece sorprendentemente vivo y acabado para constituir un núcleo de muchas tesis importantes que ameritan ser recordadas. En el plano fenomenológico –acabo de decirlo–, la hipótesis de una identidad evanescente del judaísmo. En el plano político, un análisis del antisemitismo como ideología de rebelión permanente y de nostalgia de una comunidad compacta de iguales solidarios. Siguiendo en el plano político, la puesta en cuestión del paradigma de la asimilación republicana, poco habitual en la época e igualmente poco habitual en el contexto del humanismo progresista defendido por el existencialismo sartreano. La figura está re-

sumida por aquellos que son llamados demócratas, tercer protagonista del cuadro general de las *Reflexiones* junto al antisemita y el judío –*figura*, en un sentido casi dramático, como lo es el autodidacta en *La náusea*. Los demócratas son los descendientes de aquellos que lucharon en la época de la Revolución francesa para la emancipación de los judíos–. Su filosemitismo se funda en la negación de los judíos en nombre de su pertenencia común a la humanidad en tanto que individuos concretos, con su cultura, su religión y sus prácticas. Algo más, un cierto número de secuencias analíticas del ensayo de Sartre parecen ir a veces en dirección de los demócratas. Sin duda, hay en las *Reflexiones* una inclinación tendiente ideológicamente hacia el asimilacionismo ligado a la filosofía de la historia hegeliana que claramente informa, más o menos, a la dialéctica. Sartre no vacila en afirmar que si no hay más antisemitismo, que si los judíos son tomados como hombres y no como judíos, entonces, estarían desde hace mucho tiempo asimilados. Pero su pensamiento está cruzado por vibraciones nerviosas, sensibles, y la crítica de los demócratas no está en absoluto debilitada cuando las tensiones intratextuales se transforman cada vez en contradicciones lógicas. Sartre continúa hasta sugerir una suerte de colusión entre el antisemitismo y el asimilacionismo democrático. Reconociendo al hombre en el judío, el demócrata solamente ve al hombre y olvida al judío. El antisemitismo solo ve al judío y rechaza su humanidad, el demócrata solo ve la humanidad: el sujeto abstracto y universal reconocido por los derechos del hombre y del ciudadano, tachando su judaísmo (*judéité*) de judío. Uno les reprocha a los judíos el ser judíos, el otro le reprocha el considerarse como judíos y no como *hombres*. Uno quiere exterminar a los judíos, el otro

²⁶ Jean-Paul Sartre, ob. cit., pp. 62-63.

²⁷ *Ibid.*, p. 132.

quiere asimilarlos. Ambos sostienen un mundo *sin* judíos.²⁸

Contrariamente avanzan algunas lecturas precipitadas, insuficientemente atentas a las fuertes tensiones que cruzan el texto, sin lugar a dudas encontramos un reconocimiento demasiado audaz –en este momento de la historia de los judíos en Francia (retorno desde los campos, silencio sobre el exterminio)– de la *exterioridad judía*, de la extrañeza  tica de los judíos, de una alteridad irreductible a su constitución por la mirada del otro (*autrui*). Este reconocimiento se tuerce acompañado de un reconocimiento igualmente remarcable de la legitimidad de una posible reivindicación judía de autenticidad –problemática, por otro lado, irreconciliable con la tesis que sostiene que es *el antisemita quien hace al judío*, yo no vuelvo sobre estas *contradicciones*–. La crítica a la ideología republicana francesa, figurada por el demócrata, entra evidentemente en conflicto con el asimilacionismo presente en algunos otros pasajes. Pero ella [la crítica]²⁹ produce nada menos que un llamado a la autenticidad, a la reivindicación, incluso en el desafío –para que el judío asuma en cierto modo el desprecio que se le ha cargado, a riesgo de privarse del sustento de los demócratas en cuanto [el judío]³⁰ se atreve a “pensarse como judío”–. Esta separación discriminadora auténtico/inauténtico, tomada de Heidegger, supone que los judíos tienen o han tenido elección en la asunción de posibilidades que se les achacan, lo que discute fuertemente Levinas, vamos a decirlo. Es necesario poner en juego la tesis de una posible reivindicación de la autenticidad judía por los judíos, y frente a los antisemitas y frente a los demócratas, contra la tesis a la cual el libro es reducido

desagradable y recurrentemente (“es el antisemitismo quien hace al judío”). Esto exigirá una estrategia de lectura totalmente distinta, totalmente organizada en torno a lo que he llamado las tensiones vivas del texto (que no solamente recogen una *contradictio in adjecto* global, pero testifican un pensamiento que se liga con probidad a comprender lo que es el juda ismo en los incontestables límites que he indicado, más allá de la fenomenología del antisemitismo que es el corazón del libro. Es esto lo que permite comprender igualmente la movilidad de las posiciones de Sartre. Lo muestra un punto decisivo) donde se juega en otro lugar la desconexión con Levinas. Se trata de la cuestión de la historia y de las estructuras de la historicidad judía. Entre 1946 y 1980 Sartre cambia su posición completamente. En las *Reflexiones*, la tesis es cien por ciento hegeliana: los judíos son *un pueblo sin historia*. En lugar de una historia, los judíos han atravesado o son atravesados por una errancia de veinte siglos que los obliga a una esterilidad cultural (evidentemente Sartre no se interroga sobre la Biblia, el Talmud o la Cábala). Los judíos no poseen ni “una obra colectiva específicamente judía” ni “una civilización propiamente israelita” ni tampoco “un misticismo común”.³¹ Desprovistos de subjetividad y originalidad, ellos escapan de toda definición clásica de tipo nacional, étnica o cultural: “la comunidad judía no es ni nacional ni internacional ni religiosa ni étnica ni política: es una comunidad cuasi *histórica*”.³² Se podrían considerar simplemente estas proposiciones bajo sus aspectos más convenientes y recobrar el origen en un Renan, por ejemplo. Pero hay una diferencia importante: Sartre nunca ha tocado ni de cerca ni de lejos la me-

²⁸ *Ibid.*, pp. 53-54.

²⁹ N. T. Corchetes propios.

³⁰ N. T. Corchetes propios.

³¹ *Ibid.*, p. 80.

³² *Ibid.*, p. 135.

nor traza de antisemitismo, ni siquiera *inconsciente* o involuntariamente; la última frase del libro lo testimonia con claridad (“Ni un solo francés estará seguro mientras un judío, en Francia y en el mundo entero, pueda temer por su vida”). Por lo tanto, su proposición sobre la esterilidad civil y política de los judíos en la historia no le impide mostrarse sensible, como poniéndose en la paradoja metahistórica del judaísmo. Él subraya, en efecto, sin demorarse realmente, el lado *altneu*, antiguo-nuevo, de los judíos: el judío “aún no es histórico” y, sin embargo, es “el más antiguo de los pueblos; es lo que le da este aire perpetuamente viejo y siempre nuevo. Tiene una sabiduría, pero ninguna historia”.³³ Sartre se acerca aquí en algo a un pensador como Franz Rosenzweig –del cual se puede garantizar que ignoraba hasta la existencia–, que poderosamente había teorizado en contra de Hegel, a saber: la extrahistoricidad del judaísmo, extrahistoricidad que guarda los efectos propiamente históricos. Sin duda, habría ahí un acercamiento sugerente. Pero es necesario ver bien que la extrahistoricidad judía, si ella constituye uno de los motivos esenciales de *La estrella de la redención*,³⁴ solo es entrevista marginalmente por Sartre. Él parece acercarse al rechazo a Hegel, pero se excluye demasiado rápido de esta proximidad y lo recupera:

Es verdad, como dice Hegel, que una colectividad es histórica en la medida que ella tiene memoria de su historia, la colectividad judía es la

menos histórica de todas las sociedades, pues solo puede guardar memoria de un largo martirio, es decir, de una larga pasividad.³⁵

La fuerza de Rosenzweig radica en tomar a Hegel al pie de la letra para volverlo contra él mismo. Sartre, en un pasaje de los *Cuadernos para una moral*,³⁶ contemporáneo de sus *Reflexiones sobre la cuestión judía*, afirma: “Si hay una historia, es aquella de Hegel. No puede haber otra”.³⁷ Sartre tiene totalmente razón –y Rosenzweig formuló un postulado parecido del cual extrajo otros efectos y otras consecuencias–, pero no tiene razón en el sentido en que lo creyó. Esto es exactamente el punto central de la inversión operada con conocimiento de causa en 1980 una vez que su apuesta (*enjeu*) es plenamente reconocida: *o bien Hegel, o bien una historia judía*. Citaré tres breves pasajes de las conversaciones (*entretiens*) de 1980: “justo cuando he dicho que no hay historia judía, yo pensaba la historia bajo una forma bien definida”, a saber, por supuesto, su forma hegeliana; “es necesario pensar que la historia puede ser otra cosa (que Hegel) si se quiere decir que hay una historia judía”; “la filosofía de la historia no es la misma si hay una historia judía o si no la hay. Ahora bien, hay una historia judía, es evidente”.³⁸ Entre la ontología histórica de Hegel y la posibilidad de pensar una historia judía extrahistórica, no hay mucho de compromiso realizable –y estamos ahí, de modo sobrecogedor, en el

³³ *Ibid.*, p. 79.

³⁴ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Salamanca: Sigueme, 1997.

³⁵ *Ibid.*, p. 62.

³⁶ N.T. Para dar noticias sobre este trabajo de Jean Paul Sartre, cito la breve pero esclarecedora referencia que Carla Cordua hace de aquel en su libro *La gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre: “Cuadernos para una moral* de Jean-Paul Sartre fue publicado póstumamente en el año 1983 por la misma casa editora que se encargó de las obras del autor durante casi toda su carrera de escritor. (*Cahiers pour une morale*, París: Gallimard, 1983; 603 pp.) Se trata de notas redactadas entre 1947 y 1949 y contenidas en los dos únicos cuadernos que quedaron de varios que Sartre llenó cuando preparaba la moral [sic] destinada a completar la filosofía de *El ser y la nada*.” (Carla Cordua, *La gerencia del tiempo*, Universidad de los Andes, 1994, p. 71).

³⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, París: Gallimard, 1983, p. 31.

³⁸ Jean-Paul Sartre/Benny Lévy, *La esperanza ahora*, Madrid: Arena, 2006, p. 73.

corazón de toda la problematización rosenzweigniana–.

Podemos observar en otro lugar que es desde este punto central que la intervención de Levinas desplaza las apuestas. Primeramente, sustituye *cuestión* por *ser*. La significación de este gesto es claro: Levinas no considera en absoluto al juda ismo como una cuestión por resolver desde un refugio en *el mundo natural*, histórico, geográfico,³⁹ pasando consiguientemente por una fenomenología o una sintomatología del antisemitismo. El juda ismo constituye una categoría del ser y del tiempo: *ser judío* consiste en ocupar “un lugar en la economía del ser”.⁴⁰ Este lugar lleva tradicionalmente el nombre de profetismo y significa, *sinceramente*, una interrupción evidente del mundo en la evidencia de sus asignaciones. Ahora bien, Levinas añade, aunque desilusionadamente, que esta interrupción profética ha sido ella misma interrumpida por su absorción en el cristianismo: “en medio de los pueblos cristianos y democráticos llegados a su madurez” “el mensaje ha caído en el dominio público” y “los misioneros” han sucumbido ante aquellos que tenían a cargo para “misionar”.⁴¹ La asimilación bajo todas sus formas –República, Revolución– triunfa por medio del cristianismo. En adelante, el juda ismo es una *idea*, un cuerpo doctrinal que ya no pertenece a los judíos y del cual puede hacerse una síntesis, el objeto de un saber.  C mo pasar de la ciencia (del muerto) a la existencia viva?  C mo ser judío? Responder a esta cuestión existencial requiere comenzar por comprender igualmente, como lo hiciese Rosen-

zweig, el cristianismo como una categoría ontológica, es decir, temporal –la proximidad ontológica es aquí muy diferente a la perspectiva fenomenológica de las *Reflexiones*–. El cristianismo constituye efectivamente el fundamento común de todas las manifestaciones históricas del mundo occidental (políticas, culturales, est ticas); funda, según el título del pequeño texto de 1951, el *ser occidental*. Levinas denomina a este fundamento *la esencia dialéctica del mundo*, ella misma llevada más propia y profundamente, y casi inventada, desde *la esencia dialéctica* del cristianismo. El cristianismo como *ontología del mundo* retoma e integra el paganismo de la cosmología griega. En un pequeño texto de 1935, muy ensombrecido por la gran oscuridad del hitlerismo, *La actualidad de Maimónides*, el juda ismo es diferenciado fuertemente de todo paganismo entendido generalmente como “impotencia radical para salir del mundo”, que vuelve a “tener en el mundo sus cimientos definitivos”,⁴² o incluso, en otro texto pequeño de 1938, a “complacerse en la condición natural, estar al mismo nivel con las cosas”.⁴³ Las definiciones del antisemitismo articuladas ontológicamente, contenidas desigualmente en estos textos de antes de la guerra, consuegan efectivamente con la comunidad sin judíos evocada por Sartre, pero según un registro casi cosmológico. “La aspiración del mundo a su propia apoteosis, a su beatificación en la naturaleza”⁴⁴ y en la historia, agrega el texto de 1938, despliega su esencia temporal en una diferencia marcada cada vez más entre cristianismo y juda ismo –la

³⁹ Emmanuel Levinas. “ tre Juif”, ob. cit., p. 254.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Emmanuel Levinas, “L`actualité de Ma monide” en *Paix et droit. Organe de l'Alliance isra lite universelle*, N  4, 1935, p. 7.

⁴³ Emmanuel Levinas, “L`essence spirituelle de l'antis mitisme” en *Paix et droit. Organe de l'Alliance isra lite universelle*, N  5, 1938, p. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 4.

cual demandará tareas y recursos cada vez más específicos—.

“La ontología cristiana”⁴⁵ se da como una comprensión del mundo, de los otros y de las cosas “a partir del presente”. Este primado del presente, fundamental en el análisis levinasiano, asegura el primado de una presencia en el mundo por donde la cosmología se hace política u ontopolítica. El efecto de presencia del cristianismo se redobla en una *capacidad para devenir religión de Estado* con el fin de asegurar en el presente una función sincrónica –igualdad, intercambiabilidad, reversibilidad, simetría, todo aquello que el pensamiento ulterior de Levinas determinó como justicia, pero justicia precedida siempre de una ética—. Este esquema se prefigura en 1946 en torno a la articulación problemática del cristianismo como temporalización del presente y del judaísmo que le antecede como más antiguo que toda presencia. *La ontología cristiana* es el concepto clave que permite comprender la presencia ininterrumpida de la historia misma y la interrupción profética de la mundaneidad histórica, el cristianismo posiblemente paganizable y el judaísmo como desmundanización; y de golpe la oposición multiseccular entre los dos y sus prolongamientos en los análisis del antisemitismo (la “nostalgia de la impermeabilidad” perfectamente puede dilucidarse desde “el estar al mismo nivel con las cosas”). Según Levinas, Sartre y Heidegger se levantan explícitamente desde esta ontología (la cosa, el proyecto, el despliegue de las posibilidades), pues demanda una relación con el ser determinado esencialmente como acción. En cambio, el judaísmo, el ser-judío, se pre-

sentaría como lugar estructural de la interrupción y de la elección. Es necesario señalar aquí que todo el análisis de Levinas es llevado y apoyado por la memoria viva y oscura, y totalmente reciente, del exterminio. Es esencialmente desde este punto de vista que se formulan las críticas explícitamente dirigidas a Sartre, y se puede entender la objeción de Bataille, aunque llevada a otro nivel de cuestionamiento:

Si Sartre deja [al judío] una existencia desnuda como a todos los otros mortales y la libertad de hacerse una esencia –sea huyendo, sea asumiendo la situación que le es efectuada –, se está en derecho de preguntar si esta existencia desnuda no admite diferenciación alguna. ¿La “facticidad” judía es otra cosa que la “facticidad” de un mundo que se comprende desde el presente?⁴⁶

La inquietud de no estar en sí mismo en el mundo, que arriesga reforzar fuertemente al antisemita en su antisemitismo, la fuerza y la impaciencia de salir, cuando de todos modos son asociados, en Levinas, a la irremisibilidad fundamental del ser-judío, a la imposibilidad de –en adelante radical– huir de su condición: “El recurso del antisemitismo hitleriano al mito racial recordó al judío lo imperdonable de su ser. No poder huir de su condición. Para muchos, aquello ha sido como un vértigo”.⁴⁷ Así, Hitler habría recordado que no se abandona el judaísmo y que la suerte patética de ser judío devino una fatalidad, la fatalidad de estar-clavado (*être-rivé*).⁴⁸ Tratándose de la subjetividad ética, Levinas habló más tarde de *incondición (incondition)* de rehén. Esta noción

⁴⁵ Emmanuel Levinas, “Être Juif”, ob. cit., p. 261.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ N. T. Esta noción levinasiana ha sido traducida al castellano como “ser engarzado” y “estar clavado”. Se puede encontrar principalmente esta noción en Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Librairie Générale Française, 2011, pp. 94-96. [*De la evasión*, Arena libros, 1999, pp. 79-80.]

de *incondici n* toma el contrapi  exacto de la *situación*⁴⁹ sartreana, lo he dicho, o incluso de la *resolución*⁵⁰ heideggeriana. El nazismo y la Shoah obligan a repensar el judaísmo fuera de toda esencia. No hay para Levinas, como para Sartre, identidad judía asignable a una consistencia ontológica propia. Si se toma en serio –como lo hace Levinas– a la ontología cristiana del mundo y del presente que se desplegaría a lo largo de la historia, incluida la historia de la filosofía moderna, entonces, sería necesario poder hablar de una *contraontología judía*. Después de Auschwitz el judaísmo se ha de pensar como una existencia desnuda librada a la *incondici n* de un estar clavado. En efecto, el nazismo mismo no abandon  a los judíos –al *Dasein* judío, como dice Rosenzweig– a la “facticidad judía”,⁵¹ sino a la posibilidad de escogerse en la inautenticidad, de escoger escapar de sí mismo por la conversión, por ejemplo. Ya sabemos las tres secuencias que deletrea, según Raul Hilberg, la historia de larga duración del antisemitismo: “usted no puede vivir entre nosotros como judío” (conversión) / “usted no puede vivir entre nosotros” (relegación) / “usted no puede vivir” (exterminación). Las dos primeras conminaciones dejan aún un pequeño lugar para escaparse por la conversión y la elección de la dimisión inauténtica; la última, no.

En Levinas hay una suerte de desesperada ironía al hablar del estar clavado y de la irremisibilidad del ser judío –como si la experiencia del exterminio del ser judío, de su aniquilación en el sentido estricto, *Vernichtung*, que consiste en anular o aniquilar un ser por lo que él es como ser, volviese insignificante las nociones de proyecto, de compromiso, de auten-

ticidad, de elección, de posibilidades, de una situación en la que el *Dasein* aún podría asumir o no su tener-que-ser-. Aquí podría leerse una segura concordancia con las descripciones sartreanas (“la situación del judío es tal que todo lo que hace se vuelve contra él”),⁵² pero al precio de una invalidación de las categorías de autenticidad e inautenticidad. En el fondo, en el occidente cristiano, el judío nunca ha tenido la elección en tanto que judío, pues, en su ser judío, fue íntimamente remitido a una *inautenticidad* ligada a la letra y extranjero al espíritu. Es el judaísmo, en tanto que tal, el que fue decretado inauténtico –basta leer los escritos teológicos de juventud de Hegel, en particular *El espíritu del cristianismo y su destino*, para comprender este punto decisivo-. Para el judío, en la perspectiva levinasiana, en todo caso, la elección de *la autenticidad* es la elección del cristianismo, no solamente como religión ni como elección de la conversión, sino como *ontología general*. “Toda [la originalidad de] la existencia judía consiste en romper con un mundo sin origen y simplemente presente. Se pone de entrada en una dimensión que Sartre no puede percibir”.⁵³ Sin embargo, es esto lo que el autor de las *Reflexiones* habría comprendido en 1980.

Desde entonces, ser judío es entrar en una interrupción mesiánica del presente, del mundo y de su representación, es decir, esencialmente de la historicidad de las grandes ontologías de la historia. Al igual como Rosenzweig invirtió a Hegel, Levinas invierte –precisamente en este punto– a Sartre y a Heidegger reapropi ndose de la totalidad de los contextos de sus pensamientos. Con toda razón, fenomenología del antisemitismo y ontología o contraontología del judaísmo

⁴⁹ N. T. Cursivas propias.

⁵⁰ N. T. Cursivas propias.

⁵¹ *Ibid.*, p. 260.

⁵² Jean-Paul Sartre, “Reflexiones sobre...” ob. cit., p. 132.

⁵³ Emmanuel Levinas, “Etre Juif”, ob. cit., p. 263.

comparten una misma arista: el judaísmo no es simplemente una cuestión (*affaire*) de judíos y antisemitas, es propiamente una tarea (*affaire*) del pensar, que convoca al mundo, la identidad, la historia, y excede a toda filosofía estricta.⁵⁴ “Exis-

ten momentos donde la filosofía es una inconveniencia”.⁵⁵ El ser judío o la cuestión judía constituye uno de esos “momentos” donde la filosofía no encaja más en la filosofía y donde le hace desplazar sus límites.—

⁵⁴ N. T. La frase completa es así: “En tout état de cause, phénoménologie de l'antisémitisme et ontologie, ou contre-ontologie du judaïsme, partagent un même axe: le judaïsme n'est pas simplement une affaire de Juifs et d'antisémites, c'est proprement une affaire de pensée qui convoque le monde, l'identité, l'histoire et excède toute philosophie stricte.”

⁵⁵ Emmanuel Levinas, “L'essence spirituelle...”, ob. cit., p. 3.

Reseñas

Miradas criminales, ojos de víctima

Autor: **Sánchez-Biosca, Vicente**

Editorial: **Prometeo, Buenos Aires, 2017**

Reseña bibliográfica: **Lior Zylberman**

Es escasa la bibliografía en castellano sobre el genocidio camboyano y más aún aquella destinada a su estudio visual. Es por eso que el libro de Vicente Sánchez-Biosca resulta un aporte significativo para el análisis del caso. Con todo, este trabajo no se agota en las indagaciones sobre la producción de imágenes de los jemereros rojos sino que expande sus reflexiones a la relación entre imagen y violencia.

El libro tiene la particularidad de exponer ideas teóricas sobre la imagen pero también resulta ser un diario de viaje, la travesía que el autor llevó adelante en territorio camboyano, en los sitios de los crímenes y en los archivos del hoy museo de Tuol Sleng, donde funcionó el centro de tortura y exterminio denominado S21. En ese sentido, el registro de la escritura del libro se caracteriza por ofrecer un desarrollo teórico de los tópicos a la vez que se posiciona en un estilo ensayístico por el cual el autor invita al lector a reflexionar junto a él, a reflexionar, si se quiere, en forma conjunta. Ambos niveles se complementan a su vez por la solidez histórica que le permite llegar al núcleo central del libro.

Es que la indagación sobre las imágenes de S21, los tristemente famosos *mugshots*, las fotos tomadas a los prisioneros que ingresaban al centro, resultan ser la excusa, no menor, para abrir un camino que el autor seguramente continuará desarrollando en el futuro: las imágenes de los perpetradores. En ese sentido, el libro resulta ser también un aporte a esa reciente línea de investigación que, si bien había sido estudiada con anterioridad, en los últimos años se lo ha hecho, sobre todo a partir de las imágenes registradas por los propios nazis, en forma sistemática.

Estas imágenes, a su vez, se caracterizan por otro elemento más: son también "imágenes de atrocidades". Entonces, ¿cómo analizar dichas fotografías, dichas filmaciones? Hay aquí una cuestión ética en juego, ya que cada imagen de atrocidad es, al menos, una doble mirada que nos interpela: la de la víctima y la del perpetrador que tomó esa imagen.

Con todo, para comenzar ese recorrido, para iniciar un camino que nos lleve al corazón del libro, Sánchez-Biosca dedica el primer capítulo –titulado "Imágenes de atrocidad y modalidades de la mirada"– a trabajar ese tipo de imágenes. Allí despliega sus complejidades que, bajo su denominación, "Imagen de atrocidad", esconde una compleja red de sentidos y efectos. En esa dirección, las imágenes de atrocidades son todo menos homogéneas y así como existen de diversos tipos, la recepción por parte del espectador generará diversos tipos de respuesta: unas generan rechazo, otras

“solicitan una mirada piadosa, compasiva, a la medida del ser o seres representados”, otras parecen incitar al *voyeurismo* ante el sufrimiento ajeno. A todo ello, hay que sumarle la variación de sentido que conlleva el paso de los años; emerge entonces un choque entre el sentido “natural” que se atribuye a algunas de estas imágenes en su primer impacto mudando, en su propia circulación, hacia otros contextos y marcos interpretativos que, como señala el autor, ocasionalmente pueden invertir aquella naturalidad de la primera visión.

Aunque puede resultar un lugar común afirmar que las imágenes resultan más complejas de lo que parecen, Sánchez-Biosca va más allá de esa indagación para tensionar la relación entre estas y el conocimiento. De este modo, se concentra en analizar una serie de imágenes para dar cuenta de dicha tensión y las diversas formas de pensar tanto las imágenes de atrocidades como las de los perpetradores. Una primera resulta ser la filmación realizada por Nick Hughes, un camarógrafo sudafricano que fue el único que registró el genocidio ruandés mientras este tenía lugar. En ella se ve, desde una distancia considerable, el asesinato de un padre y su hija en una barricada en el barrio de Gikondo, en Kigali, en abril de 1994. Este registro, posteriormente, además de servir como evidencia en el Tribunal Internacional, fue empleado como material de archivo para ilustrar cada documental sobre este caso. Aquí, sin embargo, no se trata de analizar su mutación de sentido, sino sus propias condiciones de producción; para ello, Sánchez-Biosca repara, ante todo, en las deficiencias del registro, ya que considera que estas aportan una valiosísima información. Son estos grados de deficiencia, podríamos decir, lo que permiten estudiar las huellas del acontecimiento. De Ruanda, nos trasladamos en tiempo y espacio hacia Vietnam para estudiar en igual tono la ya emblemática fotografía tomada por Nick Ut en 1972, en la cual vemos a una niña desnuda corriendo por un camino en dirección a cámara, escapando del napalm arrojado por las tropas estadounidenses mientras algunos soldados miran la situación. De este modo, en la sección que le dedica a esta imagen, Sánchez Biosca se concentra en advertir cómo esta se volvió un ícono. El capítulo prosigue para volver hacia aquí en el tiempo y reparar en la filmación de la ejecución de James Foley, fotoperiodista estadounidense, que el ISIS llevó a cabo: para esta organización ambas acciones, la decapitación y la filmación, se corresponden a una sola. Al analizar ese video, el texto toma envión para teorizar sobre las “imágenes de perpetradores”, término que Sánchez-Biosca toma de Marianne Hirsch. Categoría pensada para las fotografías de sus víctimas tomadas por los nazis, para la escritora este tipo de imágenes resultan ser registros “tomados ante la carne viva del dolor por quien ejerce violencia sobre sus víctimas”. En ese contexto, la violencia de la producción visual se convierte en inseparable de la física o psicológica.

Las imágenes de perpetradores poseen una larga historia y para ello Sánchez-Biosca va un poco más allá de la propuesta de Hirsch. Para tal fin, el autor distingue tres ejes –las personas, los tiempos y los espacios– que le permitirán ahondar aún más en la problemática. Los tres son también marcas de enunciación que, de alguna manera, permiten crear una comunidad del odio, una comunidad donde destrucción y mirada conforman una unidad. De este modo, el capítulo se dedica a estudiar, por un lado, las filmaciones hechas por los nazis en el gueto de Varsovia y, por el otro, las fotografías tomadas por los policías militares estadounidenses en la prisión iraquí de Abu Ghraib en 2003.

Una vez definido el “problema visual” a tratar, los siguientes capítulos presentan las diversas indagaciones llevadas adelante que se desprenden de las investigaciones realizadas durante la estadía del autor en Camboya. En esa dirección, el segundo capítulo se titula “Del ojo escrutador de la víctima a la mirada fundadora”; el lugar nodal

de análisis es la exhibición de fotos de prisioneros en el museo de Tuol Sleng, es decir, el ex centro S21. Pero, para llegar a dicho sitio, el recorrido analítico se inicia en otros lugares, otros museos, en los cuales se visita el pasado desde una amplia imaginaria: el Museo del Holocausto de Washington, Yad Vashem en Jerusalén y el centro Sighet en Rumania.

Para ofrecernos un análisis de las fotografías de los prisioneros de S21, Sánchez-Biosca historiza brevemente el sistema fotográfico conocido como *bertillonage*, claro antecedente de los *mugshots* de dicha prisión. La toma de la fotografía era parte del proceso de “aplastamiento”, de la “destrucción”, de un supuesto enemigo en un régimen en el cual uno de los lemas era “mejor destruir a diez personas inocentes que dejar a un enemigo libre”. Por lo tanto, ser fotografiado al ingresar al centro era ya una condena a muerte, el autor denomina, justamente, a ese acto fotográfico como una “condena por la cámara”. En el régimen de los jemereros rojos la cámara era un dispositivo que articulaba poder, saber y, lógicamente, ver. Fotografiar al “enemigo” era el inicio de un proceso de disciplinamiento que en su indagación el libro intenta reconstruir a partir del archivo visual del museo de Tuol Sleng, como también a partir de las pinturas realizadas por Vann Nath, uno de los pocos sobrevivientes del sitio. En un segundo momento, el capítulo analiza también cómo se exhiben dichas fotos en el museo junto con diversos materiales audiovisuales. Se inicia así una pesquisa en torno a la migración de las imágenes que Sánchez-Biosca retoma en el cuarto capítulo.

Bajo el título “La propaganda por el trauma: estrategias de conmoción”, el capítulo tercero se concentra en historizar y analizar filmaciones sobre el genocidio camboyano. Estos registros se caracterizan por haberse hecho luego de la caída de los jemereros rojos; es decir, bajo la ocupación vietnamita. De hecho, la primera filmación que se analiza fue realizada por camarógrafos de esa nacionalidad; en esta se puede apreciar el “descubrimiento” de S21. Dicho material, que hoy se encuentra en el archivo del DCCam, trajo controversias cuando se intentó utilizarlo como prueba durante los juicios en el marco de la ECCC. Se pueden encontrar discusiones similares en torno a las filmaciones hechas por los aliados al momento de liberar los campos nazis –sobre todo las de los soviéticos hechas en Auschwitz–, pero lo cierto es que, más allá de las disputas en torno a su puesta en escena o no, cuando la cámara nos muestra horrores de este tipo, la primera reacción siempre será fustigarla, etiquetar como inverosímil lo que nos muestra. En el capítulo también se analizan los documentales *The Silent Death of Cambodia* (1979), producido y presentado por el periodista John Pilger, y el díptico realizado entre 1980 y 1981 por Walter Heynowski y Gerhard Scheumann, ambos de la ex República Democrática Alemana. Las imágenes que vemos en todas esas filmaciones pueden ser colocadas en sintonía con la “pedagogía del horror” llevada adelante por los aliados al finalizar la Segunda Guerra Mundial. Temática abordada por Sánchez-Biosca en otro de sus libros, se podría pensar que la imagen-*shock* resulta ser una característica particular de la representación de los genocidios; es decir, comúnmente las primeras aproximaciones visuales a hechos de estas magnitudes suelen ser por medio de este tipo de imágenes, imágenes que ponen en crisis nuestra mirada, nuestro conocimiento y la propia noción de representación. En ese sentido, el propio Museo de Tuol Sleng, cuyo nombre completo es Museo de los Crímenes Genocidas “Tuol Sleng”, que fue inaugurado en 1980 bajo el mandato –y diseño– vietnamita, adoptó dicha pedagogía para su exhibición.

El capítulo cuatro, “Migraciones y retornos. La mirada estética y el objeto documental”, vuelve a los *mugshots*, pero en esta ocasión no para hacer un análisis de las imágenes, sino para estudiar la forma en que estas han constituido un archivo. No solo porque las fotografías forman parte de lo que puede ser visto, en un sentido foucaul-

tiano, sino también porque focaliza en cómo estas fotografías, en su materialidad, se han vuelto parte nodal del Documentation Center of Cambodia (DCCam). El archivo es también, siguiendo a Aleida Assmann, el lugar donde solo los investigadores tienen acceso, mientras que la memoria canónica es la que se encuentra disponible a todos. En esa dirección, resulta sugerente contrastar las fotografías expuestas en el Museo y las del archivo, viendo cómo las primeras han sido en ocasiones recortadas para darles una unidad estética. En cambio, los “defectos” de las del archivo brindan quizá igual o más información que las exhibidas. Asimismo, el archivo tiene como propósito restaurar la identidad, la historia, de los fotografiados, de las víctimas. Pero el capítulo no se dedica solamente a auscultar el archivo en su materialidad, sino también la migración de estas imágenes, otorgándoles, creándoles, nuevos sentidos. De todas las migraciones analizadas, quizá la más polémica haya sido la exposición que tuvo lugar en el MoMA en 1997, en la cual se ampliaron 22 *mugshots* carentes de identidad. Lo que resulta sugerente, y ahí también está parte de la polémica, es cómo estas fotografías, tomadas para el exterminio, llegaron a un museo de arte. Trabajo a contrapelo fue el realizado por el cineasta Rithy Panh, quien en su documental *Bophana* (1996) retomó el *mugshot* de *Bophana*, una joven camboyana que fue asesinada junto a su marido, un monje budista, para darle una historia a esa imagen, a ese rostro.

Finalmente, el quinto y último capítulo, “De los perpetradores: el retorno de su mirada”, se concentra en torno a la figura de Duch, el director de S21. Resulta sugerente reparar en cómo la imagen de este genocida también ha ido variando y migrando con el tiempo, desde las escasas imágenes del propio régimen jemer rojo hasta las del juicio en el marco de la ECCC, pasando por la creada en el testimonio escrito de Bizot y su posterior adaptación cinematográfica o por la foto tomada por Nic Dunlop cuando este lo descubrió en la clandestinidad. En este capítulo también se destaca el análisis que Sánchez-Biosca lleva a cabo sobre la obra de Rithy Panh, sobre todo de *S-21, la machine de mort Khmère rouge* (2003) y *Duch, le maître des forges de l'enfer* (2011), siendo este último documental una extensa entrevista a Duch. Puesto este último en diálogo con su libro de memorias, *La eliminación*, el documental también implica una migración de las imágenes: en esta ocasión el genocida es puesto ante los *mugshots* –también el de *Bophana*– con la esperanza de que estos actúen como disparadores de la memoria. Quizá Duch, como sugiere Panh en su libro, se construyó una coraza infranqueable, siendo su risa y su imposibilidad de mirar de frente a la cámara las formas más siniestras de esta; sin embargo, pese a todo, la cámara alcanza momentos de verdad, como aquellos en los que el antiguo director explica algunos de los lemas de los jémeres rojos o sus propias directivas en el Centro.

El libro resulta, entonces, una obra fundamental en múltiples niveles. Por un lado, para el estudio mismo del genocidio camboyano, un régimen que resignificó el acto fotográfico: los *mugshots* de S21 no eran fotos antes de morir sino fotos para morir. Por el otro, este estudio resulta una importante reflexión sobre los usos de las imágenes, sus migraciones y luchas por el sentido. Finalmente, es también un aporte a los estudios sobre genocidio al problematizar las imágenes de los perpetradores, al indagar cómo se los ha representado y, sobre todo, la ética de su mirada pues, en las propias migraciones de las imágenes, esta se vuelve nuestra mirada. —

Violencia, espionaje y represión estatal. Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino

Autor: **D'Antonio, Débora**

Editorial: **Imago Mundi, Buenos Aires, 2018**

Reseña bibliográfica: **Ana Laura Sucari**

Violencia, espionaje y represión estatal. Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino es una compilación de la doctora Débora D'Antonio que indaga en la represión estatal a partir del estudio de instituciones gubernamentales específicas. Partiendo del análisis de los organismos dedicados a la persecución del delito político, la obra plantea la existencia de líneas de continuidad en los mecanismos represivos de los gobiernos constitucionales y *de facto* de la historia reciente. De este modo, se cuestiona la excepcionalidad del accionar de ciertas instituciones penitenciarias, judiciales o de minoridad en períodos dictatoriales. Uno de los principales aportes reside en la articulación de las prácticas represivas clandestinas con procedimientos legales, preexistentes y generalizados de las entidades estatales. Este abordaje, lejos de restar especificidad a los crímenes cometidos en la última dictadura cívico-militar, posibilita al lector un acercamiento holístico, que complejiza y enriquece el análisis sobre el accionar del Estado. Conjuntamente, se debe resaltar la dimensión espacial presente en los estudios, en los cuales las prácticas represivas quedan inmersas en las particularidades de los circuitos locales, regionales y transnacionales.

Tanto por el período de análisis como por las discusiones que aborda, el libro se inserta en el campo de estudio de la historia reciente argentina. La obra supone una gran contribución académica gracias al alumbramiento de la temática a partir de la utilización de fuentes documentales provenientes de archivos "de la memoria" o "de la represión", poco explorados hasta el momento. En su aspecto formal, utiliza un registro sencillo y accesible, fusionando la rigurosidad teórica con la especificidad de las categorías propias de cada institución estatal. Nacida en el marco de un Ubacyt de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, su publicación surtirá efecto tanto en el ámbito académico como entre aquellos trabajos destinados a la divulgación histórica. El libro comienza con una introducción de D'Antonio, en la cual se delimitan la metodología y el marco conceptual que comparten el conjunto de los trabajos, y se estructura en seis capítulos independientes ordenados cronológicamente.

El primer estudio, de Débora D'Antonio y Ariel Eidelman, titulado "Poder judicial, represión y violencia política en los setenta: la experiencia del 'Camarón'", se ocupa de la experiencia de la Cámara Federal en lo Penal de la Nación, creada en mayo de 1971 y activa hasta el gobierno democrático de 1973. El tribunal se erigió con el fin de juzgar los delitos contra la organización constitucional y las instituciones del Estado; para ello, se designaron

jueces con larga trayectoria en el Poder Judicial y con antecedentes ideológicos y prácticos en la lucha contra la subversión. A partir del análisis de los libros de mesa de entrada de las salas de la Cámara y los fallos judiciales expedidos, los autores examinan el amplio espectro de persecuciones y judicializaciones, tanto cuantitativamente como en la diversidad de cuestiones que fueron perseguidas. En las sentencias se observa la importancia que tuvo la legislación preexistente para la condena de la actividad subversiva. En particular, la ley 17.401 de persecución al comunismo fue utilizada para acechar no solo a los disidentes políticos sino también la difusión de ideas de izquierda o subversivas. Las revistas y materiales gráficos confiscados de contenido teórico, científico y literario dan cuenta de ello. Conjuntamente, se examina el accionar de la Asociación Gremial de Abogados formada en este período con la finalidad de defender a los presos políticos y militantes guerrilleros. A la rigidez de las condenas impuestas por el "Camarón", los abogados se opusieron con estrategias que fueron desde los juicios de convivencia a los juicios de ruptura, en los que se cuestionaba la legitimidad del proceso penal en su conjunto. El artículo desarrolla la creación de un órgano estatal en función de las necesidades coyunturales de un gobierno militar, que se valió de legislación y procedimientos preexistentes para la persecución del delito político.

En "La actividad paraestatal en la Argentina a principios de los años setenta", Eidelman sostiene que, frente a la pérdida del monopolio de la violencia con el surgimiento de las organizaciones armadas, el Estado debió trasladar parte de su actividad represiva al plano clandestino, con el fin de saldar la ineficacia estatal para contener el estallido social. El artículo analiza la actividad de los grupos parapoliciales y paramilitares, organizados en torno a una ideología nacionalista, ultracatólica y anticomunista. Su accionar se centró en las grandes ciudades y se caracterizó por los atentados con bombas; las amenazas a militantes sociales y políticos, sindicalistas, abogados y dirigentes estudiantiles de izquierda y la reivindicación de secuestros políticos. Asimismo, el autor resalta la discrecionalidad con la cual las detenciones podían transformarse en secuestros y viceversa. A partir del estudio de casos, demuestra la ambigüedad entre los secuestros paraestatales y las detenciones legales, lo que generaba un limbo de incertidumbre hasta el momento en que alguna organización se adjudicaba el secuestro o el Estado declaraba la detención de la persona. En marzo y diciembre de 1970 y en el segundo semestre de 1971 se produjeron desapariciones forzadas, resultado de la muerte durante la tortura en un secuestro que se llevaron a cabo con el fin de ocultar el delito, a diferencia de la práctica sistemática que supondrían a partir de 1976.

En el tercer capítulo, D'Antonio estudia la utilización de la legislación laboral para arbitrar en conflictos políticos. "Bajas, cesantías, suspensiones y renunciaciones forzadas: trabajadores y trabajadoras del Estado en la mira (Argentina 1973-1983)" indaga en la ley presentada por el peronismo para dar de baja a empleados estatales bajo el pretexto de mantener al personal con mayor idoneidad y capacitación, ley que fue sancionada con gran apoyo político y sindical. La empresa Industrias Mecánicas del Estado fue la primera en sufrir la aplicación de la nueva legislación. En este caso, quedó demostrado que los despedidos fueron trabajadores, delegados o miembros de las comisiones internas; mientras que los funcionarios ejecutivos mantuvieron sus cargos. En la práctica, la ley implicaba la cesantía y la prescindibilidad laboral de trabajadores en un contexto económico restrictivo, el desplazamiento de los cuadros políticos de la izquierda peronista y la persecución de sindicalistas de la izquierda marxista. A partir del golpe de Estado, las detenciones, los secuestros y las desapariciones de trabajadores se vieron acompañados de una inmediata cesantía justificada con la figura de "ausente sin aviso" o "abandono de tareas". Estas prácticas no tuvieron distinciones de género e incluyeron a mujeres trabajadoras embarazadas que fueron secuestradas y desaparecidas. En conclusión, la utilización de normativa jurídica junto con el espionaje y

control de las agencias de inteligencia demuestran la combinación de elementos legales y clandestinos en el disciplinamiento y la represión de la clase trabajadora.

El artículo “El Servicio Exterior argentino en la represión a la Contraofensiva de Montoneros en Brasil (1978-1980)”, de Facundo Fernández Barrios, examina la represión extraterritorial en Brasil por agentes argentinos en cooperación con represores brasileños. Discutiendo con aquellos estudios que comprenden a la Operación Cóndor como un plan rígido y estático, se propone una perspectiva novedosa al analizar el rol del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto en los operativos represivos a Montoneros en el marco de la Contraofensiva Estratégica. En primer lugar, la operación Gringo/Caco da cuenta del manejo de información con la que contaba la Cancillería respecto de los argentinos establecidos en Brasil y la cooperación represiva a partir de decisiones conjuntas de los altos mandos de las Fuerzas Armadas de ambos países. Por otra parte, se destaca la designación de Oscar Héctor Camilión, diplomático de carrera ajeno a la familia castrense, como embajador en Brasilia. El nombramiento de embajadores civiles afines al régimen constituía una práctica que buscaba reforzar la faceta legal del Estado militar. Desde Brasilia, Camilión colaboró en el ocultamiento de las operaciones en suelo brasileño y asistió a Videla a desligarse de las acusaciones que se le podrían hacer en el curso de una visita al país vecino. A fines de 1978 arribó a esa Embajada el coronel Jorge Ezequiel Suárez Nelson, exjefe del Batallón de Inteligencia 601. Durante el período en el que Suárez Nelson estuvo destinado allí se produjeron seis desapariciones de argentinos en Brasil. En conjunto, se observa la participación del Servicio Exterior en las operaciones represivas y la doble presencia, legal y clandestina, de ciertos agentes en funciones públicas y ligadas a la represión.

El estudio de Melisa Slatman, “ ‘En la Argentina no había escuadrones de la muerte’. El dispositivo represivo argentino, la responsabilidad primaria del ejército y la planificación centralizada-ejecución descentralizada (1975-1983)”, plantea que el aparato coercitivo estuvo basado en la ocupación militar del territorio nacional. A través del análisis de la normativa sancionada en el período, observa la reglamentación por la cual todas las Fuerzas Armadas intervinieron en la represión, bajo el mando del Ejército. La planificación centralizada se estableció de abajo hacia arriba mediante la información obtenida en las sesiones de tortura que se elevaba para su análisis. Paralelamente, la ejecución descentralizada a partir de la división del territorio en zonas, subzonas, áreas y subáreas, otorgó flexibilidad a las Fuerzas Armadas para actuar en las “zonas de emergencia”. Resulta importante destacar que la descentralización de las operaciones descansaba en el estricto respeto a la cadena de mandos y se articulaba mediante el entramado centralizado de inteligencia. El Batallón de Inteligencia 601 enlazaba los organismos de inteligencia, coordinando la información y las operaciones. De este modo, el dispositivo de inteligencia resultó crucial en la planificación y ejecución por su función cohesiva al interior del dispositivo represivo.

En estrecha relación, el último capítulo, “La creación de la Escuela de Inteligencia Policial Héctor Ramos. La policía política entre la dictadura y la transición democrática”, aborda la experiencia de la Escuela de Inteligencia dentro de la Dirección de Inteligencia de la Policía de la Provincia de Buenos Aires (Dipba). Natalia Casola sostiene que su apertura en 1977 debe entenderse en el marco de la asunción de Ramón Camps como jefe de la Policía Bonaerense y su ambición de profesionalizar la fuerza, lo cual le permitiría hacerse cargo de la represión interna cuando ya no fuera necesaria la presencia de las Fuerzas Armadas. En este sentido, frente al enemigo interno instruido, se requerían agentes formados que pudieran tratar con ellos. Esto suponía un problema debido al bajo nivel de formación general de los aspirantes a policía. La Escuela de Inteligencia buscó jerarquizar sus funciones y vol-

verlas atractivas; no obstante, el reclutamiento y la permanencia de los agentes resultaron dificultosos. En 1981, al tiempo que las mujeres ingresaban a la formación, se aprobaron los planes de estudio que se mantuvieron vigentes hasta el fin de la década. La autora realiza un interesante aporte al analizar la readecuación de los servicios de inteligencia en la transición democrática, señalando que durante el gobierno de Alfonsín hubo un relevo de funciones represivas desde las Fuerzas Armadas hacia la policía, la cual conservó el funcionamiento cotidiano y los patrones de procesamiento de la información heredados de la dictadura.

En suma, *Violencia, espionaje y represión estatal. Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino* presenta un análisis crítico de la historia reciente que invita al debate sobre el accionar del Estado a partir de la articulación y complementariedad de las entidades legales y clandestinas dedicadas a la coerción. Los estudios ahondan en el rol de diversos organismos, analizando sus prácticas, especificidades y aportes en el entramado represivo, con el fin de desentrañar el imbricado mundo de las instituciones destinadas a impartir violencia y al espionaje estatal. De este modo, en su conjunto, siembran el interrogante acerca del accionar del Estado como unidad monolítica o como una red de entidades con prácticas propias. Las líneas de continuidad trazadas entre los períodos constitucionales y *de facto* contribuyen a complejizar los comportamientos de agentes e instituciones. La obra resulta de gran valor académico por el abordaje de dichos actores a partir de fuentes y archivos inéditos que aportan nuevas perspectivas. A treinta y cinco años del retorno a la democracia, los autores revisitan las miradas sobre el pasado reciente y contribuyen a repensar su impacto en la sociedad argentina actual. —

Nota sobre los colaboradores

G erard Bensussan

es profesor de filosofía en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo (Francia). Investigador asociado a los Archivos Husserl de París. Es miembro de múltiples centros de investigación en Francia y en el extranjero; fue colaborador del grupo de investigación "Guerra y paz" del IDH-UDP (Chile). Ha enseñado en Alemania, Estados Unidos, Líbano e Israel. Sus campos de investigación se centran principalmente en la filosofía contemporánea (francesa principalmente) y la filosofía alemana y sus relaciones con el pensamiento judío. Ha sido traductor de Schelling, Rosenzweig, Feuerbach y Moses Hess y autor de numerosas obras: *Ethique et expérience*, Phocide, 2009; *Marx le sortant*, Hermann, 2007; *Heidegger. Le danger et la promesse* (dir. avec J.Cohen), Kim , 2006; *Qu'est-ce que la philosophie juive?*, Desclée de Brouwer, 2004; *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*, VRIN, 2001; *Franz Rosenzweig. Existence et Philosophie*, PUF, 2000; *La philosophie allemande dans la pensée juive*, (dir.), PUF, 1997; *Questions juives*, Osiris, 1988; *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, PUF, 1985; *Dictionnaire critique du marxisme* (avec G.Labica), PUF (1985, 1999), 1982. Además, es promotor del "Parlement des philosophes" de la Universidad de Estrasburgo, que ha presidido durante muchos años.

Diana Isabel Lenton

es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente es profesora titular de grado y posgrado. También es profesora titular de posgrado en la Universidad Nacional de Santiago del Estero e investigadora Independiente en Conicet.

Ha sido comentarista, relatora, organizadora y expositora en diversos congresos especializados. Public o numerosos artículos en revistas académicas, edit o dos libros y un audiovisual de difusión.

Fund o junto a otros colegas la Red de Investigadores en Genocidio y Pueblos Indígenas. Es miembro del Advisory Board en la revista científica *Genocide Studies International* (University of Toronto). Es directora de la revista *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, del cual es también secretaria de Relaciones Institucionales.

Particip o en carácter de testigo experto de la defensa en varias causas judiciales que criminalizaban la protesta y la posesión de la tierra por parte de dirigentes y comunidades originarias. Realiz o *amicus curiae* en otras tantas. Brind o numerosas notas y escribi o algunas para la difusión de la problemática originaria. A fines de 2016 recib o el prestigioso premio Memorial de la Paz y la Solidaridad entre los Pueblos, que otorga el Servicio Paz y Justicia (Serpaj).

Luciana Mignoli

es licenciada en Periodismo por la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, docente e investigadora. Se especializa en la planificación y desarrollo de proyectos comunitarios y participativos, desde el enfoque de diversidades (interculturalidad, géneros, etc.). Escribe para distintos medios y entre sus publicaciones se destaca la coordinación del libro colectivo "Prensa en Conflicto. De la Guerra contra el Paraguay a la Masacre de Puente Pueyrredón", Buenos Aires: Editorial CCC, 2013. Integra el Equipo de Coordinación de ARDA - Colectiva Artivista Feminista y da talleres de comunicación, pueblos originarios, educación sexual integral, entre otros. Es investigadora de Proyectos Ubacyt, del área de Comunicación y Géneros del Departamento de Comunicación, Centro Cultural de la Cooperación y de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina.

Marcelo Musante

es licenciado y profesor en Sociología por la UBA. Realiza su tesis doctoral en la misma universidad, acerca del sistema de reducciones civiles estatales para indígenas de Chaco y Formosa. Public o en libros, congresos, medios de comunicación y revistas académicas en relación con el genocidio indígena en Argentina, masacres estatales sobre los pueblos originarios, conflictos territoriales, el funcionamiento de los sistemas de encierro y las formas de violencia institucional. Participa desde hace más de una década en grupos de investigación dirigidos por Walter Delrío, Diana Lenton y Lidia Nacuzzi. Es investigador de la UBA y del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini. Es miembro de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina.

Mariano Nagy

es periodista, doctor y profesor en enseñanza media y superior en historia, estos últimos títulos obtenidos en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) dependiente de la Universidad de Buenos Aires (UBA). All  se desempeña desde 2005 como docente de distintos seminarios y cursos (Introducción a los Derechos Humanos, His-

toria de los pueblos indígenas y de las fronteras pampeano-patagónicas y Análisis de genocidios y crímenes de lesa humanidad desde y en Latinoamérica. Perspectiva Comparada).

Se ha doctorado en Historia Argentina a partir de una beca otorgada por la Universidad de Buenos Aires (UBA) referida al sometimiento de los pueblos indígenas que habitan en la actual provincia de Buenos Aires y a sus trayectorias desde la Conquista del Desierto hasta el presente.

Actualmente es investigador adjunto del Conicet y fue miembro de distintos grupos de investigación de la UBA y el propio Conicet. También conforma el grupo de investigación multidisciplinario "Red de investigadores sobre el genocidio y política indígena en la Argentina (Rigpi)" y ha ejercido la docencia en los niveles secundario y terciario del sistema educativo.

Alexis Papazian

es profesor de Historia y doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Participa desde hace más de 10 años de diversos equipos de investigación universitarios.

Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras y participado en congresos y jornadas académicas dentro y fuera del país.

Las temáticas abordadas por él se pueden resumir en torno a problemáticas territoriales en perspectiva histórica en relación con los procesos genocidas, con especial atención al indígena en la Argentina. También ha publicado artículos y ponencias referidas al genocidio armenio y los procesos de diáspora y negacionismo.

Su tesis doctoral trabajó sobre la conformación territorial en la región de Pulmarí, provincia de Neuquén, desde fines del siglo XIX hasta inicios del siglo XXI.

Es miembro de la Red de Investigadorxs de Genocidio y Política Indígena en la Argentina (FFyL-UBA) y de la Fundación Luisa Hairabedian, en la cual dirige el área académica. También es docente universitario en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Alcida Rita Ramos

es profesora titular emérita de la Universidad de Brasilia e investigadora senior del CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Entre 1968 y 2005 se dedicó a la investigación empírica entre los sanumá, subgrupo yanomami, en Brasil. Actualmente, se dedica al estudio de la trayectoria intelectual indígena en el contexto de la antropología y desarrolla el proyecto "Indigenismo Comparado", focalizando Brasil, Argentina y Colombia. Además de una centena de artículos, publicó, entre otros libros, *Sanumá Memories: An Ethnography in Times of Crisis* (1995); *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (1998) y compiló el volumen *Constituições Nacionais e Povos Indígenas* (2012), publicado en español como *Constituciones Nacionales y Pueblos Indígenas* (2014).

Autoridades UNTREF

Aníbal Y. Jozami
Rector
ajozami@untref.edu.ar

Martín Kaufmann
Vicerrector
mkaufmann@untref.edu.ar

Ing. Agr. Carlos Mundt
Secretario Académico
cmundt@untref.edu.ar

Dr. Horacio Russo
Secretario General
hrusso@untref.edu.ar

Dr. Pablo Miguel Jacovkis
Secretario de Investigación y Desarrollo
pjacovkis@untref.edu.ar

Dr. Prof. Gabriel Asprella
Secretario de Extensión Universitaria
y Bienestar Estudiantil
gasprella@untref.edu.ar

CEG
Centro de Estudios
sobre Genocidio
UNTREF

Dossier. Genocidio y Pueblos Originarios

Pliegues genocidas en Estados nacientes: el genocidio armenio en Turquía y el genocidio indígena en Argentina

Alexis Papazian

'Los cuervos no volaron una semana'. La masacre de Napalpí en clave de genocidio

Luciana Mignoli y Marcelo Musante

De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena

Diana Isabel Lenton

Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina

Mariano Nagy

¡Vivos, contra todo y contra todos! Los pueblos indígenas de Brasil enfrentan el genocidio

Alcida Rita Ramos

Debates

Sartre, Levinas y los judíos. Fenomenología del antisemitismo y ontología del judaísmo

Gérard Bensussan

Reseñas

Sánchez-Biosca, Vicente. *Miradas criminales, ojos de víctima*
Prometeo: Buenos Aires, 2017

Lior Zylberman

D'Antonio, Débora. *Violencia, espionaje y represión estatal. Seis estudios de caso sobre el pasado reciente argentino*
Imago Mundi: Buenos Aires, 2018

Ana Laura Sucari