

CAPÍTULO III

LARGOS PEREGRINAJES (1885-1904)

[...] Contaba la abuela que lo habían agarrado los de antes, cuando hubo los cautivos, cuando nos contaba, solía llorar la abuela [...]. La hicieron cautiva de 10 años [...]. Una tropa como animales se lo llevaban. El regimiento le llevaba [...] cuando hubo ese cautivo, cansaba la señora, cuando no podía más le cortaban las tetas. Ella fue cautiva, la abuela mía era cautiva, argentina, y después cuando lo cautivaron vino a salir después cuando se acomodó todo... ahí, se vino a salir, disparó, salió, se vino para acá, e hizo familia. Solía llorar mi abuela [...]. (Laureana Nahueltripay, 1997)

Los años que siguieron a la finalización de las campañas militares son los más oscuros desde el punto de vista de la documentación oficial. Lo que ésta silencia y omite resulta fundamental para analizar el modo en que se llevó a cabo la incorporación al estado-nación-territorio de los pueblos originarios. El nuevo estatus de subordinación en las relaciones sociales fue implementado a través de la humillación, las deportaciones masivas, los campos de concentración, la tortura y el asesinato; algunos de los elementos utilizados para conseguir la anunciada destribilización y la desintegración de la sociedad indígena.

No obstante, es en la memoria social donde el recuerdo de este padecimiento está presente. Constituye un punto central en la experiencia de los pueblos originarios ya que explica las circunstancias que debieron enfrentar los abuelos y, en consecuencia, permite valorar las “condiciones” (posición en la tierra) que ellos dejaron a las siguientes generaciones. Recuerda, también, las bases de dominación sobre las cuales están contruidos la membrecía a la nación argentina y el territorio nacional.

Desde el momento de su presentación o sometimiento dio comienzo un largo período de peregrinaciones de la población originaria. Despojados de sus posesiones, trasladados y concentrados según el arbitrio de las autoridades militares y, en algunos casos, también obligados a trabajar para el Ejército en calidad de baqueanos:

Yo me acuerdo cuando conversaba mi padre lloraba cuando se acordaba; la forma que anduvieron ellos... de a pie... lo arriaron como animale así hasta

Buenos Aire [...] uno si se cansaba por ahí [...] lo sacaban el sable lo cortaban en lo garrone [...] ahí quedaba nomá, vivo, desgarronado, cortado [...] dice que un primo d'el se cansó, no pudo caminar más, y entonces agarraron lo estiraron las dos pierna y uno lo... lo capó igual que un animal.¹

Presentados o sometidos compartieron destinos similares. Reunidos en zonas de concentración, gran parte de ellos fueron trasladados a otras regiones para ser utilizados como fuerza de trabajo. Hacia fines de la década de 1880, quienes aún permanecían en Norpatagonia fueron dejados en libertad de movimiento. Sin embargo, el espacio había cambiado. La territorialización estatal había impuesto un nuevo orden, sus reglas deberían ser pronto conocidas y manejadas por los pueblos originarios para poder articular nuevas estrategias grupales. El desmembramiento fue considerable, incluso de las mismas familias nucleares, la autoorganización y la representación indígena adquirieron las improntas del peso de la nueva forma de dominación. La representación sólo podría ser ejercida por quien demostrara también un nuevo tipo de condiciones que diferían en gran medida de los criterios tradicionales.

Este período de incertidumbre para aquella generación está enmarcado en las *narrativas de los peregrinajes*. Éstas recuerdan sucesivas expropiaciones que llevaron a los antiguos hasta Cushamen:

[...] la finada bisabuela sabía acordarse de que en Choel Choel estuvieron ellos. De Choel Choel vinieron acá, vinieron acarreados. Esa vez cuando vinimos de allá dejamos de todo, decía. Teníamos siembra, sandía, melones, zapallo, todo. Lo dejamos ahí tirado todo, cuando se vinieron acá y los echaron los huincas, por eso dispararon pa' acá (Helena, 1996).

Partimos, entonces, de estas narrativas indígenas para describir los mecanismos de control de la población originaria en el nuevo espacio social. Luego, se abordan distintos casos de negociación que han tenido como eje el acceso al recurso tierra y que, en algunas ocasiones, condujeron a la formación de nuevas comunidades rurales. En este período Miguel Ñancuche Nahuelquir se constituye en cacique-representante de muchas familias que terminan su largo itinerario en el noroeste de Chubut y formarían la Colonia Cushamen.

¹ Véase Félix Manquel, en Enrique Perea (1989: 7).

I. LARGOS PEREGRINAJES DE LA POBLACIÓN ORIGINARIA

El largo peregrinaje en las narrativas de origen

En *Andanzas de la tribu Nahuelquir* puede leerse:

Primeramente estuvieron en el rincón de Chichinales, Río Negro. Eran 24 familias. Albariño Cayú, compañero de Miguel Ñancuche Nahuelquir, Francisco Quintrillán, Rufino Paz Ureña, Juan Aquipil, Juan Aquipil hijo, Manuel Nahuelqtripay, Emilio Nahuelmilla, Mariano Colimil, Clemente Lienllán, Emilio Lienllán, Juan Miguel Huenchueque, Juan Napal (proveedor). Después de Chichinales pasaron a Comallo, estuvieron allí más o menos diez años, entonces como Ñancuche como cabecilla de ellos ya se había entendido con general Roca. Comenzaron a llegar los Nahuelquir después se trasladaron al valle de Cushamen.²

Así comienza la descripción de Miguel Cayú sobre el largo peregrinaje de la tribu Nahuelquir hasta llegar al valle de Cushamen. El relato de *Andanzas de la tribu...* une en un largo peregrinaje los puntos de Chichinales, Comallo y el destino final, Cushamen. De la época previa a la estadía en el “rincón de Chichinales” –lugar de concentración de la población originaria, bajo el control del Ejército, luego de las campañas militares– sólo se menciona que la familia del “abuelo Fernando Nahuelquir” (padre del cabecilla Ñancuche) provenía de “Trancurra, Chile”.

En la memoria oral de muchas comunidades de Norpatagonia se hace referencia a un largo período de peregrinaje entre el “gran malón blanco” y la obtención de un espacio para el asentamiento definitivo de las familias. Estos relatos refieren a los años de itinerancia, incertidumbre y pobreza que debieron afrontar los abuelos luego de las campañas militares.³ También en los trabajos de campo realizados en la región de la Araucanía encontramos narrativas similares.⁴ Este período está signado por la indefinición de un lugar en el cual radicarse y por la convergencia de gente con distintas procedencias. Así, a medida que las mensuras entregaban a la oligarquía local y al capital extranjero las tierras más valiosas situadas próximas a los cursos de agua, los grupos que habitaban las que aún estaban libres de adjudicación eran desplazados de un lugar a otro. Muchas personas se incorporaron al trabajo en las nuevas estancias u otras tareas asalariadas en los centros urbanos.

² Escrito realizado por Basilio Nahuelquir a partir del testimonio oral de Miguel Cayú, el 4 de marzo de 1967.

³ Al respecto, entre otros, pueden consultarse los trabajos de Briones (1988), Ramos (1999), Malvestitti (1999), Delrio y Ramos (1997), Ramos y Delrio (2001).

⁴ Véase Ramos y Delrio (2001).

En el testimonio de Cayú, tomado el 4 de marzo de 1967, se afirma que en Comallo se hizo “cabecilla” Miguel Ñancuche Nahuelquir y que habría llegado con un número de 24 familias hasta el valle de Cushamen. Otros relatos orales, recogidos en trabajos de campo, también refieren al largo itinerario y a la elección final del paraje de Cushamen para establecerse definitivamente. Algunos destacan que Ñancuche eligió el lugar por la abundancia de pastos y animales para la caza y otros que debió convocar a otras familias para alcanzar el número de pobladores requeridos por el Estado para la entrega de la tierra.

En otras comunidades existen relatos similares. Por ejemplo, Germán Canuhé (2000) en su recopilación de datos históricos de la comunidad *mamülche* de la Colonia Emilio Mitre (provincia de La Pampa) señala que, luego de las campañas militares, poco a poco, y pese al proyecto de destribalización del gobernador del territorio, “restos dispersos de los integrantes de nuestra nación, comenzaron a confluir en dos puntos: Gral. Acha y La Blanca, cerca de Luan Toro”. En este último lugar, “lejos de la influencia blanca, con buena tierra, aguas y pastos, comenzaron a vivir como en sus mejores épocas”, para ser de todos modos relocalizados nuevamente hacia principios del siglo xx.⁵

Las *narrativas de origen* contemplan este período de largos peregrinajes como un desplazamiento que implicó pérdida de recursos –la riqueza de los abuelos–, inseguridad, injusticia, imposición de nuevas relaciones sociales, para finalizar con el momento de la radicación definitiva. Brevemente, en este peregrinaje se destacan los siguientes momentos: en primer lugar la localización y restricción de la movilidad inmediatamente después del sometimiento; luego, los desplazamientos en el nuevo espacio del estado-nación; y, finalmente, el arribo al lugar de radicación, el cual constituye el legado de los abuelos o “las condiciones” que dejaron éstos.

Localización y control de los sometidos

En el caso particular de los antiguos pobladores del País de las Manzanas, este período se inicia con la presentación a las autoridades militares. Como hemos visto, algunas familias retornaron al entonces “territorio argentino” a través de los pasos cordilleranos por donde habían conseguido huir de las persecuciones militares. Otras, en cambio, decidieron presentarse luego de haber buscado refugio en el interior de la meseta, hacia el sur. A pesar de las distintas estrategias seguidas por cada grupo, en los primeros años que siguen al fin de las campañas de conquista (hacia 1885), todos fueron concentrados en lugares delimitados bajo el control de las autoridades militares. Tanto los primeros grupos en presentarse como los últimos fueron sometidos a esta restricción física que les impedía el libre acceso a los recursos. Por ejemplo,

⁵ Véase Canuhé (2000: 6).

debían solicitar la autorización de los jefes militares de cada punto hasta para poder salir a bolear animales.

Uno de estos campos de concentración fue el de Valcheta, en la meseta rionegrina, en el que fue concentrado el mayor número de familias (Fiori y De Vera, 2002: 24). Este lugar es descrito por John Daniel Evans, colono galés del Valle 16 de Octubre, quien en su libro de memorias recuerda un viaje realizado a Carmen de Patagones:

El camino que recorríamos era entre toldos de los indios que el gobierno había recluido en un reformatorio. En esa reducción creo que se encontraba la mayoría de los indios de la Patagonia. El núcleo más importante estaba en las cercanías de Valcheta. Estaban cercados por alambre tejido de gran altura, en ese patio los indios deambulaban, trataban de reconocernos, ellos sabían que éramos galenses del Valle del Chubut sabían que donde iba un galés seguro que en sus maletas tenía un poco de pan. Algunos, aferrados del alambre con sus grandes manos huesudas y resacas por el viento, intentaban hacerse entender hablando un poco de castellano y un poco de galés: “poco bara chiñor, poco bara chiñor” (un poco de pan señor).⁶

El primer objetivo de estos campos de concentración consistía en implementar la “policía del desierto”. Por otro lado, desde estos centros se trasladaría masivamente a contingentes de indígenas hacia otras regiones del país, con distintos fines.

No obstante este destino común, se hicieron algunas distinciones entre los grupos, reconocidos a través de su asociación con algún cacique principal. La gente de Sayhueque compartía su lugar de residencia en Chichinales (sobre el Río Negro) con la gente de Ñancuche Nahuelquir, joven cacique que, como sostiene el testimonio de Cayú, se hizo cabecilla en este contexto crítico. Estas distinciones entre grupos eran interpretadas por el gobierno nacional como continuidades con respecto al antiguo orden tribal indígena. Por tal motivo, se operaban medidas diferentes con uno u otro grupo de acuerdo con la historia particular de cada uno.

Desde estos campos de concentración, los pueblos originarios debieron negociar con un gobierno distante y con las autoridades militares locales cercanas. También entraron en relación con los misioneros salesianos, encargados oficiales de producir la evangelización de los sometidos.

El peregrinaje que se inició con el retorno desde Chile, el confinamiento en Chichinales, el traslado a Comallo y finalmente el arribo al valle de Cushamen es simultáneo con otro tipo de peregrinaje de los pueblos originarios en el nuevo espacio del estado-nación-territorio. La distancia física con el lugar del poder, Buenos Aires, representa en los relatos la distancia entre una comu-

⁶ Véase Evans (1994: 92-93), citado por Fiori y De Vera (2002: 24-25).

nidad imaginada en términos de *nación* y las condiciones de subordinación experimentadas por los pueblos originarios en tanto “otros internos”, sin los plenos derechos que el estatus de ciudadanía postulaba y con un acceso diferencial a determinados recursos y prácticas sociales.

En las *narrativas de origen* es posible advertir cuáles fueron los desplazamientos posibles de los subalternos indígenas en el nuevo mapa de territorialización. Las nuevas relaciones sociales impuestas por la matriz estatal implicaron determinadas líneas de desplazamiento en el nuevo espacio social. Veamos cuáles son éstas.

Desplazamientos en el nuevo espacio

En los relatos sobre los desplazamientos del campo a la ciudad que debieron realizar los abuelos –para negociar por la tierra con las autoridades de Buenos Aires– se construye un espacio de contacto entre pueblos originarios y el Estado nacional. Esta ruta conecta dos lugares: el *aquí* de la comunidad y el *allí* englobante de la nación. Este último es representado metonímicamente por la ciudad, la burocracia y la autoridad central, poderosa, impersonal y no visible.

Las nuevas configuraciones del espacio, establecidas en este episodio de las *narrativas de origen*, aluden a nuevas formaciones discursivas que construyen el *territorio* de la *nación* como uniforme, sin tiempo, sin etnicidad, que contiene dentro de sus fronteras otros espacios englobados, caracterizados por la diferencia étnica, cultural, racial y temporal (Foster, 1991; Urban, 1992). Esta cartografía (o mapa de territorialización siguiendo a Grossberg, 1992) presenta también sus propias rutas y desplazamientos obligados. Para obtener las tierras y seguridad jurídica, los abuelos debieron desplazarse de los espacios “contenidos” hacia la ciudad. Las *narrativas de origen* –o fundacionales– presuponen y recrean estas nuevas cartografías, tal como extensamente lo analiza Ramos (1999). Siguiendo el análisis de esta autora y a partir de trabajos realizados en conjunto (Ramos y Delrio, 1997 y 2001) me refiero a continuación a tres instancias que se destacan en los relatos de esta narrativa.

En primer lugar, los antepasados aparecen como forzados a dicho desplazamiento (por ejemplo, “el señor ese, estuvo tres meses, cuatro, en Buenos Aires hasta que el señor hizo todas las cosas que tenía que hacer” [Demetrio Miranda, 1997]). Las rutas eran impuestas ya que la seguridad y la legitimidad en las tierras eran impartidas desde los centros urbanos. En Cushamen, algunos enunciadores comentan estas nuevas obligaciones como un momento de incertidumbre: el cacique Ñancuche al querer hacer sus trámites se habría “equivocado”, en vez de ir a Buenos Aires se dirigió primero a las oficinas de Santiago de Chile.⁷

⁷ De acuerdo con algunas entrevistas de campo y con el testimonio de Pascual Coña (1984), Ñancuche o Nancuse (según Coña) se habría entrevistado con el mismo presidente

En segundo lugar, la diferencia entre los espacios se manifiesta en la preparación física del actor que realiza el viaje. Por un lado, el *allí* es un espacio evaluador ante el que se deben escenificar los atributos adecuados de “civilización” (el par axiológico “salvaje versus civilizado” opera como indicador moral de pertenencia a la nación). Por otro, los enunciadores subrayan el hecho de que ya no se trataba de una huida, ni un pedido desde la “pobreza”, sino que fueron a reclamar “con ese nivel” (DM).

Tercero, la distancia del *allí* es representada por las competencias disímiles que uno y otro espacio exigen. Estas competencias son el manejo de la lengua *mapuche* y la burocracia, pero también la estafa y el maltrato. El espacio nacional, englobante de la comunidad, es para los enunciadores un lugar en el que se imponen otras leyes y reglas.

En estas tres instancias, la figura de Miguel Ñancuche Nahuelquir es destacada por los relatos. En el desplazamiento obligado hacia los centros de poder, el cacique fue recibido por los presidentes tanto de Chile como de la Argentina. En segundo lugar, Ñancuche viajaba con una “buena condición” –en muchos relatos es recordado como un verdadero estanciero– y, por último, manejaba la información suficiente sobre las nuevas leyes y reglas, poseía las habilidades para hablar en lengua, negociar y ser escuchado por las autoridades.

De esta forma, los narradores construyen una relación asimétrica entre los dos espacios. La comunidad está incluida en la *nación*, pero ésta también implica otro nivel espacial hacia el que hay que desplazarse para negociar, reclamar y enfrentar la burocracia. En este sentido, las narrativas presuponen la subordinación y denuncian la exclusión en el nuevo espacio social.

Las condiciones que dejaron los abuelos

En el caso particular de Cushamen, las *narrativas de origen* que refieren a los sacrificios de Ñancuche y el fin del largo peregrinaje tienen su marca de cierre en la obtención del decreto de creación de la Colonia Cushamen, de acuerdo con las condiciones estipuladas por la llamada “Ley del Hogar”, en el año 1899. La firma de este decreto coincide con el viaje realizado por el cacique Miguel Ñancuche Nahuelquir y su hermano Rafael Nahuelquir a Buenos Aires, donde fueron recibidos por Clemente Onelli en calidad de intermediario con el gobierno nacional.

Onelli informaba al presidente Roca, en ejercicio de su segundo período presidencial, sobre la presencia de “un cacique del Chubut” en Buenos Aires a quien describía como “jefe patriarcal” de “30 familias muy laboriosas y agriculturas” del territorio del Chubut. Sostenía, entonces, que la ayuda de

chileno. Sin embargo, este episodio se correspondería con el contexto de las campañas militares y no con el reclamo posterior por tierras al cual se refieren las narrativas aquí analizadas.

Ñancuche y de su gente había sido de suma importancia para las expediciones de las comisiones de límites con Chile.⁸ Ñancuche y Rafael fueron recibidos, entonces, por el presidente Roca en su domicilio particular y recibieron comentarios “elogiosos” de la prensa porteña, que destacó la figura de los pobladores de Cushamen en contraposición con los indígenas de los canales fueguinos, “refractarios de todo progreso”.⁹

En ese mismo año hubo otras entregas de tierras. Entre ellas a Sayhueque, el último cacique rebelde del País de las Manzanas. No obstante, los recorridos, las estrategias y los resultados de las negociaciones de unos y otros han diferido. La historia particular de cada grupo y la individualización de cada cacique por parte de las agencias estatales influyeron en las negociaciones. Pero también las políticas de Estado podían tanto homogeneizar a todos los pueblos originarios o particularizar cada caso de acuerdo a contextos específicos.

El largo peregrinaje de los abuelos, en las narrativas patagónicas, se constituye en icono de la lucha por la tierra. Se trata de un relato con consecuencias actuales, que representa la lucha histórica por el acceso al recurso más restringido en la nueva economía-política. En tanto narrativa, condensa las luchas materiales de los pueblos originarios agrupados familiarmente o en alianza bajo ciertos liderazgos. Constituye, entonces, una historia entextualizada a través de la cual se construyen identificaciones comunitarias y de clase subordinada, en tanto “otros internos” en el interior del estado-nación.

El largo peregrinaje como política estatal de territorialización

Desde la documentación de los registros estatales, también podemos observar, a pesar de las importantes omisiones a las que hemos hecho referencia, que los traslados, movimientos, desmembramientos y reagrupaciones caracterizaron a estas primeras décadas posteriores a la conquista militar. Esto también se destaca en las crónicas de la evangelización salesiana. Por ejemplo, Domingo Milanesio en 1894 visitó una toldería tehuelche en el lago Lak-naik (27 millas al sur de Río Mayo, Chubut), donde una mujer le expresó haberlo conocido en anteriores misiones en Valcheta, en 1884.¹⁰ En 1896, Vacchina mencionaba haber encontrado en Gualjaina a la tribu de Prane, en la cual dos mujeres le comentaron que ya habían sido bautizadas, una en Chichinales y la otra en Junín de los Andes.¹¹

Resultan notorias las ausencias en las planillas del segundo censo nacional

⁸ Véase Onelli ([1903] 1930) y la carta de C. Onelli a J. Roca (15/6/1899), AGN, Sala VII, Fondo Roca, Leg. 87.

⁹ Véase *Caras y caretas*, 24 de junio de 1899.

¹⁰ Archivo Salesiano de Bahía Blanca, Leg. Milanesio, Relaciones, en Paesa (1967: 276-277).

¹¹ *Boletín Salesiano*, año XI, septiembre de 1896, en Paesa (1967: 303).

de población de 1895¹² de numerosos grupos que sí aparecen en otros documentos de la época. Por ejemplo, en el informe del gobernador del territorio del Chubut, Eugenio Tello, de su recorrida por la zona cordillerana para controlar “la rebelión de Cayupul y Salpú”. En esta protesta quedó expresado el reclamo indígena por las tierras (en litigio con los hermanos Mulhall) y por un estatus legal que las amparase. Paralelamente a la descripción de grupos “problemáticos”, Tello destacó la existencia de contingentes “amigos y tranquilos”, como los de Juan Sacmata, así como de un gran número de “chilenos”, algunos explícitamente definidos como “indígenas”.

El período de los largos peregrinajes fue un período caracterizado por dos instancias centrales en la negociación entre autoridades estatales y pueblos originarios: la concentración, las deportaciones y los traslados masivos de los indígenas y, posteriormente, el reclamo por la tierra.

Puesto que resulta evidente tanto el proceso de estigmatización y marginación del indígena como el de acumulación de la tierra en manos del gran capital, podemos preguntarnos si existió entonces una política de Estado con respecto a los pueblos originarios sometidos. A menudo hay consenso en atribuir los conflictos a la falta de una “política de Estado” con respecto a éstos. Este argumento relaciona la inexistencia de una legislación específica sobre la cuestión indígena con la falta de una política sistemática, continuada y coherente, de incorporación de la población originaria al estado-nación luego de finalizadas las campañas militares,¹³ lo que se expresaría también en un vacío de información oficial, en tanto preocupación estatal, sobre la situación de la misma.

Sin embargo, considero que fue el acceso al recurso tierra el condicionante de un fuerte clivaje interno en la construcción de una comunidad de ciudadanos. En consecuencia, las radicaciones y entregas de tierras a indígenas que aparecen como un conjunto de respuestas espasmódicas (o respuestas puntuales a casos puntuales) que no formarían parte de una política de Estado continua y comprensiva, por el contrario, nos muestran una acción estatal que no ha sido tan “errática”, ya que fue la consecuencia de un complejo campo de intereses y negociaciones (Briones y Delrio, 2002). Los conflictos entre autoridades estatales, clases dominantes y grupos originarios, entonces, no estuvieron motivados por la falta de una política sino, por el contrario, por la tensión provocada por un sistema coherente de dominación.

¹² Los agentes censales no llegaron a cubrir toda la extensión de Territorio Nacional de Chubut, pero se encuentran referencias a la profesión de algunos de sus habitantes como boleadores, cazadores nómades, tejedoras o dedicados a la cría pastoril. En cuanto a las viviendas, eventualmente se hizo mención a la existencia de “toldos indígenas”.

¹³ Esta afirmación ha estado frecuentemente en los planteos de todos los que hemos abordado el período. En algunos casos como premisa de trabajo, en otros casos como parte de la argumentación. Considero que mencionar un caso en particular implicaría colocar el argumento que aquí se sostiene como contrario o enfrentado, cuando en realidad es mi intención dar profundidad y analizar qué conlleva esta aparente ausencia de política de Estado.

Al mismo tiempo, este proceso de enajenación y distribución dispar de los recursos está relacionado con los procesos de conformación de nuevas comunidades indígenas en el ámbito del estado-nación-territorio. La relación entre los grupos originarios y los recursos fue mediada, entonces, por el Estado a través de un conjunto de agencias y formas jurídico-políticas. Es necesario situar esta relación en el contexto general de construcción de un nuevo espacio –nacional y regional– de relaciones sociales en el cual la población originaria fue desalojada de las mejores tierras de los ahora territorios nacionales. En este sentido, los *largos peregrinajes* fueron el resultado de la política de territorialización del Estado que atravesó las administraciones de las últimas décadas del siglo XIX.

De acuerdo con el relato oficial, las campañas militares de conquista del Ejército argentino sobre Norpatagonia finalizaron hacia 1885, con el sometimiento de Valentín Sayhueque y su “gente”. La *extensión de la civilización* dio paso entonces al *control policial*. Aun para aquellos indígenas sometidos voluntariamente a las leyes de la nación, éstas no fueron aplicadas de la misma forma que para el resto de los ciudadanos. Los campos de concentración de la población originaria se erigieron a lo largo del valle del Río Negro y, junto con las deportaciones masivas, confirmaron un estatus diferencial para la población originaria.

A continuación, sobre la base de los tres contextos definidos tanto por las *narrativas de origen* como por el análisis de la documentación de archivo, enfoco en: el período de confinamiento y control que debieron atravesar los pueblos originarios luego de finalizadas las campañas militares (sección 2); la construcción de un nuevo espacio de relaciones sociales (sección 3); y, por último, las negociaciones y las agencias que llevaron a la radicación y la constitución de nuevas comunidades indígenas (sección 4).¹⁴

2. MECANISMOS DE CONTROL DE LA POBLACIÓN SOMETIDA

El nuevo estatus de la “ciudadanía indígena”

La construcción de un *otro* en el interior del estado-nación-territorio se articula a través de clivajes diferenciales en cuanto a las posibilidades de acceso a los recursos. En este sentido, resultan significativas tanto el conjunto de medidas o políticas operadas, como la imposición de categorías, estigmatizaciones y terminología que se constituyen en modos hegemónicos de “hablar” y debatir sobre un tema.

¹⁴ Dentro de este esquema retomo y profundizo algunas de las ideas exploradas en Briones y Delrio (2002), en relación con el marco jurídico-político en el cual se produjo el acceso de los grupos aborígenes al recurso tierra.

En cuanto a los debates parlamentarios relacionados con la temática de los pueblos originarios, seguiré el valioso análisis realizado por Diana Lenton en sus diferentes trabajos (1992, 1994, 1999 y 2001), los cuales comprenden el período que abarca esta tesis. Lenton describe los debates que se produjeron en el parlamento luego de las campañas militares. Sostiene que, sin llegar a ponerse de acuerdo en la modalidad que la incorporación del indígena requería, las élites morales y políticas del país llegaron a debatir, por ejemplo, si los indios debían ser considerados ciudadanos o no, e incluso si hasta los mismos legisladores no debían ser considerados también como “indígenas” por el hecho de no ser extranjeros. En todo caso, los legisladores parecían verse obligados a utilizar categorías distintas para hacer referencia a los pueblos originarios. Hacia 1885 se proponían términos como “ciudadanos de segunda categoría”, “ciudadanos menores de edad”, “nacionales pero no ciudadanos”, “naciones dependientes” y “argentinos rebeldes”.¹⁵ La autora sostiene que en muchos casos se presentaba un dilema, ya que los indígenas enrolados o incorporados a la clientela política ya no serían considerados propiamente como “indios”, sino sólo como “descendientes de indios”, o simplemente como “individuos del país”.

En la década de 1880, se desarrollaron “políticas poblacionales” explícitamente destinadas a la creación del “pueblo mismo” del estado-nación argentino.¹⁶ En este sentido operaban las políticas inmigratoria, indígena, de urbanización y de colonización del interior. Posteriormente, ya en el siglo xx, se agregaron a ellas las políticas de estímulo de la natalidad (“protección de la familia”), y la eugenesia sumada a la pedagogía (“modelación de la niñez”) (Lenton, 2001). Como viene sosteniendo Briones (1996 y 1998) –idea retomada por Lenton en sus trabajos–, para abordar el proceso de construcción de la aboriginalidad en el contexto del estado-nación argentino es necesario contemplar la triangulación entre inmigrantes, indígenas y criollos que se produce en las distintas teorías sociales generadas desde los grupos de poder.

En efecto, el modelo de ciudadano también fue debatido por las élites y estuvo en el centro de la lucha hegemónica entre sectores liberales y conservadores, primero, y luego también con los programas radicales y socialistas (Lenton, 2001). Lenton define, no obstante, un modelo que parece no ser tocado en lo sustancial más allá de estos debates. El ciudadano ideal debía estar “constituido por un individuo adulto de raza blanca, masculino, católico, propietario, alfabetizado, sano, ideológicamente liberal, y preferentemente, para los más convencidos oradores liberales, civil” (Lenton, 2001).

El ciudadano debía ser propietario. Se esperaba que la constitución de un gran número de *farmers* pudiera generar un cambio en la conformación

¹⁵ Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, 1885, sesiones del 24 y del 26 de agosto.

¹⁶ Discurso de Nicolás Avellaneda, Senado de la Nación, *Diario de Sesiones* (1/5/1880), reproducido en Lenton (2001).

de ese “pueblo para la nación” y reemplazara a los trabajadores rurales existentes. El fomento de la inmigración podía operar en esta dirección, pero planteaba la necesidad de implementar políticas educativas que permitieran una “elevación moral” de la población y “la conversión de un colectivo social percibido como peligrosamente heterogéneo y ‘cosmopolita’ en un cuerpo homogéneo compuesto por ciudadanos ‘educados’” (Lenton, 2001). En consecuencia, también se tomaron medidas profilácticas destinadas a garantizar que el “elemento extranjero” que se incorporaba a la población nacional fuera satisfactorio tanto en lo físico como en lo mental.¹⁷

Como señala Lenton, desde las escuelas se esperaba educar a los futuros ciudadanos en tanto votantes y también modelar expectativas y necesidades de aquellos sectores sociales que no gozaban del derecho al voto, como los inmigrantes y las mujeres. El modelo de ciudadano debía ser internalizado tanto por quienes tenían una participación activa en la vida política como aun por los excluidos de ella (Lenton, 2001).

Con respecto a los pueblos originarios, resulta sugerente la recurrencia con la que aparece la figura de “radicar indígenas en misiones para atraerlos a la vida civilizada” y que persiste, casi sin cambios, en sucesivas legislaciones. Esta figura sugiere una construcción genérica del “otro” indígena, según la cual los indígenas requieren globalmente ser *disciplinados* (sedentarizados y entrenados en las prácticas de trabajo “civilizado”) antes de poder ser incorporados de hecho a una ciudadanía que la constitución les reconocía de derecho. Algunos requisitos de este disciplinamiento se encuentran por ejemplo en el Decreto de Enrolamiento dictado en 1894, que establecía que los “indios argentinos” debían ser bautizados para hacer el servicio militar. Esgrimiendo a menudo la cuasi minoridad jurídica de los indígenas para avalar la tutela estatal, otras construcciones genéricas del “otro” indígena fueron apuntando a enfatizar el carácter transitorio de dicha “condición”. En ambas direcciones se destaca un decreto de Roca del 3 de mayo de 1899, en el cual se establecía que los defensores de menores de los territorios nacionales serían los defensores y protectores de los indígenas, en todo cuanto beneficié a éstos, y que debían ejercer sobre ellos su acción tutelar, mientras sea necesario. Posteriormente, se aclarará –ante la requisitoria de un juez– que el auxilio se extendería durante un término prudencial que los habilite para adquirir medios propios de subsistencia.¹⁸

De este modo, pese a atribuirse la ciudadanía a los pueblos originarios, luego de su sometimiento éstos no fueron inmediatamente incorporados a la comunidad imaginada como “pueblo de la nación”. Los indígenas, se sostuvo en general, deberían atravesar por un período de asimilación a la civilización. Debía operarse en ellos un reemplazo de sus tradiciones por las costumbres

¹⁷ Ley de Residencia de 1902 y Ley de Defensa Social de 1910. Véase Lenton (1992 y 2001).

¹⁸ *La Nación*, 18 de junio de 1899, p. 5.

civilizadas, lo cual llevaría al debate entre las élites de distintas propuestas de acción estatal y privada para mediar este pasaje. La membresía al Estado argentino fue en tanto un *otro* en constante estado de “incorporación/asimilación”, un *otro interno*. En algunos casos la disgregación del orden tribal era percibida como una extinción física, como en el de los fueguinos y también en el de los tehuelches.

Localización de las tribus

La solución al “problema indígena” había sido concebida, desde tiempo atrás, por las élites morales como una cuestión de fijación, localización y control de la residencia de los distintos grupos. Los diferentes planes generales de ocupación de la Pampa y Norpatagonia tuvieron como antecedente a la Ley 215 del 13 de agosto de 1867, de ocupación de los ríos Negro y Neuquén. Esta ley establecía que, una vez presentadas o sometidas, a “las tribus nómadas existentes en el territorio nacional” se les proveería de “todo lo necesario para su existencia fija y pacífica”. La extensión y límite de los territorios que se otorgasen a las tribus que se “sometiesen voluntariamente” se determinaría de común acuerdo entre las mismas y el Poder Ejecutivo.¹⁹ En cuanto a la extensión de tierra otorgada a las tribus “sometidas por la fuerza”, el arreglo dependería del exclusivo arbitrio del gobierno nacional. En ambos casos la autorización definitiva la daría el Congreso Nacional.²⁰

La Ley 947 del 5 de octubre de 1878 fue dictada como reglamentación y ejecución de la Ley 215. Establecía las primeras mensuras a realizar y las primeras enajenaciones de la tierra a incorporar para solventar financieramente las campañas militares. Aquí, ya no se hacía ninguna referencia a las tierras que serían otorgadas a los grupos originarios que se presentasen, sólo se mencionaba el “previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la pampa”.

Otra instancia legal que contemplaba el destino de los contingentes indígenas incorporados al estado-nación fue la Ley 817 de “inmigración y colonización”, la cual establecía la formación de “misiones indígenas”. Esta ley, conocida como “Ley Avellaneda”, estaba dirigida principalmente a la colonización a través de contingentes inmigrantes y sólo contemplaba dejar libres “entre sección y sección subdividida y entregada” parcelas destinadas –entre otras finalidades– “a la reducción de los indios”.²¹ El Poder Ejecutivo procuraría los medios para el establecimiento de las tribus indígenas, creando misiones para traerlas gradualmente a la vida civilizada.²²

¹⁹ Ley 215, Art. 3°.

²⁰ DIPCN (1991: 77-79).

²¹ Ley 817, Art. 97.

²² Ley 817, Art. 100.

Durante la década de 1880 se produjo la enajenación de las nuevas tierras fiscales conquistadas; principalmente, éstas fueron entregadas a manos de grandes capitales, y sólo en contados casos bajo la forma de “colonias agrícolas”. La población originaria, en su mayoría, no llegó durante esta década a obtener la tenencia de la tierra con reconocimiento jurídico.

En efecto, hacia 1885, las disposiciones gubernamentales sobre los pueblos originarios homogeneizaban a los grupos “presentados” y aquellos “sometidos”, quienes compartirían similares destinos: los campos de concentración que se levantaron en distintos puntos del territorio patagónico. Esta localización permitía ejercer un control sobre dicha población. La mediación entre una condición “salvaje” y otra de “civilización” implicaba agentes y un espacio en el cual producirse. El Estado se colocaba como “padre” que debía conducir a los indígenas en este pasaje o el que, en todo caso, podía delegar en otras instituciones esta “misión”.

A lo largo del río Negro se establecieron, entonces, estos centros de concentración bajo la supervisión de las autoridades militares. Al sur, y con respecto a los grupos tehuelches, el misionero salesiano Angel Savio le escribió a Don Bosco en 1886 que aquéllos se encontraban divididos sin un cacique general y que habitaban tres regiones distintas por disposición gubernativa: “unos entre el Río Gallegos y el Santa Cruz; otros entre éste y el Chico; y los últimos hacia el Río Deseado”. Señalaba, también, que había “familias de araucanos esparcidas por aquí y allá”.²³

Los sobrevivientes a la conquista militar tuvieron que luchar por mantener la unidad de las mismas familias nucleares, frente a proyectos de inclusión que perseguían la *destrribalización* del indígena y que fueron de tal forma expresados por las élites morales del país en ámbitos públicos, como el congreso y la prensa.²⁴ Entre las posiciones expresadas en los debates parlamentarios es

²³ Citado por Paesa (1967: 71), tomado de un número del *Bolletino Salesiano* de 1887.

²⁴ En el trabajo de Silvia Fridman (1979) pueden encontrarse algunos ejemplos de este debate en la prensa. Un editorial del diario *La Prensa* (1/3/1878) señalaba que el objetivo debía ser “el aniquilamiento” del orden de tribus, en caso necesario dividiéndose a las familias. La civilización llegaría a los indígenas a través de colonias, la marina y las provincias del litoral. En el diario *La Nación* (18/6/1878) se expresaba que los indios no eran refractarios al trabajo como algunos creían y que podían ser buenos peones de estancia si eran bien “dirigidos”. Rufino de Elizalde, ministro interino de Guerra y Marina, sostenía en *La Libertad* (8/3/1878) que el gobierno deseaba “salvar el núcleo de la familia” y que los indios sometidos podrían destinarse por familias o por grupos de familias para formar colonias. Mariano Rosas (sobrino del cacique) expresaba en *La tribuna* (8/3/1878) que se creía “con suficiente instrucción para educar a aquellos infelices ignorantes y ponerlos en el camino de la civilización”. Otro proyecto del padre Morosini, publicado en *La Reforma* de Salta (6/1/1879), proponía la formación de colonias bajo la dirección de misioneros, quienes evangelizarían, difundirían prácticas agrícolas y entregarían indios “en calidad de yanacunas con las obligaciones que señalan las antiguas leyes de indias a encomenderos” (Fridman, 1979: 384-385).

posible encontrar propuestas orientadas hacia el desmembramiento familiar, la incorporación al Ejército o al mercado de trabajo y la reducción territorial en colonias o misiones. Estos proyectos eran justificados por la visualización, por parte de los legisladores, de capacidades diferentes de los distintos grupos indígenas para ser incorporados al modelo de ciudadanía y a las nuevas relaciones de producción. No obstante, aun los proyectos que buscaban operar la *destribalización* avalaban la idea de que era la *tribu* y la representación del cacique el modelo natural de autoorganización indígena. Así, continuó concibiéndose a la población sometida como *tribus*, diferenciadas ya no tanto por memberships étnicas (como manzaneros, tehuelches, pehuenches, etc.) sino por el liderazgo de determinados caciques.

De este modo, en las márgenes del río Negro coexistieron hacia mediados de la década de 1880 los caciques Sayhueque, Namuncura, Ñancuche y muchos otros con su respectiva “gente”.²⁵ Los destinos finales de cada uno de éstos no fueron, sin embargo, del todo paralelos, pues las deportaciones masivas que se realizaron desde estos puntos de concentración afectaron de forma diferente a los grupos. Así, Cagliero describió el traslado de 80 familias de Sayhueque (último de los caciques en presentarse en 1885) con destino a Mendoza, mientras que ninguna persona de las del vecino grupo de Ñancuche (presentado en 1883 y posteriormente nombrado “capitán de baqueanos”) pareció haber sufrido aquella deportación.²⁶

Desde estos campos, grandes contingentes fueron trasladados coercitivamente a otras regiones del país donde se demandaba mano de obra, como en la zafra o en la vendimia, en el Norte y en la zona cuyana, respectivamente. Allí la élite local, entre la que se encontraban muchos jefes militares de las mismas campañas de conquista, como el caso de Ortega en Mendoza, se vio beneficiada con dichos repartimientos para la explotación de sus tierras.²⁷ Otros destinos fueron: para los hombres, el servicio en la marina, y para las mujeres y niños, como empleadas domésticas y criados. Al respecto me remito al trabajo de Mases (1998, 1999 y 2002) y a su análisis detallado sobre estos medios de incorporación en los ámbitos urbanos y en otras regiones del país. Mases señala que el gobierno contrató a particulares para llevar a cabo dichos traslados masivos desde la Patagonia hasta las terminales del ferrocarril o hasta los puertos de Carmen de Patagones, Bahía Blanca o Deseado. Pese a las dificultades para establecer cifras aproximadas sobre las personas afectadas por dichas prácticas, el autor pudo contabilizar al menos –y de acuerdo con las fuentes oficiales– unas 5.000 entre 1878 y 1885, advirtiendo que deberían

²⁵ A pesar del lapso transcurrido luego de su rendición oficial, sabemos que por lo menos hasta 1889 Sayhueque permaneció en Chichinales, sin asignación concreta de un espacio donde radicarse. Lo mismo sucedió con Ñancuche y otros que ya por entonces habían recibido el bautismo.

²⁶ *Bollettino Salesiano*, año xi, N° 5, Turín, mayo de 1887, p. 55.

²⁷ Véanse Rusconi (1961) y Escolar (mimeo).

sumarse también aquellas que fueron enviadas directamente a Mendoza, San Luis, Córdoba, Tucumán y Entre Ríos, sin pasar por la capital (Mases, 2002: 88). También destaca que la entrega de jóvenes para el servicio personal entre la misma tropa expedicionaria era muy frecuente.²⁸

La conversión del indígena: ciudadanía versus feligresía

La contradicción básica entre los distintos tipos de ciudadanía estaba inscrita en el mismo texto constitucional, en el cual mientras se permitía la libertad de cultos para unos se ordenaba la evangelización para los indígenas.²⁹ En efecto, la cuestión de la evangelización del indígena fue objeto de intensos debates entre sectores clericalistas y anticlericalistas de las élites morales del país. Incluso para el oficialismo liberal, el adoctrinamiento religioso podía cumplir una misión paralela, ya que –como afirmaba el ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, Eduardo Wilde, durante el debate de la Ley de Instrucción Primaria en la Cámara de Diputados– la religión podía tener un papel instrumental que se armonizara con los objetivos fundamentales del gobierno liberal. Sostenía el ministro que la religión era un elemento de civilización, eficaz para el bien de los pueblos cultos y de atracción para las tribus salvajes: “la religión es conveniente con sus formas eternas, para obtener el dominio en ciertos espíritus mediocres que no alcanzan á las sublimidades de la abstracción. [...] La religión es útil para las masas”.³⁰

En efecto, la tarea de elevar a las masas al nivel correspondiente al desarrollo de las fuerzas productivas fue motivo de disputa entre distintos sectores que reclamaban a ésta como función del Estado o de la Iglesia. El resultado de este conflicto varió de acuerdo con la región de que se tratase, dependiendo de los requerimientos de utilización de la fuerza de trabajo aborígen, de los perfiles productivos de cada región, de los costos de la empresa y del grado efectivo de penetración estatal. Resulta sugestivo que allí donde la presencia del Estado era casi nula, como en Tierra del Fuego, hasta se permitió la temprana presencia de misiones protestantes,³¹ antes de que se generalizara

²⁸ Véase Mases (2002: 92). También hay menciones que relativizan estos números, como por ejemplo la nota del Ministerio de Guerra y Marina al Defensor de Pobres e Incapaces, doctor Gervasio Granel, del 11 de julio de 1879, en la que se afirma que 800 a 1000 familias fueron remitidas a Tucumán por orden del Ministerio de Guerra (Ministerio de Defensa, Dirección de Estudios Históricos, División Archivo, Organización Nacional, Caja 73, Leg. 19763, citado por Mases [2002: 94]).

²⁹ Esta contradicción se mantuvo hasta la reforma constitucional de 1994.

³⁰ *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados* (13/7/1883); citado por Lenton (1994: 38).

³¹ Es el caso de la concesión de tierras a Thomas Bridges en Tierra del Fuego en 1886. En el mismo se cuestionó el que se tratase de una misión protestante, temiéndose por la incorporación de los indígenas a civilizaciones, creencias y aun jurisdicciones y obediencias que no eran las de la “soberanía nacional”. Sin embargo, finalmente se impuso la postura que

la acción salesiana, agencia en la cual el Estado finalmente depositó la tarea de la evangelización del indígena en la Patagonia.

El “otro” indígena debía, entonces, ser incorporado mediante una “conversión” a la “civilización”. Ésta presuponía la desaparición progresiva del indígena, su *otro*, a través de una verdadera aculturación, ya que concebía la cultura indígena como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas, en caso necesario cortando este circuito de transmisión.³² El desplazamiento de las “tradiciones indígenas” por “la cultura” se planteaba, entonces, en términos de imposición racional de un valor universal. Se pretendía resolver la antinomia civilización-barbarie no a partir de verdades locales, sino de verdades potencialmente universales: la dicotomía entre lo racional y lo irracional. En otras palabras, reflejando una visión histórica-evolutiva de la sociedad en la cual las tradiciones –cercanas a un estado de naturaleza– debían ser superadas por la razón (Urban, 1992: 4). No obstante, esta supuesta homogeneización que implicaba la incorporación encubría una disputa entre modelos yuxtapuestos y a veces contradictorios, propuestos desde distintas agencias, donde también operaron diferencias internas.

En efecto, desde la Iglesia y desde el Estado se enfrentaron distintos proyectos de conversión o inclusión a la civilización de los pueblos originarios. Éstos construyeron distintas metáforas de comunidad³³ que permitieron la creación de imágenes de incorporación y homogeneización. La comunidad en tanto *feligresía* difería en algunos puntos de aquella propuesta en términos de *ciudadanía*. Las marcaciones a partir de las atribuciones de supuestos estatus de “cristiandad” o “argentinidad” encubrieron la incorporación estructuralmente subordinada de la población originaria. Ambos caminos en la construcción de pertenencias presuponían la pérdida o el abandono de una condición presocial, como era representada la existencia del aborigen previa al estado-nación. No obstante, estos tipos de comunidades no eran necesariamente coincidentes. Las agencias estatal y salesiana actuaron, por ejemplo, diferencialmente en la construcción de imágenes y sentidos de pertenencia. Diferencias que alternativamente fueron negociadas, iluminadas y oscurecidas, de acuerdo a contextos específicos.

El punto central de la disputa entre Estado e Iglesia fue el control de la *misión*. El mandato constitucional de evangelizar a los indios produjo enfrentamientos entre ambos. Sectores clericalistas y anticlericalistas, conservadores y liberales, reclamaron para una u otra institución los deberes de la evangeli-

sostenía que por encima de las religiones estaban “la cultura y la civilización”. La contienda limítrofe entre la Argentina y Chile por Tierra del Fuego y zonas adyacentes impuso una particular necesidad al Estado nacional (véase DIFCEN [1991: 95]).

³² Es en este sentido en el que operaron los traslados de la población indígena sometida y la desestructuración de las mismas unidades domésticas a través de los repartos de niños.

³³ Utilizo “comunidad” en términos del concepto de “comunidad imaginada” propuesto por B. Anderson (1990).

zación.³⁴ El equilibrio se produjo, como ya se mencionara, en la tensión entre proyectos y posibilidades. El Estado delegaba, en algunos casos, el costo de tal tarea. Sin embargo, en otros, como el de las provincias azucareras, se llegaron a producir denuncias mutuas por explotación o maltrato del indígena entre los sectores participantes de la disputa.

El conflicto tuvo a su vez otras aristas internas a la misma Iglesia. La creación, desde Roma, del “Vicariato Apostólico de la Patagonia Septentrional y Central” y de la “Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional”, en 1883, no sólo enfrentó a la Iglesia católica con el gobierno argentino sino que también produjo el malestar del arzobispo de Buenos Aires, monseñor Aneiros, ya que se delegaba en la orden de San Francisco de Sales la jurisdicción evangélica de toda la Patagonia. Giovanni Cagliero fue el obispo designado para la nueva vicaría, en octubre de 1884. El entonces presidente, Julio Roca, no aceptaría la figura del vicario, promovido sin su consentimiento y con la “violación del patronato”.³⁵ Cagliero debió ocultar su jerarquía de obispo durante un tiempo antes de lograr una mejor relación con el gobierno y con el propio Roca.³⁶

Estado e Iglesia diferían, también, en cuanto a la dirección de la *conversión*. Ambas agencias planteaban la *conversión* del indígena en un “ser social”. Sin embargo, la *ciudadanía* y la *feligresía* eran direcciones diferentes que cada una pretendía imponer a dicho proceso. Ambas se caracterizaron por la paradoja de operar hacia una pretendida incorporación homogeneizadora al tiempo que cristalizaron la construcción de “lo indígena” como un *otro*, frente a esos modelos. En otras palabras, un *otro* que devino de externo a interno y que continuó siendo utilizado en la legitimación de las acciones de agencias gubernamentales o eclesíásticas. Esta contradicción se generó –parafraseando a Sider (1987: 7)– entre las necesidades de creación del *otro*, como diferente, y la de incorporarlo dentro de un sistema de dominación social y cultural. Contradicción que también se produce para el dominado, quien debe relacionarse –y simultáneamente distanciarse– con la dominación para luchar contra ella.

En la conducción del indígena, hacia un estatus de ciudadano o hacia uno de feligrés, Iglesia y Estado compartieron una lógica capitalista de la conversión, ya que se la justificaba como propuesta productiva para el resto de la comunidad nacional. Sin embargo, mientras que las agencias estatales, en la década de 1880, operaron hacia la utilización de la población originaria como fuerza de trabajo barata –deportable coercitivamente–, los salesianos la visualizaban como potencial proletariado calificado mediante la puesta en funcionamiento de las escuelas de oficios.

³⁴ Diana Lenton (1992 y 1994) aborda en sus trabajos este conflicto en los debates parlamentarios.

³⁵ Archivo Central Salesiano, Roma, 126/2, S. Giovanni Bosco, en Bruno (1990: 109).

³⁶ En noviembre de 1884, Domingo Milanés fue intimado a suspender su misión en Choele-Choele y salir inmediatamente de la localidad; Archivo Central Salesiano, Roma, 273/31/1, Card. Giovanni Cagliero, en Bruno (1990: 109).

Finalmente, los dos modelos proponían y legitimaban distintas jerarquías sociales, con el propósito de autolegitimarse como agencias de incorporación. Ambos utilizaron marcaciones que definían estándares de nacionalidad, civilización y cristiandad. No obstante, difirieron en las definiciones y los ordenamientos jerárquicos. En los discursos de las agencias estatales, la nacionalidad constituyó el primero de los criterios que establecían pertenencia. Como hemos visto, en las campañas de la década de 1880 se impuso el uso de términos como “indios chilenos”, “indios argentinos” o “indios migrantes”. La utilización de estas marcaciones fue previa a las categorizaciones en términos de “cultura” –desmarcada– o “civilización”; en otras palabras, a aquellos enunciados que describían “indios ladrones” (no civilizados) o “amigos”, en proceso de “abandonar sus costumbres” (civilizados). Como señalamos antes, para el caso de la misión de Thomas Bridges, la preocupación sobre qué iglesia cristiana debía guiar la evangelización podía quedar –según este esquema– en un tercer orden.

Los salesianos, por el contrario, concebían otro tipo de jerarquización en el cual, en primer lugar, se encontraba la religión –la salvación–, luego la civilización y por último la patria. Como señalara José Fagnano, las misiones debían dar “frutos opimos a la Iglesia, a la civilización y a la República Argentina”.³⁷

Para finalizar, la comunidad imaginada en términos de *feligresía* era, como la *ciudadanía*, homogénea al tiempo que heterogénea. La doctrina, generada en el contexto europeo de fines del siglo XIX, ponía los acentos en la cuestión del proletariado³⁸ (la orden salesiana puso especial énfasis en la creación de talleres y la enseñanza de oficios a los alumnos). El *Boletín Salesiano* fue uno de los instrumentos destinados a unificar las acciones misioneras en todo el mundo, con la difusión de documentos instructivos. Al respecto, en un artículo titulado “La cuestión del Estado obrero” se afirmaba que:

En la sociedad civil no pueden todos ser iguales, los altos y los bajos. Afánense, es verdad, por ello los *socialistas*; pero es en vano y contra la naturaleza misma de las cosas ese afán; porque la naturaleza misma ha puesto en los hombres grandísimas y muchísimas desigualdades.³⁹

En consecuencia, en ambos modelos de civilización operaban diferencias internas. Tanto para uno como para el otro existía la heterogeneidad dentro del universal supuesto. Por un lado, la incorporación de los pueblos originarios bajo la categoría de *ciudadano (indígena) argentino* implicó un estatus diferencial para los pueblos originarios –cuyo correlato fueron expropiaciones,

³⁷ Informe de Fagnano, cura vicario, a Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, Patagones, marzo de 1886 en *Boletín Salesiano*, año XI, N° 5, Buenos Aires, mayo de 1886, p. 54.

³⁸ Al respecto, véanse los trabajos de María Andrea Nicoletti (1999 y 2002).

³⁹ “La cuestión sobre el Estado obrero”, en *Boletín Salesiano*, año VI, N° 8, Turín, agosto de 1891, p. 94.

desarraigo y fragmentación familiar. La sociedad civil era, entonces, contemplada como “naturalmente” desigual.

Por otro lado, esta desigualdad también existía entre los “hijos de Dios”. El cristianismo sería la única forma de vida aceptable y una vez entendida esta única razón universal todos aceptarían que los hombres eran “naturalmente desiguales”. De este modo, la catequesis, la conversión y el bautismo no produjeron el pasaje discursivo de un “estatus aborigen” a otro “no-aborigen” de la población nativa. Por el contrario, los “nuevos cristianos” fueron categorizados como “indios cristianos” o simplemente como “indígenas”, como veremos en el siguiente acápite.

Resumiendo, estos modelos planteaban diferentes orientaciones, categorías y jerarquías para pensar la sociedad; sin embargo, también en su tensión, construyeron una hegemonía particular. A continuación, haré hincapié en la disputa por los cuerpos para mostrar cómo las categorías, en especial las definidas por el “bautismo”, definen los “pasajes” para la población originaria.

El nuevo estatus de los “indios cristianos”

La orden de San Francisco de Sales articuló distintos planes para Norpatagonia, Patagonia Central y Tierra del Fuego, apelando a misiones “volantes” o a misiones permanentes según una visión diferencial sobre las comunidades indígenas a evangelizar y sus potencialidades para ser incorporadas a la “civilización”.⁴⁰ Concentrando la mirada en la Patagonia continental, la orden estableció durante las décadas de 1880 y 1890 colegios en Carmen de Patagones y Junín de Los Andes. Desde allí se realizaron salidas de acuerdo a la figura de las “misiones volantes” –para visitar evangelizando potenciales– hacia los campos de concentración y los puntos dispersos donde los indígenas se encontraban trabajando como peones en estancias.⁴¹ Respecto de los últimos, Milanesio, por ejemplo, escribió luego de recorrer el río Negro que “continuamente se encuentran espigas perdidas, o sea indios esparcidos en las colonias o estancias, teniendo el consuelo de formar buenos manojos *ut congreget in horrea*” (para congregarlos en el granero).⁴²

⁴⁰ Con respecto a la evangelización salesiana en la Patagonia se destacan los trabajos de María Andrea Nicoletti (1999 y 2002).

⁴¹ Hubo un intento aislado de fundar una misión religiosa permanente en la Patagonia continental. En diciembre de 1889, por un contrato-decreto firmado por Juárez Celman y Quirno Costa, se establecía una reducción en Paso de Los Indios (Chubut) bajo la supervisión del canónigo Vivaldi. El sacerdote debía reunir allí a los caciques Chuiquichano, Inacayal y Foyel. Se le asignaron para ello 40.000 ha, quedando comprometido a dar un lote de 100 ha a cada familia indígena, como establecía la Ley 817. Vivaldi alcanzó a levantar una capilla, pero luego fue acusado de malversación de fondos, y la misión nunca llegó a funcionar.

⁴² *Boletín Salesiano*, año VI, N° 9, Turín, septiembre de 1891, p. 112.

Para los salesianos estas misiones volantes estaban destinadas a conseguir la *salvación* más que la *conversión*. Es decir, llevar los sacramentos y preparar auditorios para posteriores misiones ya que no se disponía de suficientes religiosos como para emprenderlas de modo permanente.⁴³

Los informes de los misioneros –salesianos y seglares– repetidamente refieren que la evangelización quedaba incompleta a causa de los traslados ordenados por el gobierno. Al respecto, Giovanni Cagliero informaba sobre la necesidad de priorizar el bautismo y la confirmación “por el justo temor de que fuese la tribu removida de un día para otro”.⁴⁴ En dichos informes se intentaba establecer cuál grupo formaba tribu y cuál no. También se aclaraba cuando se producían encuentros con indios “dispersos” o “fuera de su tribu”. Sin embargo, no resultaban claros los criterios a partir de los cuales se consideraba que un grupo formaba –o no– una tribu. Antonio Espinosa, por ejemplo, le comunicaba a Federico Aneiros en 1884 que se habían administrado los sacramentos “en las tribus de Reuquecura, Manquel, Cañuhuel, Villamain y otros indios sometidos que, como los de Namuncurá, ya no forman tribu”.⁴⁵ Aquí, la tribu parece ser entendida como un agrupamiento que sobrepasaba el grupo familiar.

También Cagliero informaba haber bautizado, en Patagones, a dos “jóvenes indios” que, como muchos niños separados de sus familias “disueltas”, habían sido “cedidos a familias cristianas a las que ellos sirven en calidad de siervos”.⁴⁶ A partir de entonces ordenó una serie de medidas para que los “patrones de los indios no cristianos” informasen de aquellos que estaban en su poder en el área próxima y en el pueblo, con el objeto de “instruirlos y bautizarlos”.⁴⁷

En cuanto a los modos de nombrar a los indígenas, en los informes salesianos es frecuente encontrar comparaciones con flores del campo, espigas o lirios. La metáfora del encuentro de la flor salvaje, la cosecha y el granero representa el modelo de comunidad o feligresía que busca imponer el misionero sobre un estadio natural, presocial. Por el contrario, los no-indígenas son presentados como “colonos”, “extranjeros abandonados de la práctica religiosa” o “protestantes”.

⁴³ Nicoletti sostiene que los misioneros no tenían una línea pastoral clara, ni directrices unitarias (2002: 16-18). Por ejemplo, Milanesio adhería a la tutela reduccional para nivelar a los evangelizados al estadio cultural. Si bien proponía evangelizar en la lengua indígena, afirmaba que el aprendizaje del castellano significaba la iniciación en la “civilización y la paulatina pérdida de identidad que en la lengua propia mantiene su esencia cultural” (2002: 22).

⁴⁴ Archivo Central Salesiano, Roma, 273/31/3 [6], Card. Giovanni Cagliero, en Bruno (1990).

⁴⁵ *Boletín Salesiano*, año IX, N° 7, Buenos Aires, julio de 1884, p. 76.

⁴⁶ *Ibid.*, año X, N° 10, Buenos Aires, octubre de 1885, p. 111.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

Sin embargo, la distinción principal en las narraciones es entre “indio” y “cristiano”.⁴⁸ Paradójicamente, el “pasaje” que sostiene la legitimidad de la misión y su dirección –expresado en términos de: “indio” a “cristiano”– no se producirá a través del bautismo. Los indígenas “convertidos” no son categorizados como “cristianos” sino como “indios cristianos”, es decir, continúan siendo un *otro*. Se construye así una matriz de diversidad en el interior de una comunidad –la feligresía– que se pretende homogénea pero que, simultáneamente, es visualizada –en tanto sociedad civil– como heterogénea y desigual. El bautismo, entonces, es un mecanismo de incorporación que implica también la marcación de “otros” internos.

Luego de recibir el bautismo el “indio” era considerado como “indio cristiano” o “indígena”.⁴⁹ Por ejemplo, Cagliero sostenía que “todos los asistidos a domicilio o en el hospital mueren cristianamente: si son *indios* se bautizan; si *indígenas* reciben la primera comunión en artículo de muerte; si *extranjeros* recobran la fe perdida”.⁵⁰

Frecuentemente se aclaraba cuando los bautismos realizados eran de aborígenes, presentándose los números y detalles en cada caso por separado. En los bautismos se imponían nuevos nombres, como Margarita Bosco, Teresa Cagliero, María Manuela Fossati, Rua y otros, principalmente cuando se trataba de niños separados de sus familias.

Ésta no era una práctica nueva. El hijo de Valentín Sayhueque le habría comentado a Cagliero que “entre los grandes, mi padre solo se cristianó en Buenos Ayres, siendo aún joven, y le pusieron el nombre de Valentín Alsina”.⁵¹ No obstante, aquel bautismo de Sayhueque poco parecía servir en la nueva coyuntura en la cual los misioneros salesianos procuraron nuevamente bautizar al cacique, desconociendo dicho acto sacramental junto con las prácticas históricas de evangelización a través de una frontera interétnica. Al posicionarse frente al clero seglar y otras órdenes religiosas, los salesianos redefinen el estatus del ser “cristiano” –ahora dentro de un estado-nación– y elaboran nuevas demandas para su feligresía.

En las misiones volantes de la década de 1880, la forma de los misioneros de realizar las reuniones instructivas, separando a las familias de acuerdo con el sexo y la edad, reproducía las formas en las cuales operaban los desmembramientos y las deportaciones. Para los indígenas sometidos, el misionero era un representante más de la sociedad dominante, que podía convertirse en

⁴⁸ María Andrea Nicoletti y Pedro Navarro Floria sostienen que los misioneros salesianos agregaron un nuevo matiz al identificar a los salvajes como “infieltes”. Esta imagen radicaba en “una visión momgenista y demonizante de los hábitos salvajes” (Nicoletti y Navarro Floria, 2001: 28-29).

⁴⁹ El término “indígena” parece referir a la condición de “indigencia” en algunos discursos.

⁵⁰ G. Cagliero, *Boletín Salesiano*, año vi, N° 9, Turín, septiembre de 1891, p. 114. Las curvas me pertenecen.

⁵¹ *Boletín Salesiano*, año xi, N° 9, Buenos Aires, septiembre de 1886, pp. 100-101.

intermediario en la negociación y la búsqueda de nuevas relaciones con el poder. En los siguientes acápite enfoco, entonces, en estas misiones para abordar el desarrollo de la agencia misionera, su vinculación con agencias estatales y las disputas en torno de “lo trascendente” y el “deber ser y moral” entre la agencia salesiana y las agencias aborígenes.

Agencia salesiana y agencia indígena

Uno de los primeros objetivos de los misioneros al comenzar su relación con un grupo era diferenciarse de las autoridades estatales. Por ejemplo, Domingo Milanese se presentaba como “europeo”, “enviado por Dios y por el jefe de nuestra Religión con el fin de hacerles conocer a Dios”. En sus informes destacaba las circunstancias en las cuales sus evangelizados confundían “nación” con “religión” y la pertenencia a una y a otra. Al narrar su visita a la tribu de Willamay, cerca de Ñorquin, escribió que sus integrantes lo habían recibido diciéndole:

[...] que no tenían dificultad para hacerse cristianos después que ya se habían rendido a las armas argentinas. Pero que descubriendo yo en esto un error gravísimo, esto es, *que ellos creían que con ser argentinos bastáales para ser también cristianos, les dije que miraran bien que argentino y cristianos son dos nombres diferentes*; que cristiano significa un hombre, sea o no argentino, que ha recibido el bautismo, cree y profesa la doctrina de Dios, predicada por J.C. su divino hijo etc. Que habían hecho muy bien en declararse súbditos argentinos, pero que la obligación de recibir el Bautismo y hacerse cristianos no provenía de las autoridades de la República, sino de Dios y de la Religión.⁵²

La disputa entre agencias estatales y eclesiásticas no sólo operaba en la diferenciación de las categorías “cristiano” y “ciudadano” –que suponían dos tipos diferentes de comunidad, de subordinación y de lealtad– sino que identificaba otros terrenos como el Código Civil. Por ejemplo, los misioneros procuraban diferenciar la inscripción matrimonial en el juzgado de paz del reconocimiento sacramental que realizaba la iglesia. Ángel Savio señalaba que habrían bendecido “no menos de sesenta matrimonios si no existiese la ley del llamado matrimonio civil, que exaspera y relaja las poblaciones”.⁵³

La agencia de los pueblos originarios se orientó a trazar vínculos con ambas instancias de poder y sopesó los alcances y posibilidades brindadas por una u otra relación. Así, en algunas ocasiones fueron los mismos caciques quienes habrían solicitado la presencia de los misioneros. Tal parece haber

⁵² *Boletín Salesiano*, año VIII, N° 2, Buenos Aires, febrero de 1884, p. 15. Las cursivas me pertenecen.

⁵³ *Ibid.*, año V, N° 9, Turín, septiembre de 1890, p. 101.

sido el caso en la llamada “gran misión de Chichinales”,⁵⁴ donde Cagliero y otros sacerdotes visitaron a las numerosas familias nucleadas en torno de Sayhueque y Ñancuche. Los informes que resultan de estas visitas son ilustrativos. Por un lado, se destaca en ellos el conflicto abierto ante la negativa de Sayhueque a completar su “civilización”,⁵⁵ y la predisposición de Yancuche (Ñancuche) y los suyos a recibir el bautismo y aceptar la monogamia,⁵⁶ actitudes que pueden verse como indicadores de “estrategias” de negociación diferenciadas en el interior de la agencia aborigen. Por el otro, es probable que la forma en que los misioneros fueron presentando a ambos caciques como figuras contrapuestas trascendiera e influyera sobre otras autoridades en los niveles local y nacional.

Así, en el verano de 1887 los salesianos Cagliero, Panaro y Remotti se establecieron por unos días en las cercanías de Chichinales. Allí, en las márgenes del río Negro, encontraron a Sayhueque y Ñancuche junto a un gran número de familias confinadas bajo el control del Ejército.⁵⁷ En cartas a Giovanni Bosco, Cagliero le comentaba que se trataba de “cuatro o cinco tribus, cuyos caciques se declararon favorables a la conversión”⁵⁸ y que en un breve lapso de tiempo habían sido bautizadas 700 personas pertenecientes a la agrupación de Sayhueque y 300 de la de Ñancuche, junto con 400 niños.⁵⁹ Esta “misión de Chichinales”, considerada como un éxito por los misioneros, fue difundida a través del *Boletín Salesiano* en distintos idiomas. Cagliero informaba haber administrado, en primer lugar, el bautismo y la confirmación a todas las “criaturas” debido al “justo temor que fueran dispersadas de un día a otro”. Luego, fueron bautizados los de 10 a 20 años. Por último, a los padres y madres de familia, celebrándose en un gran número la ratificación de sus matrimonios “contraídos legítimamente *secundum legem naturae*” (según la ley natural).⁶⁰

El gobierno nacional, en efecto, ordenó durante el desarrollo de aquella misión la deportación de 80 familias de la “tribu de Sayhueque”, las que tendrían que “marchar un camino de dos meses hacia Mendoza para implantar una colonia. Esto causó alarma y angustia en todos estos pobres indios”.⁶¹

Cagliero señala que debieron trabajar tres días para pacificar a la tribu y

⁵⁴ Según Cagliero, el 9 de julio de 1886 un hijo de Sayhueque, acompañado de su cuñado y del intérprete Juan Salvo, se habían dirigido a Patagones para solicitar la misión junto con la incorporación de otro hijo del cacique como pupilo externo del colegio salesiano.

⁵⁵ A causa de las deportaciones que sufre su grupo.

⁵⁶ Ñancuche también envió a algunos de sus hijos a los colegios salesianos, *Boletín Salesiano*, año v, N° 9, Turín, septiembre de 1890, p. 101.

⁵⁷ Se calculaban unas 1.700 personas de la tribu de Sayhueque y unas 700 de Ñancuche.

⁵⁸ Archivo Central Salesiano, Roma; Patagones, 28-VII, 1886; reproducida en Bruno (1990: 112).

⁵⁹ Archivo Central Salesiano, Roma; 126/2, S. G. Bosco; en Bruno (1990: 112).

⁶⁰ *Bollettino Salesiano*, año xi, p. 5, Turín, mayo de 1887, p. 54.

⁶¹ *Ibid.*, p. 55. La traducción me pertenece.

persuadirla de que con aquel decreto el gobierno “no los quería esclavizar”, sino que, por el contrario, sería una forma de evitar el servicio en el Ejército:

[...] y hacerlos partícipes del derecho común de la nueva colonia: y sabiéndolos todos cristianos, era su obligación e intención el protegerlos como a cualquier otro ciudadano. Se calmaron y pudimos terminar nuestra misión instruyendo y bautizando más de doscientos.⁶²

En distintos contextos el misionero debía diferenciarse del accionar de otras agencias, pero al mismo tiempo necesitaba resaltar la función que su propia misión cumplía en la construcción de la nueva hegemonía. Cagliero –en otro contexto y en contraposición a lo que afirmaba Milanese– aseguraba a Sayhueque que el gobierno “sabiéndolos [a la gente del cacique] todos cristianos, era su obligación e intención el protegerlos como a cualquier otro ciudadano”.

Sayhueque, no obstante, indignado con la deportación de su gente, decidió no aceptar el bautismo –el nuevo, de los salesianos– diciendo que lo haría “en otra ocasión, en la que se encontrase más calmo”. A partir de esta misión, en los informes de los misioneros comenzó una construcción de dos figuras contrapuestas: la de Sayhueque y la de Yancuche (o Ñancuche). Por ejemplo, con respecto a la imposición de la monogamia: “Es digna de notarse la actitud del hijo del cacique Yancuche [...] renunciando a su segunda mujer, recibió de mis manos el bautismo y ratificó el ya contraído matrimonio con la primera”.⁶³

Durante el desarrollo de esta misión, Ceferina Ñancuche, de 9 años, según la fuente “hija del cacique huido a Chile [¿Ñancuche?]”, fue entregada al servicio religioso y se convirtió en la primera indígena de la Patagonia en vestir el hábito, convirtiéndose en “hija de María Auxiliadora”.⁶⁴ Posteriormente Ñancuche (en este caso me refiero efectivamente a Miguel Ñancuche Nahuelquir) envió a algunos de sus hijos a estudiar a los colegios salesianos de Viedma, donde fueron inscriptos con el apellido Ñancuche, como puede encontrarse en las planillas de los censistas de 1895.⁶⁵

Algunos años después, Cagliero tuvo la oportunidad de presenciar un camaruco realizado entre las parcialidades de los caciques Sayhueque, Ñancuche, Linares y Paillemán en Colonia Conesa. En su crónica, Cagliero remarcaba el hecho de que Ñancuche ya no asistía al camaruco. El salesiano no consideraba a dicha ceremonia como “idolátrica” sino como “supersticiosa”.⁶⁶ Consideraba que los indígenas se guiaban por “los primeros dictámenes de

⁶² *Ibid.*

⁶³ Archivo Central Salesiano, Roma 126/2, S. G. Bosco, carta de Cagliero (17/1/1887), en Bruno (1990: 123).

⁶⁴ *Necrologio delle Figlie di Maria Auxiliatrice*, Turín, 1969, p. 146; en Bruno (1990: 123).

⁶⁵ AGN, Segundo Censo Nacional de Población, 1895, Leg. 1387, N° 78.

⁶⁶ Giovanni Cagliero, *Boletín Salesiano*, año x, N° 8 y 9, Turín, 1895; reproducido por Milciades Alejo Vignati (1966: 69-75) [en adelante, Vignati (1966)].

la ley natural” y que carecían de “un sistema de doctrina moral ó religiosa con que puedan rendir homenajes á la divinidad”. También interpretaba que a partir del contacto con los misioneros salesianos en la Patagonia, y franciscanos en la Araucanía, “los indios se familiarizaron con los cristianos, poseen alguna noción de Dios y saben que Gualichu (Lucifer) es enemigo de Dios y del hombre”.⁶⁷

El obispo, no obstante, explícitamente se enfrentaba a la utilización estratégica de los elementos simbólicos por parte de una mujer del grupo de Ñancuche, a la que llamó “Perimontán”⁶⁸ y “Machi”. El cronista superpuso dos conceptos distintos ya que no necesariamente el *perimontu* determina la condición de *machi* de una persona.⁶⁹ En ese plano la visualizaba como su principal adversario al comparar sus funciones con las de un sacerdote. Es por ello que su figura fue asociada, en el relato, con lo demoníaco pese a que, como sostenía el propio Cagliero, ésta intentaba un acercamiento de contenidos y formas con las representaciones difundidas por los misioneros.

El salesiano describió a la *machi* como bruja, sacerdotisa “que ve y habla con Dios (cuentan los indios)”, y agregaba: “dependen de ella supersticiosamente en la fiesta del camaruco” y es la encargada de “conjurar á Gualichu, el genio maléfico, causa de todas las calamidades, y debe impetrar del Espíritu Bueno la lluvia ansiada”.⁷⁰ Si bien sostenía que los indígenas eran sólo supersticiosos, en el caso de la *machi* la describía como “un ser extraño y endemoniado”. Recordaba Cagliero que durante la misión de Chichinales “una Machi venía á las instrucciones, asistía al Catecismo, é intervenía á nuestras funciones, pero sin querer nunca convertirse”.⁷¹ Por lo tanto, manifestaba su desagrado con respecto a los intentos de apropiación estratégica de su propio discurso por parte de esta *machi*:

Esta bruja había estado en Viedma en los años anteriores y había escuchado las pláticas é instrucciones de nuestros misioneros desde su arribo á estas playas: por lo que con un lenguaje mixto de paganismo y de cristianismo, cual si fuera inspirada, dice: “Muchos piensan que Dios no ama al pobre y

⁶⁷ Véase Vignati (1966: 69).

⁶⁸ *Perimontu* en *mapudungun* significa “visión” o una fuerte experiencia espiritual, que puede en algunos casos señalar la futura condición de *machi* de una persona (Comunicación personal de Fresia Mellico).

⁶⁹ Martiniano Nahuelquir, por ejemplo, recordaba que su madre tenía “visión de Dios”, y que indicaba qué cosas se habían hecho mal en el camaruco y cómo correspondía hacerlas. Ella, afirmaba, tenía sus profecías ya que era una persona que tenía “visión”, la cual se le revelaba en los sueños. También podía explicar los sueños de otras personas (*pewma*). Sin embargo, aclaraba que “no era bruja mamá”, ni tampoco era curandera (Martiniano Nahuelquir, 1996).

⁷⁰ Véase Vignati (1966: 71).

⁷¹ *Ibid.*

que detesta al Indio, pero *Dios me dijo que nos ama con preferencia y que odia al rico que nos roba y nos maltrata*".⁷²

De acuerdo con este párrafo, la *machi* subvierte el mismo discurso cristiano del misionero, situándose dentro de su propia lógica de argumentación. Dios le habla directamente a la *machi*, no es necesario otro intermediario. Cuestiona así la autoridad del obispo y la supuesta diferenciación entre hombres de la Iglesia y el resto de la gente. Dios le habla directamente a ella, indígena y pobre.

Mientras que Cagliero recurre a la "demonización" y la "paganización" de la *machi*, ésta recorre el argumento del "amor de Dios por el pobre", condenando al "rico que roba y maltrata" al indio. Ésta constituye una estrategia de recentramiento del discurso hegemónico. El subordinado procesa la alteridad asignada en tanto "indio" para posicionarla en la distinción dicotómica entre "pobre" (amado por dios) y "rico" (odiado por dios). Sin embargo, este "pobre yo" se convierte en un "nosotros desafiante" –en tanto identidad colectiva descentrada de la alteridad hegemónicamente impuesta (Rimstead, 1997)– frente al que Cagliero despliega su propia estrategia: la demonización. Argumento según el cual el conocimiento de la *machi* no sería fruto de una revelación divina sino de una acción maléfica. La estrategia indígena en este caso es hacer entrar en juego argumentos "universales" (el amor de Dios por el pobre) del discurso hegemónico cristiano, para revertir las estigmatizaciones particularizantes que dentro del mismo discurso colocan al indígena como "naturalmente distinto" y, en consecuencia, en un estatus inferior.

Cagliero enfrenta esta subversión del discurso realizada por la *machi* y se muestra preocupado por contrarrestar el poder de la mujer en el interior del grupo. Así también se posiciona en la legitimación de un tipo de liderazgo indígena, lo cual se orienta hacia dos posiciones.

Por un lado, desacredita a la *machi* y a cualquier tipo de liderazgo espiritual dentro del grupo indígena, contraponiéndolo con el liderazgo paternal y ejemplar del cacique, quien no asiste al camaruco.⁷³ Por otro lado, en su relato construye dos imágenes dicotómicas de Sayhueque y Ñancuche, a partir de sus diferentes recorridos y estrategias, con el fin de remarcar la tarea evangelizadora. La interna indígena aparece en la fuente mediada por el salesiano, quien luego de la misión a Chichinales consagrara a dichos caciques como ejemplos de incorporación negada y exitosa, respectivamente. En la misma celebración del camaruco en Conesa, siguiendo su relato, Sayhueque había "pretendido presidir" la ceremonia:

⁷² Véase Vignati (1966: 72). Las cursivas me pertenecen.

⁷³ Otro ejemplo de esta estrategia se observa en el caso de la rebelión de Cayupul, durante la cual el misionero Vacchina le recomendaba al cacique Sacamata alejarse del "adivino" Cayupul: "¿Sabes lo que dicen de ti? Que no sirves para nada, porque te has dejado arrebatar el mando, y no eres capaz de hacerte respetar por Cayupul y su favorito Salpú"; *Boletín Salesiano*, año XI, septiembre de 1896, en Paesa (1967: 300-301).

[...] Sayhueque, el destronado rey de la Pampa y el cacique más poderoso de la Patagonia, quiso arengar á su antigua tribu y dijo: Yo poseía anchurosos campos, y Dios mandó la sequía; tenía caballos y Dios mandó á los cristianos que me robaron todo. Era rico, y ya no lo soy. Los vientos han destruido mis toldos, el sol ha agostado la tierra, ¡Y Sayhueque se ha vuelto viejo, pobre y desterrado lejos, muy lejos!⁷⁴

La *machi* (la misma Perimontán), de acuerdo con el relato, habría intervenido de la siguiente manera:

Yo he visto a Sayhueque cuando era poderoso. Dios me llamó a juzgarlo. Tú has hecho injuria a tus hermanos. Has robado también caballos á tus paisanos. Y has tenido cuatro mujeres. Yo te he visto, y Dios te ha castigado. Dios no ama a quien se embriaga. Tú siempre serás pobre, porque siempre te emborrachas. Tú no serás más cacique.⁷⁵

A lo largo de la narración de Cagliero, se resalta la figura de Ñancuche en constante contraposición con la de Sayhueque: “Por el contrario, el joven caudillo de la tribu de Yancuche, que se instruyó y que yo mismo bauticé en 1886 con toda su familia, dejó la poligamia, y como buen cristiano, no asistió al camaruco”.⁷⁶

Según Cagliero, Ñancuche había dejado de asistir al camaruco luego de aquella conversión. Sin embargo, esto se contradice con los testimonios recogidos entre sus descendientes, según los cuales el cacique habría asistido al camaruco hasta el momento de su muerte.⁷⁷ Ñancuche aparentaba, entonces, haber hecho propio el discurso de su interlocutor. Demostrándolo podía transformar esa relación de poder en un canal de negociación. Su prestigio como cacique dependía, también, de la posibilidad de generar nuevos espacios de negociación.

Como sostenía la *machi* del grupo de Ñancuche –de acuerdo con el texto de Cagliero– el reclamo era frente a las injusticias actuales de los ricos frente a los pobres. Se denunciaba, de este modo, las nuevas relaciones de explotación que se proyectaban en el nuevo espacio social. Sayhueque, por su parte, llevaba adelante otro tipo de estrategia, la cual radicaba en el reclamo por el incumplimiento de previos acuerdos y tratados, incluso de su anterior bautismo ahora desconocido, y del proceso por el cual de ser ricos ahora eran pobres.

⁷⁴ Véase Vignati (1966: 71-74).

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ “Para mejor el camaruco grande, que quedó allá en Cushamen, ese ha sido de mi abuelo, de mi abuelo Ñancuche, el camaruco grande, por eso a mí me gusta ir siempre” (Helena Nahuelquir, 1996). Entre otros testimonios de los trabajos de campo realizados con la Lic. Ana Ramos en Colonia Cushamen (provincia del Chubut), 1995-2000.

En otras palabras, mientras que la estrategia de Ñancuche consistía en resaltar los valores universales de argentinidad y cristiandad que hacían de su grupo un conjunto de ciudadanos con sus respectivos derechos (y por los cuales reclamarían insistentemente en lo sucesivo), Sayhueque reclamaba por la violación de pactos previos y del orden establecido antes de las campañas militares, rechazando la autoridad eclesiástica y reafirmando su condición de aborígen por sobre la pertenencia a la nación argentina.

Ñancuche habría sido aclamado, entonces, a través de un “himno” ejecutado por la *machi*. Según la misma fuente, éste expresaba:

Desde que se meció tu cuna fuiste valiente. Tu padre fué cacique, y tú capitanejo. Has sido humilde para con los cristianos. Dios te ha protegido. Tú has desarmado á Sayhueque. Sayhueque ante la fuerza se rindió. Porque Dios velaba por tí. Te ha dado campo. Ha desatado benéfica lluvia sobre tu campo. Alejó la peste de tus ovejas. Has hecho extraviar al tigre. Y condujiste á tu esposa muchos leones asiéndolos de la melena. ¡Tú serás cacique! Dios me lo ha dicho.⁷⁸

La historia de “Ñancuche y el león”, recogida en el trabajo de campo, reproduce una escena similar a la descrita en este “himno”. La versión oral cuenta que en ausencia del cacique un león acechaba y diezmaba el ganado de la comunidad. De regreso, Miguel Ñancuche Nahuelquir reprende a uno de sus hijos por haber querido matar al león con las armas. Ñancuche se dirige entonces a la cueva del león y le habla en lengua. De esta forma, lo hizo llorar y finalmente éste se retiró muy lejos, para no producir más daño.

El poder de persuasión del discurso de Ñancuche representa su capacidad de conducción y de negociación. El cacique es quien ha hablado en la lengua que correspondía, diciendo lo que debía ser dicho, en reemplazo de las armas. De esta forma consiguió proteger su ganado y el de todos los pobladores. Ha sido valiente y también elegido por dios desde la cuna. En las *narrativas de origen*, especialmente cuando se describe el cruce de la cordillera y cuando los antiguos reciben en el *pillan*⁷⁹ las instrucciones para hacer el *camaruco*, también aparece como voluntad de dios el futuro de prosperidad del linaje de Ñancuche. La contraposición con el destino del linaje de Sayhueque aparece en reiteradas oportunidades en distintas narrativas, generalmente asociadas con la conclusión de que en la actualidad los descendientes de dicho cacique han ido perdiendo sus tierras.

Las crónicas salesianas continuaron construyendo una imagen negativa de Sayhueque. Años más tarde, Pedro Bonacina comentaba:

⁷⁸ Véase Vignati (1966: 74). Helena Nahuelquir comentaba en relación con este “himno” de Ñancuche: “Y bueno este está bien nomás, porque el finado abuelo de nosotros por sí solo no habrá dentrado porque dios, dios le dio esa facultad” (Helena Nahuelquir, 1996).

⁷⁹ Véase Testimonio N° 2. El *pillan* en este relato refiere al volcán. En otros significados también está asociado con una deidad o potencia sobrenatural.

¡El cacique! ¡El gran rey de su tiempo, el príncipe del desierto!... Esperaba ver un indio gigantesco, coronada la testa de vistosas plumas [...] muy pronto tuve que salir de mis ensueños e ilusiones. El actual Sayhueque ya no era el de antes. Lo había visto en 1888 [...] un numeroso cortejo de mujeres y niños lo seguía. Pero ya entonces se advertía que su estrella iba declinando. Sin embargo, algo conservaba de su altivez y poderío de rey de las pampas. Mas ahora todo estaba concluido. El cacique se me presentó ya viejo, decaído, aplastado. Es un indio asqueroso, de fisonomía repulsiva, siniestra. Alto, encorvado, desgarrado, zurdo, sin ninguna dignidad, acompañado por sus tres mujeres y su hijo menor.⁸⁰

Hasta aquí me he referido a la visualización por parte de los misioneros salesianos de las figuras contrapuestas de Sayhueque y Ñancuche. No obstante, estas construcciones que aparecen en la documentación también dan cuenta de la elaboración de estrategias por parte de los pueblos originarios. En el contexto posconquista se produjo una resignificación importante de las funciones del cacique. Por un lado, la imposibilidad de evitar los desmembramientos y los traslados erosionó su prestigio interno. Por otro lado, la capacidad de negociación en la nueva coyuntura (la creación de espacios de negociación en la nueva arena política) representó una alternativa de prestigio. Estas funciones implicaban desempeños internos y externos al grupo, que en primera instancia pueden parecerse contradictorios.

Así, el dispositivo de *feligresía* —como el de *ciudadanía*, según veremos— era también utilizado por la agencia aborígen. En el caso del *camaruco* de Conesa, es posible pensar en el uso estratégico de la relación con los misioneros. Por un lado, a través del juego de contraposiciones que elaboraba Cagliero entre Sayhueque y Ñancuche, este último consiguió condiciones distintas para la negociación. De esta forma, reforzó su prestigio hacia el interior de su propio grupo, ya que continuó siendo considerado como el “dueño del camaruco”, al mismo tiempo que un representante eficaz frente al poder hegemónico. Por otro lado, el discurso de la agencia salesiana no sólo fue asimilado, sino también desafiado en la construcción de un “nosotros” que se desmarcaba de la posición estigmatizada para repositionarse dentro de la misma lógica de argumentación del discurso hegemónico. En el caso de Sayhueque, el reclamo estaba fundado en el incumplimiento de los pactos previos. La estrategia seguida posicionó al cacique como figura emblemática de la resistencia aborígen.

⁸⁰ Archivo Bahía Blanca, Leg. Bonacina, Relaciones, en Paesa (1967: 88).

3. NUEVO ORDEN, NUEVOS ESPACIOS

El espacio de la tribu: destribalización/tribalización

Comunidades imaginadas en términos de *ciudadanía* o *feligresía*, como hemos señalado, construyeron imágenes naturalizadas y cristalizadas como el “ciudadano indígena” o el “indio cristiano”. Paradójicamente, desde discursos universalistas se construyó un *otro interno*, particularizado y estigmatizado por su carácter de preexistencia o “aboriginalidad”. Así también, los declamados proyectos políticos de *destribalización*⁸¹ dieron lugar, por el contrario, a una altamente visible presencia del “orden tribal”.

En efecto, los “caciques y su gente” o las “tribus indígenas” siguieron siendo un ente social al cual se interpeló desde agencias como el gobierno, la legislatura y la Iglesia. La condición indígena fue concebida como un colectivo rural con una forma particular de ordenamiento social: la tribu. Ésta siguió siendo vista como generadora de la cultura indígena, así como el cacique el interlocutor autorizado entre indígenas y Estado, promotor de consenso, mediador, negociador y organizador.

Luego de las campañas militares el supuesto que atravesó a la mayor parte de los decretos y de las leyes de asignación de tierras a indígenas fue que se trataba de “agrupaciones”, “restos de tribus” o simplemente “gente que quedaba” de determinados “caciques”. En algunos casos sólo se hacía referencia a la familia más cercana de determinado “cacique”. Estas referencias afianzaban los presupuestos del sentido común: los indígenas habrían comenzado su proceso de extinción. También se hablaba de ex caciques para referir a la diferencia entre la situación previa y la presente, diferencia que sólo parecía pasar por una cuestión de menor número y poder.

No obstante, esta especie de continuidad sociológica en los términos no implica la continuidad del referente. Como veremos luego, en los casos en los cuales se produjo la radicación de los pueblos originarios, la conformación de cada una de las nuevas comunidades fue generalmente resultado de la agregación de nuevas familias e individuos. Circunstancia que fue también promovida en algunos casos por las mismas autoridades estatales, con el fin de solucionar el problema de distintas agrupaciones.

Al mismo tiempo que ciertas acciones promovían la *destribalización* del indígena para su utilización como mano de obra –como los traslados masivos y los desmembramientos de las familias–, se concebía que la “supervivencia” de los grupos indígenas sólo ocurría en los ámbitos rurales. En ellos,

⁸¹ Usamos el término *destribalización* como lo plantea Diana Lenton (1994); es decir, como medidas o políticas orientadas a la eliminación de la autoorganización indígena como parte de un proyecto más general de homogeneización en un solo tipo de “civilización” (Lenton 1994: 76).

los “indios dispersos” representaban un “problema” para las autoridades, que intentaban definir cuál grupo formaba tribu y cuál no. No obstante, no existían criterios claros que definiesen que un grupo constituía una “tribu” o sólo un conjunto de personas.

La invisibilización y la desmarcación como indígenas fue de hecho una de las estrategias adoptadas por gran parte de la población originaria. Enrique Mases (1998 y 2002) brinda interesantes ejemplos de cómo algunos grupos continuaron invisibilizando su condición de aborígen incluso muchos años después de producida la conquista. Estas estrategias se desarrollaron a nivel individual (cf. Coña, 1984) y familiar (cf. Mases, 1998). No obstante, aquí enfoco en los casos en los cuales el “orden tribal” no desapareció sino que fue repensado y reconstruido, tanto desde los sectores dominantes como por parte de los subalternos. Proceso al cual me refiero como *tribalización*.

Por un lado, el proceso de *tribalización* se generó desde agencias estatales y eclesiásticas que, en distintos contextos, hicieron hincapié en la figura del cacique como intermediador, organizador de su gente e incluso como “ejemplo” para los suyos.⁸² Como veremos luego, se le reconoció un papel importante también en lo que se refiere a la negociación por la tierra. Por otro lado, desde los pueblos originarios, para quienes la visibilidad de la figura del cacique constituyó un tipo particular de estrategia grupal-familiar en distintos contextos de negociación. Depositar la representación en un cacique permitía abrir ciertos espacios de negociación que de otro modo estaban vedados debido a los costos de los traslados a Buenos Aires, la dificultad del acceso a la información, los obstáculos burocráticos de todo tipo y al hecho concreto de que para las autoridades nacionales los indígenas eran sólo visibles como “gente” de algún cacique.

En consecuencia, la definición de lo que debía ser considerado como *tribu*, como *cacique* o *representante* fue materia constante de conflictos y negociaciones, por lo cual es necesario analizar cada caso en su particular contexto. El proceso de *tribalización* involucró agencias de los sectores dominantes y subalternos que desarrollaron sus acciones y sus estrategias de acuerdo con sus propios objetivos. En esta lucha, el concepto de *tribu* fue posicionado como un signo ideológico del cual las distintas agencias disputaron su sentido.

La *tribu* se constituyó en el término utilizado para definir la visualización desde el poder de un colectivo indígena, básicamente rural, y como modo natural de organización. Para los pueblos originarios, parafraseando a Cornell (1988b), representó tanto una asignación como una afirmación de identidad y de organización. La agencia política indígena utilizó el término hegemónico de *tribu* al mismo tiempo que lo definió internamente.

⁸² Por ejemplo, fueron los hijos de los caciques quienes tuvieron mayor participación en los colegios salesianos. Muchos niños fueron admitidos en estas instituciones alegando ser hijos de algún “cacique”; cf. el caso citado por Pascual Paesa (1967: 270), tomado de la Crónica del Colegio Salesiano de Rawson.

En primer lugar, las diferencias entre uno y otro concepto de *tribu* estaban en la centralidad otorgada a la figura de los caciques como líderes tribales. Mientras que para el gobierno no existía otra instancia de liderazgo indígena y la fórmula del “cacique y su tribu” era indisociable –otorgándole un poder sobredimensionado–, para la agencia indígena el cacique no era la única instancia de representación de la tribu, entendiendo a ésta tanto como linaje o como comunidad.

Luego, en el nuevo contexto, la habilidad para manejarse satisfactoriamente con las autoridades nacionales y locales devino en una calificación cada vez más deseable para el liderazgo. A su vez, la localización física de los grupos, primero en campos de concentración y luego en colonias, reservas o misiones, aumentó las posibilidades de conflicto en el interior de los mismos, debido a la escasez de recursos y a la falta de resultados positivos en las negociaciones hacia afuera.

Por último, el uso del concepto de *tribu* en el discurso hegemónico implicó una visión particularizante de la sociedad indígena, operando hacia una negación de cualquier otro tipo de identificación u organización política mayor, ya que dicho discurso soslayaba que los grupos pudiesen ser portadores de identidades colectivas cuyo alcance sobrepasara los límites de las comunidades rurales. Sin embargo, el uso del concepto por parte de los pueblos originarios fue operativo en muchos casos a la emergencia de nuevas identidades grupales aglutinantes.

La *tribalización*, como proceso de territorialización del “otro” indígena, se desarrolló simultáneamente en distintos niveles, yuxtaponiéndose con otros tipos de procesos. A continuación, enfoco en los de construcción del nuevo espacio regional y en el de conformación del marco jurídico político por el cual se regularon los accesos a los recursos en la nueva economía-política.

El espacio de los territorios nacionales

En las *narrativas de origen*, el espacio de la comunidad es amenazado por el entorno de un espacio externo desde el cual se despliegan los intereses de distintos actores, como los extranjeros, los estancieros, los comerciantes, las autoridades de las oficinas de tierras, los jueces de paz y la policía. Contra ellos, “los abuelos” han debido enfrentarse para resguardar las tierras de la comunidad. La separación entre estos espacios representa las nuevas relaciones sociales que se impusieron en el nuevo orden.

De acuerdo con estos relatos y con la documentación de la época, el conflicto por la tierra con los estancieros vecinos requirió la movilización hacia Buenos Aires. En el caso de Cushamen, esta amenaza llevó a que Miguel Ñancuche y su hermano Rafael Nahuelquir realizaran dicho viaje con el objeto de obtener tierras con un amparo legal por parte del Estado nacional.

Por lo tanto, para aproximarnos a los procesos de conformación de nuevas comunidades en Norpatagonia, es necesario tener en cuenta el análisis tanto de procesos en el nivel nacional como de los procesos simultáneos de formación económico-política de la región (Briones y Delrio, 2002). En este sentido, el estatus de “territorio nacional” definía diferenciales condiciones para los miembros de la nueva sociedad local –con respecto a aquellos de las “provincias”–, en relación tanto con el acceso a los recursos como con su integración y participación en una comunidad imaginada de acuerdo con los parámetros de la matriz estado-nación-territorio.

Como señalan Favaro y Bucciarelli (1995), entre 1884 y 1955 se desarrolló el largo proceso de construcción de ciudadanía política por el cual los habitantes de los territorios nacionales lograron colocar paulatinamente sus demandas de participación en el espacio público nacional. En 1884, la Ley 1532 estableció el estatuto para la administración de los nuevos territorios incorporados al Estado nacional.⁸³ Este estatus se concebía como un paso previo al de “provincia de la república”. La cuestión se presentaba cuantitativamente, según el número de su población, estableciéndose distintas etapas que debían atravesar estos territorios de acuerdo con su crecimiento.⁸⁴ Así también cualitativamente, ya que se esperaba la “maduración cívica” de una sociedad local novel, con alta influencia de contingentes inmigrantes e indígenas y –se suponía– sin una tradición de participación política.

La heterogeneidad de los primeros núcleos de población en los territorios sería contrarrestada, supuestamente, con el paso del tiempo y el consiguiente crecimiento demográfico. De esta forma, se esperaba que dicha heterogeneidad fuese equilibrada por la acción tutelar y directa del Estado nacional, que debía operar hacia la fusión de intereses locales, evitando principios de división, homogeneizando la sociedad y subordinando el interés de la nueva élite regional –que en muchos casos sería sospechado de extranjerizante– al interés nacional.

Así, la organización, la administración y el gobierno de los territorios debía ser homogénea e “inspirada en la misma uniformidad de propósitos y procedimientos”.⁸⁵ Estas palabras, expresadas en la Memoria de la Dirección General de Territorios hacia 1899, manifestaban la preocupación oficial con respecto a la homogeneización y constitución de sólidos vínculos con los territorios nacionales, ya que –como se comprobaría en los sucesivos censos– la

⁸³ Como señala el ministro del Interior en la Memoria de 1900, la Ley de Territorios estaba tomada de la legislación de los Estados Unidos.

⁸⁴ Cada 1.000 habitantes se podrían formar “consejos electivos”, al llegar a los 30 mil una legislatura y finalmente podrían adquirir el estatus de provincia al alcanzar la cifra de 60 mil habitantes.

⁸⁵ Ministerio del Interior, *Memoria de la Dirección General de Territorios al Congreso*, Buenos Aires, 1899, p. 8; citado por Bucciarelli (1996: 133).

población de origen extranjero era muy importante, como también los lazos económicos con países fronterizos y la presencia de capitales foráneos.

Para las administraciones de los territorios nacionales, los indígenas generalmente constituían un “problema”, o un “elemento” nativo, pero en todo caso un *otro* frente al cual regían disposiciones particulares. Su condición ciudadana estaba mediada por las disposiciones que afectaban al conjunto de los habitantes de los territorios nacionales. Pero aun más allá de este condicionamiento, en algunos casos los indígenas tampoco fueron tomados en cuenta siquiera como “población”. Gran parte de las comunidades no fueron registradas en el segundo censo nacional de población de 1895, según lo que se aprecia en las planillas de los censistas. En estas actas aparecían en algunos casos referencias a que los censados eran o bien un poblador, o un grupo indígena; no obstante, los criterios eran muy disímiles y dependían exclusivamente del censista encargado de cada zona. En algunos casos, se mencionaba que un grupo vivía en toldos de cueros de guanaco,⁸⁶ que se trataba de “tribus indígenas”,⁸⁷ o sólo se hacía referencia a personas con profesión “boleador”, “tejedora”,⁸⁸ o que se dedicaban a la “cacería nómada.”

Otros censados fueron marcados con una tilde, como Antonio Millanahuel, soltero, argentino de 20 años y peón de estancia. En el borde inferior del libreta censal, el empadronador aclaró el tilde puesto en el casillero G (“si no es católico, qué religión tiene”) aclarando: “nota: esta seña significa que son indígenas”.⁸⁹ Otros censistas tuvieron diferentes criterios. Emilio Domingo, uno de los pocos agentes que completó el casillero destinado al lugar de origen de los extranjeros y que llenó todos los casilleros de las planillas, optó en su libreta censal de General Roca, territorio de Río Negro, por aclarar en el casillero “a qué nación pertenece” el calificativo de “indígena”. En algunos domicilios había personas que llevando el mismo apellido fueron catalogadas unos como “indígenas” y otros como “argentinos”.⁹⁰

La población originaria representaba un *otro*, por lo tanto, literalmente, no “contaba”. En la memoria de 1900, el ministro del Interior –sosteniendo que era necesario repositonar a su Ministerio como “órgano único del gobierno nacional en sus relaciones con los gobiernos de los Territorios” –planteaba una serie de medidas. Una era la división de la jurisdicción judicial, creando cámaras viajeras, dividiendo los territorios del Sur y del Norte para los casos ordinarios. Otra procuraba asegurar el derecho de elegir consejo municipal a

⁸⁶ AGN, 2º Censo de Población, 1895, Territorio del Río Negro, Depto. 25 de Mayo, Distrito Maquinchegua y otros, Leg. 1387, N° 53.

⁸⁷ *Ibid.*, Territorio del Chubut, Depto. 16 de Octubre, Distrito 5ª Sección/norte de Ralquehuau, Leg. 1367, N° 8-9.

⁸⁸ *Ibid.*, Distrito Teca y Genua, Leg. 1367, N° 10.

⁸⁹ *Ibid.*, Territorio del Río Negro, Depto. 25 de Mayo, Distrito Maquinchegua y otros, Leg. 1387, N° 53.

⁹⁰ *Ibid.*, Depto. Gral Roca, Urbana, Leg. 1386, N° 49.

los vecindarios de 1.500 habitantes, que contaran por lo menos con un centro urbano o agrupación de 300 vecinos. No obstante, la población originaria quedaba afuera de estos cómputos, y se afirmaba que: “los indios que viven en tribus, como ocurre frecuentemente, deben ser excluidos en el cómputo de aquella población, o sea como electores municipales”. Se argumentaba que los vecindarios habilitados para establecer autoridades municipales debían tener “cierta densidad de población capaz de crear intereses colectivos y de desarrollarse por su propia acción dentro del medio respectivo”.⁹¹ Las tribus, entonces, no conformarían “intereses colectivos” pero –según lo que se desprende del texto– sí podrían ser tenidos en cuenta los indígenas que no estuvieran agrupados de tal forma.

En comparación, los extranjeros sí podrían tener participación en el nivel municipal, que sería la primera instancia de participación política en los territorios nacionales. Es necesario tener en cuenta, entonces, las distintas coyunturas de cada territorio para analizar cómo en cada uno de ellos la “cuestión indígena” se fue entrelazando de forma distinta con otras. Esto produjo diferentes procesos de construcción de distintas *matrices de diversidad*⁹² en cada uno de los territorios nacionales, que implican no sólo distintas formas de concebir la “cuestión indígena” en contextos locales, sino que también permiten pensar en las diferencias en los modos en que se produjo la agencia de los pueblos originarios en el interior de un estado-nación.

Hacia 1900, el Ministerio del Interior evaluaba la situación de cada uno de los territorios nacionales, destacando las particularidades y los problemas que visualizaba en cada uno. Por ejemplo, para Neuquén se destacaba el peligro de la migración chilena. Se denunciaba la falta de una legislación que facilitara la adquisición de la tierra y el acaparamiento de la misma por parte de “chilenos transeúntes que vienen a invernar”. El ministro sostenía que había que dar la tierra en propiedad para desalojar a los intrusos. En efecto, distintos autores sostienen que en Neuquén se produjo una continuidad de las relaciones transcordilleranas luego de las campañas militares de conquista, haciendo referencia especialmente a una gran migración desde el oeste cordillerano (Norambuena, 1996 y 1998), a la conexión de la región oeste de Neuquén con la demanda del mercado chileno (Favaro, 1992) y al acceso a la tenencia de la tierra. En este último aspecto, se destaca el trabajo de Bandieri *et al.* (1995) sobre la región cordillerana neuquina, que demuestra el alto grado de participación de capitales de compañías chilenas. Bandieri sostiene que “la organización social de las áreas fronterizas continuó actuando casi

⁹¹ *Memoria del Ministerio del Interior* (MMI), 1900, p. 21.

⁹² Tomo este concepto de los acuerdos alcanzados en el trabajo del Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación, Proyecto UBACYT FI035 (Programación académica 2001-2002, Secretaría de Ciencia y Técnica - FFYL, UBA): “Aboriginalidad, Provincias y Nación: Construcciones de alteridad en contextos provinciales”, dirigido por la doctora Claudia Briones.

inalterablemente, por encima de la imposición de tales límites [las fronteras nacionales]”, sobreviviendo viejas formas de organización social (1996: 182). La idea de la continuidad sin cambios sustanciales ha sido criticada por Gentile, Suárez y Quintar (1998), quienes afirman que se ha devaluado el rol jugado por el Estado argentino.

En el área de meseta, como señala Vapnarsky (1983), se impuso la monoproducción ganadera de baja rentabilidad, especialmente destinada a la producción lanar. En el caso de Río Negro, la presencia de extranjeros y chilenos compartían las preocupaciones del Ministerio. En Bariloche, se afirmaba: “son todos extranjeros europeos”, “los pocos indígenas que hay son agricultores de Chile”.⁹³ Las colonias agrícolas flaqueaban, sólo destacándose el caso de Choele Choel.

Con respecto a Chubut, se denunciaba una abismal diferencia entre los datos de propiedades y superficies destinadas a la agricultura y a la ganadería. Primaban los ocupantes de tierras fiscales por sobre los propietarios. Se destacaba el hecho de que los maestros de escuela eran galeses y enseñaban imperfectamente el español. También se acusaba a la falta de una legislación adecuada y de una buena administración de la tierra pública por los problemas que atravesaba la colonización pastoril. De las 10.000 leguas de territorio, sólo 250 tenían títulos legales; dos tercios de los pobladores no eran ni dueños ni arrendatarios; sólo un 7% de la tierra era de propiedad privada y el 93% de propiedad fiscal.⁹⁴

También para el caso del territorio de Chubut se ha sostenido que las campañas militares no produjeron la desaparición sino una modificación de la estructura económica de larga duración, regional y transnacional. Novella y Finkelstein (1998) sostienen que, en una extensa área cordillerana –desde Junín de los Andes hasta Esquel– esta estructura se mantuvo, involucrando ambas vertientes andinas. En la misma participaban tanto pueblos originarios, como inmigrantes y criollos. En efecto, grandes explotaciones como la Compañía de Tierras del Sud Argentino, de capitales ingleses, operaron durante las últimas dos décadas del siglo XIX, básicamente orientando su producción hacia la demanda trasandina.

Por otro lado, el temor al conflicto social también existía en dicho territorio. Tan temprano como en 1896, Eugenio Tello, gobernador de Chubut, en su memoria de gobierno le expresaba al ministro del Interior que: “nuestra sociedad principia a notar los primeros síntomas del socialismo que pretende nivelar las clases por la imposición; y del anarquismo que quisiera destruir las clases superiores”.⁹⁵ Para que esto no sucediera, proponía fomentar las escuelas de oficios de los salesianos.

⁹³ MMI, 1900, p. 61.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 469.

⁹⁵ *Memoria de la Gobernación del Chubut*, 1896, p. 11, en Paesa (1967: 321).

Los casos de Santa Cruz y de Tierra del Fuego eran considerados básicamente como “tierra desierta” que era necesario poblar para hacer acto de soberanía. Junto a esto, operaba en el discurso la idea de una rápida extinción de los pueblos originarios, lo que por otra parte facilitó verdaderas campañas de genocidio llevadas a cabo por las empresas colonizadoras.⁹⁶ En estos territorios, la explotación de la ganadería ovina constituyó una región económica con centro en Punta Arenas (Chile). Las casas comerciales y las empresas de navegación de esta ciudad establecieron sucursales en el nuevo territorio de Santa Cruz. Los “pocos indígenas” que allí subsistiesen deberían ser reunidos en misiones. Sólo en pocos casos en Santa Cruz se destinarían algunas reservas de tierra para localización de indígenas.⁹⁷ Como señala Elsa Barbería (1995), éstos fueron circunscriptos en áreas bien delimitadas y alejadas de las pobladas por los nuevos colonos; con posterioridad, también las reservas indígenas fueron asediadas, consumándose el desalojo de gran parte de estas concesiones.

En resumen, los territorios nacionales creados en la Patagonia representaban para las autoridades nacionales distintos tipos de cuestiones a resolver en la consolidación de la matriz estado-nación-territorio. Este proyecto a menudo entró en conflicto con los intereses de la élite local y sus circuitos económicos. En este marco, frente a la ausencia de una ley general sobre la población indígena, la legislación sobre la tierra pública y los modos políticos de mediar el acceso al recurso resultan fundamentales para abordar el proceso de incorporación de dicha población al Estado nacional.

El marco jurídico-político de la enajenación de tierras

Como ha sido dicho, en la Argentina no se produjo una ley integral para encauzar la llamada “cuestión indígena”. La Ley 215 de 1867 es la única que, como excepción a esta norma, estableció pautas globales. En ella se destacaba que el sometimiento del indígena implicaría su ubicación y radicación en un punto determinado, sólo en el caso de los indios pacíficamente sometidos. Esta cuestión de la reubicación física del “indio” ha sido el elemento común que ha tenido el conjunto de medidas, leyes y decretos que pretendieron orientar la incorporación de los pueblos originarios al Estado nacional. Este tipo de ubicación –con fines de control de la población nativa y para disponer en el mercado la tierra aborígen– generó debates entre distintas posturas sobre el tipo de relación que debía producirse entre la población originaria y el recurso

⁹⁶ Véase J. M. Borrero [1928], 1999.

⁹⁷ En el territorio de Santa Cruz fueron sólo 6 casos, el primero de ellos en 1898, Camusu-Aike, 4 fueron asignadas a tehuelches y 2 a tehuelches y mapuches. En total fueron 140.000 ha, de las que actualmente se mantienen unas 38.700 ha. A modo comparativo, sólo la Colonia Cushamen involucró 125.000 ha en el decreto de su creación hacia 1899.

tierra. Es en este punto en el cual se abrió el abanico de una legislación que aparece como espasmódica. No sólo entraron en juego distintos criterios globales y genéricos sobre cuál debía ser el estatus jurídico-político de los indígenas dentro del estado-nación-territorio; la cuestión de su radicación también implicó un debate sobre los criterios de “supervivencia del indígena”. En otras palabras, entraron en conflicto definiciones sobre lo que se entendía por “tribu”, “cacique”, “familia indígena” o “indígena argentino”.

En consecuencia, mientras que la discusión en torno a la ciudadanía de los indígenas proponía –de acuerdo con criterios universalizantes– la homogeneización de los pueblos originarios bajo la categoría de “ciudadanos indígenas” o “indígenas argentinos”, la cuestión de su radicación operó hacia una particularización de las miradas y las medidas que desde el poder se dirigieron hacia dicha población. Se particularizaron los casos de acuerdo con intereses locales y nacionales, generando un conjunto de prejuicios que definieron una visión diferenciadora de los distintos pueblos originarios sobre la base de argumentos étnicos, raciales, culturales o climáticos. Esta mirada diferenciadora –operativa a la disputa por los recursos– ha sido la que condicionó el aparato jurídico y las políticas de Estado hacia dicha población.

En este conjunto de leyes y decretos nos encontramos o bien con normativas cuyo objeto es algún grupo aborígen en particular –dirigidas a resolver su situación puntual–, o bien con producciones legislativas que, legislando sobre temáticas generales y para sectores más vastos, incluyen algún artículo que incorpora la variable indígena. Por consiguiente, la reconstrucción del marco jurídico dentro del cual se concretó la radicación de tribus indígenas en las décadas inmediatamente posteriores a las campañas militares requiere que tomemos en cuenta no sólo las leyes y los decretos destinados a determinados grupos originarios, sino también las sucesivas normas que regularon la colonización y la enajenación de tierras fiscales.

En este sentido, las tres primeras normativas con espíritu integral estuvieron dirigidas fundamentalmente a tres tipos de interlocutores bien diferentes: inmigrantes, compradores potenciales de grandes extensiones interesados en la producción extensiva y argentinos de bajos recursos que eventualmente podrían convertirse en pequeños propietarios.

La Ley 817 de “inmigración y colonización” es un antecedente fundamental, pues propuso en 1876 una estrategia de avance militar sobre la “tierra de indios”, que procuraba organizar la política migratoria hacia una colonización programada más que espontánea. El proyecto de desarrollo sobre la base de pequeños propietarios concebía en primer lugar una estrategia para regular el flujo de inmigrantes y su acceso a la tierra, quedando el indígena en medio de este plan colonizador.⁹⁸

⁹⁸ Esta ley crea el Departamento General de Inmigración (Art. 1) y la Oficina de Tierras y Colonias (Art. 61) bajo la dependencia inmediata del Ministerio del Interior. El Departamento

Así, la Ley 817, también conocida como “Ley Avellaneda”, estableció que el Poder Ejecutivo (PE) “dispondrá la exploración de los territorios nacionales y hará practicar la mensura y subdivisión de los que resultaren más adecuados para la colonización”.⁹⁹ Una vez que el PE determinase los territorios destinados a la colonización¹⁰⁰ y se distribuyesen los lotes rurales entre los colonos,¹⁰¹ se estipulaba que “entre sección y sección subdividida y entregada a la población, se dejará una sección sin subdividirse, pero amojonada en las esquinas y costados, las cuales serán destinadas a la colonización por empresas particulares; a la *reducción de los indios*, y al pastoreo”.¹⁰² Se estipulaba explícitamente que: “El Poder Ejecutivo procurará por todos los medios posibles el establecimiento en las secciones, de *las tribus indígenas*, creando *misiones* para traerlas gradualmente a la vida civilizada, auxiliándolas en la forma que crea más conveniente, y estableciéndolas por familia en lotes de cien hectáreas”.¹⁰³

Las “tribus indígenas” aparecen como un todo indiferenciado que debería amoldarse –incluso geográficamente– al modelo de colonización propuesto. De acuerdo con el espíritu de la ley, éstas irían desapareciendo por la influencia de quienes rodearían las “misiones”.

En 1882, cuando aún no había terminado el avance militar sobre la Patagonia, se dictó la Ley 1265 de “venta de tierras fiscales”, destinada no ya a los inmigrantes sino a los compradores potenciales de grandes extensiones para pastoreo o agricultura, en un marco de interés gubernativo en incrementar la recaudación fiscal. Esta ley dividía las tierras fiscales en tres secciones –territorios de la Pampa y la Patagonia, Chaco, y Misiones–¹⁰⁴ y establecía que todas las tierras a enajenar debían estar previamente mensuradas.¹⁰⁵ La venta destinada al pastoreo no debía exceder las 250 mil ha por vez, al precio de 20

mento de Inmigración debe, por ejemplo, “proteger la inmigración que fuese honorable y laboriosa” y “contener la corriente de la que fuese viciosa o inútil” (Art. 2); “fomentar y facilitar la internación de los inmigrantes en el interior del país” (Art. 8); y “dirigir la inmigración a los puntos que el Poder Ejecutivo, de acuerdo con la oficina de tierras y colonias, designe para colonizar” (Art. 15).

⁹⁹ Ley 817, Art. 64.

¹⁰⁰ Ley 817, Art. 82.

¹⁰¹ Ley 817, artículos 85 y 86.

¹⁰² Ley 817, Art. 97; las cursivas me pertenecen.

¹⁰³ Ley 817, Art. 100; las cursivas me pertenecen. Dumrauf (1992: 392), por ejemplo, señala que, siendo comisario de la colonia de Chubut, Oneto llamó la atención a monseñor Cagliari sobre la Ley Avellaneda, agregando que sería bueno para la orden emprender semejante tarea evangelizadora en Chubut, porque Foyel y Chiquichano eran gente muy dócil. Así, cuando en 1880 llegaron los primeros salesianos a Carmen de Patagones, monseñor Fagnano y Oneto acordaron un plan de formación de reducciones indígenas y una colonia agrícola pastoril, proyectos que no habrían sido aprobados por la influencia de la “prensa masona”.

¹⁰⁴ Ley 1265, Art. 2.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Art. 3.

centavos por ha (500 por legua) en la Pampa y la Patagonia, y 30 centavos por ha (750 por legua) en Chaco. Cada comprador podía adquirir en subasta pública hasta 40 mil ha en 4 lotes contiguos.¹⁰⁶ En otras palabras, si bien se establecía una superficie máxima para la producción ganadera, el tamaño no desalentaba en absoluto el latifundio.

En el caso de enajenación de tierras para la agricultura no había remate público, los candidatos debían proceder por petición escrita ante el jefe de la Oficina de Tierras.¹⁰⁷ Cada comprador no podía adquirir menos de 25 ha ni más de 4 lotes por un total de 400 ha.¹⁰⁸ Se establecieron ciertas restricciones. Por ejemplo, el Poder Ejecutivo no podía enajenar tierras que contuviesen depósitos de sal.¹⁰⁹ A su vez, debía reservar tierras para la fundación de colonias y pueblos, de acuerdo con el artículo 19 de la Ley del 19 de octubre de 1876.

En 1884, se dictó la Ley 1501 de “concesión de tierras públicas para ganadería”, vulgarmente conocida como “Ley Argentina del Hogar”, en tanto norma dirigida a ubicar a los “argentinos sin tierra” y a los extranjeros dispuestos a la pronta ciudadanía. Esta ley estipulaba que en parte de las tierras circunscriptas por la Ley 1265 de venta de tierras fiscales, en tierras aptas para el pastoreo y provistas de aguadas permanentes se subdividirán lotes de 625 ha.¹¹⁰ En cada sección de 200 lotes, se debían reservar ocho “para las necesidades futuras de la colonización agrícola y para pueblos”.¹¹¹

Esta ley disponía también que podía ser adjudicatario de un lote “todo ciudadano o extranjero que tenga carta de ciudadanía y lo solicite”, comprometiéndose a ocuparlo por 5 años continuos, a residir en él, a levantar una habitación e introducir hacienda que represente por lo menos un capital de \$250. También debería labrar al menos 10 ha y plantar doscientos árboles en el lugar más conveniente.¹¹² Las tierras no eran embargables ni ejecutables por un plazo de 5 años. Vencido el plazo correspondiente, se extendería el título definitivo de propiedad.¹¹³

La Ley del Hogar no contemplaba a los indígenas como sujeto de su normativa. No obstante, ésta fue aplicada en muchos casos de entrega de tierras a la población originaria en los que privó la visualización de la condición “argentina” de los grupos involucrados.

En el mismo año en que se dictó la Ley del Hogar se sancionó la Ley 1532 de “organización de los Territorios Nacionales”, que dividió la antigua Gobernación de Patagonia en varios territorios (La Pampa, Neuquén, Río Negro, Chubut,

¹⁰⁶ Ley 1265, Art. 12.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Art. 13.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, Art. 18.

¹¹⁰ Ley 1501, Art. 3.

¹¹¹ *Ibid.*, Art. 4.

¹¹² *Ibid.*, Art. 7.

¹¹³ *Ibid.*, artículos 9 y 12.

Santa Cruz y Tierra del Fuego) y estableció los límites de los de Misiones, Formosa y Chaco. En lo que respecta a la población indígena, esta ley establecía que debía ser el gobernador quien procurase “el establecimiento en las secciones de su dependencia, de *las tribus indígenas* que morasen en el territorio de la gobernación, creando con autorización del Poder Ejecutivo, las *misiones* que sean necesarias para traerlos gradualmente a la vida civilizada”.¹¹⁴

En otras palabras, esta ley concebía a los pueblos originarios como “elementos remanentes” que moraban aún en los territorios. La solución planteada era nuevamente la creación de “misiones” para producir la desaparición de esas tribus indígenas bajo el signo de la “civilización”. De esta forma, la organización de los territorios nacionales excluía al indígena en tanto tal y sólo disponía la espera de su extinción.

Tomada en conjunto con la Ley del Hogar, ambas legislaciones fueron –como luego veremos– selectivamente invocadas para ensayar soluciones diferenciales de acuerdo a cuáles fuesen los grupos indígenas involucrados. No en todos los territorios se crearon las misiones de indígenas –lo que predominó por ejemplo en el Chaco y en Formosa– y sólo en algunos casos los indígenas –considerados como “argentinos”– fueron amparados por la Ley del Hogar.

En este marco, los puntos a destacar son dos. Primero, la puesta en práctica de la Ley del Hogar de 1884 contradujo abiertamente sus propósitos. Como tempranamente analizara Cárcano, la tierra no fue entregada a los pobladores locales. Éstos fueron víctimas de negociantes “que alquilaban rodeos tras-humantes para mostrar como propio el capital exigido por la ley y obtener más tarde la propiedad. Así pasaron al dominio privado cerca de 3.300.000 hectáreas” (Cárcano, 1917: 238).

Segundo, la Ley 1532, como ha sido señalado, operó globalmente una subordinación política e ideológica de todos los habitantes de los territorios nacionales. Éstos fueron ubicados en una coordenada espacial de ciudadanía que restringía el acceso a los derechos políticos; quedaban privados del derecho político de elegir autoridades nacionales y hasta su propio gobernador, quien era nombrado por el Poder Ejecutivo central con acuerdo del Senado (Favaro y Morinelli, 1993: 292).¹¹⁵ En este contexto, la frecuente asociación del indio con la imagen de “creación de misiones” muestra la sobredeterminación aun mayor de esta forma de alteridad, ya que se trataba de sujetos que deben ser “civilizados” antes que “argentinizados”.¹¹⁶

¹¹⁴ Ley 1532, Artículo 11; las cursivas me pertenecen.

¹¹⁵ Aunque esta ley establecía que los territorios pasarían a ser provincias cuando alcanzaran una población de 60 mil habitantes (Art. 4), los territorios patagónicos, salvo el caso de Tierra del Fuego, acabarán provincializándose recién hacia la década de 1950, cuando la mayor parte de los mismos hacía rato que superaban el tope de población requerido.

¹¹⁶ Como hemos señalado, es también sugestivo el hecho de que no se “contase” a la población indígena en el momento de definir si los asentamientos de los territorios nacionales pertenecían a la categoría de “pueblo” o de “ciudad” (MMI, 1900, p. 21).

En forma paralela a esta reglamentación de la enajenación de tierras de acuerdo con el supuesto perfil productivo de los potenciales adquirientes, se fueron dando otro tipo de normativas. Éstas o bien apuntaban a reunir dinero para subvencionar de manera directa proyectos estatales, o bien procuraban atender intereses corporativos. Ambas motivaciones generaron contradicciones con el proyecto Avellaneda de fomentar el desarrollo del país sobre la base de la figura de pequeños productores y afectaron de manera dispar a los distintos territorios nacionales.¹¹⁷

Como ejemplo del primer tipo, podemos mencionar a la Ley 947 (“de empréstito”) de 1878, que buscaba pagar con tierras a quienes financiaran la Campaña del Desierto. Esta ley impactó de manera dispar en las distintas regiones del país. Hasta 1898, a través de la Ley de Empréstito, habían pasado al dominio privado un total de 5.498 leguas.¹¹⁸

En cuanto a la satisfacción explícita de intereses corporativos, se promulgó en 1885 la Ley 1.628 de “premios militares”, que establecía una asignación de variadas extensiones de tierra a los rangos de jefes y oficiales del Ejército expedicionario al Desierto. A la tropa, por ejemplo, se le asignaban lotes de 100 ha en áreas rurales y un cuarto de manzana en los pueblos, siguiendo las estipulaciones de la ley de inmigración.¹¹⁹ Paralelamente, se entregarían los víveres e instrumentos necesarios para sobrevivir durante los primeros momentos de la radicación.¹²⁰ No bien se terminase la mensura, se preveía extender el título de propiedad en carácter de premio por los servicios prestados.¹²¹

Según Cárcano (1917: 347 y ss.), la Ley 1.628 introdujo una seria interferencia en la política de tierras del país. No sólo consideraba este autor que dicha norma atentaba contra el proyecto de incentivar la colonización –dado que resultaba improbable que los militares se convirtiesen en colonos–, sino que llevó a que, en términos de recompensa, se instalasen infinidad de reclamos en los siguientes años, incluso por parte de quienes habían prestado “dudosos servicios militares”. En otras palabras, se creaba en la práctica una vía de extensión de títulos que fomentaba la intervención de especuladores.

Cabe entonces resaltar dos cuestiones respecto de esta norma. Primero, los trámites de titulación fueron muy dificultosos, por lo cual se fueron dando distintos decretos que buscaron apresurar y restringir la aplicabilidad de la

¹¹⁷ A este respecto, véase por ejemplo el seguimiento que hace Bandieri (Bandieri 1993a y Bandieri *et al.*, 1995) de cómo la apropiación de tierras en diferentes subregiones del territorio neuquino se basó en la puesta en práctica de distintas legislaciones, y cómo esta aplicación selectiva del marco jurídico redundó en una clara individuación de perfiles y de actores en el nivel subregional.

¹¹⁸ De este total, 3.159 estaban ubicadas en el territorio de La Pampa y 1.399 en la provincia de Buenos Aires.

¹¹⁹ Ley 1628, Artículo 3.

¹²⁰ *Ibid.*, Art. 5.

¹²¹ *Ibid.*, Art. 4.

norma. Decretos que también tuvieron que ser modificados ante la continua recepción de reclamos en los términos que fijaba la ley original. En todo caso, durante el lapso transcurrido para la ubicación de los certificados, las tierras así comprometidas quedaron mayormente improductivas y abandonadas.

Segundo, incluso mucho después de derogada esta Ley por la 3.918 del 15 de mayo de 1900, la idea de “premio” continuó utilizándose como razón para obtener reconocimiento de propiedad y/o radicación. Como veremos, algunos representantes indígenas también esgrimieron el argumento de haber prestado servicios militares al Ejército, al solicitar tierras para radicarse con su gente.

En todo caso, la coexistencia de leyes que no siempre apuntaban a un mismo propósito fue favoreciendo que el proceso de distribución de tierra pública se viese interferido y complicado por una serie de razones. En primer lugar, la organización burocrática del Estado distaba de estar lo suficientemente aceitada como para cumplir con los plazos y las supervisiones estipuladas. En algunos casos, fue la aplicación deficiente de los controles la que traicionó el espíritu de las leyes, especialmente en lo que respecta a evitar la especulación y la consiguiente concentración de tierras en pocas manos. No menos importante, las presiones del capital privado y la necesidad de cubrir los crecientes gastos del presupuesto estatal llevaron a sobredimensionar los alcances de ciertas leyes –concretamente la Ley 1265 de 1882– sobre otras.

A su vez, en la medida en que se repartía lo que no se conocía, muchos adquirentes fueron emplazados en lugares que no reunían las condiciones prometidas y solicitaron su reubicación.¹²² Otros, en cambio, utilizaron esto como excusa para escapar a las sanciones previstas por el incumplimiento de las condiciones de colonización e inversión estipuladas. Ambas situaciones devinieron en la lentitud del proceso de titularización, lo que motivó el dictado de distintos decretos especiales y la planificación de distintas reorganizaciones ministeriales.¹²³

Al comenzar el nuevo siglo, el acuerdo de límites con Chile, el incremento en la afluencia de inmigrantes y el impulso racionalizador que llevó a la creación del Ministerio de Agricultura deben verse todos como factores concurrentes que condujeron a dictar una nueva normativa integral que intentaba “corregir” en forma global muchas de las dificultades producidas por leyes anteriores. En 1903 se dicta la Ley 4167 de “régimen de tierras fiscales”, la cual buscaba identificar con mayor detalle el perfil productivo potencial de las tierras fiscales a enajenar. Esta norma estaba destinada a regular el ac-

¹²² Todavía en 1902 se hablaba de tierras “aún no conocidas”, disponiéndose explorar los territorios de Río Negro, Chubut y Santa Cruz para resolver mejor la colonización.

¹²³ Por ejemplo, en 1892 Carlos Pellegrini dividió la Dirección de Tierras, Inmigración y Agricultura en tres secciones (Tierras y Colonias, Inmigración y Agricultura y Museo). En 1894 el Departamento de Tierras y Colonias, que hasta el momento dependía del Ministerio del Interior, pasó al de Justicia. Finalmente, en 1899 se creó el Ministerio de Agricultura de acuerdo con la Ley Orgánica de Ministerios.

ceso a la tierra tanto de pequeños y medianos productores como de grandes propietarios, para evitar, en una primera etapa al menos, la concentración latifundista.¹²⁴ Esta ley, más comprehensiva que las anteriores –que tendieron a dirigirse a distintos tipos de propietarios u ocupantes– presentaba tres observaciones interesantes: según el artículo 15, no sería posible enajenar las tierras que contuviesen depósitos conocidos de sal, minerales, hulla, petróleo o fuentes de aguas medicinales. Se perfilaba, de este modo, la idea de la propiedad estatal del suelo, subsuelo y recursos naturales renovables y no renovables. El artículo 16 establecía que: “en lo sucesivo, la ocupación de tierra fiscal no servirá de título de preferencia para su adquisición”, cláusula que perjudicaba a la gran cantidad de fiscaleros que podrían demostrar ocupación prolongada de ciertos lugares. Finalmente, en continuidad con perspectivas de normas anteriores, el artículo 17 estipula que: “El Poder Ejecutivo fomentará la *reducción de las tribus indígenas*, procurando su establecimiento por medio de *misiones* y suministrándoles tierras y elementos de trabajo”.¹²⁵ Es interesante observar que, a pesar de los años transcurridos y los diversos proyectos debatidos en ambas cámaras legislativas,¹²⁶ la idea de “misión” aparece como solución cada vez que se habla de indígenas en abstracto, asociados en el imaginario social con distancias de máxima alteridad.

Con posterioridad, distintos decretos reglamentarios y modificatorios trataron de encauzar la aplicación de esta ley hacia la explotación agrícola por pequeños y medianos productores. Sin embargo, la especulación y el acaparamiento improductivo de tierras siguieron primando en la práctica. La demanda sostenida de mano de obra rural en ciertas provincias del país y la falta de capital en sectores urbanos populares redundaron en que, nuevamente, las grandes extensiones de tierra ofrecidas en venta y arrendamiento en Chubut, Santa Cruz y Neuquén quedarán “a merced del elemento pudiente, del especulador y de los pocos inmigrantes que arribaban al país en condiciones especiales”.¹²⁷

Resumiendo, en los momentos previos a las campañas militares, la política a seguir con los pueblos originarios por someter se empezaba a definir en el contexto de una legislación que regulaba la afluencia y el destino de inmigrantes extranjeros. En 1876, entonces, se hablaba inicialmente de reservar

¹²⁴ Esta ley establecía la exploración y mensura de las tierras fiscales, para determinar sus condiciones para la explotación (Art. 1). Luego, debían ser reservadas “las regiones que resulten apropiadas para la fundación de pueblos y el establecimiento de colonias agrícolas y pastoriles”. Los lotes agrícolas no podrían exceder las 100 ha y los pastoriles las 2500, “no pudiéndose conceder a una sola persona o sociedad, más de dos de los primeros y uno de los segundos. Las demás tierras serán destinadas al arrendamiento o a la venta en remate público” (Art. 3).

¹²⁵ Las cursivas me pertenecen.

¹²⁶ Véase Lenton (1994).

¹²⁷ Cárcano (1917: 423).

espacios para fomentar la “reducción de indios” y de “crear misiones para atraerlos gradualmente a la vida civilizada”.

Esta idea de encerrar a los pueblos originarios en misiones se mantuvo, a punto tal que reapareció en la ley de 1903 casi en los mismos términos. Así, aunque la política de tierras se fue transformando para dar cabida y espacializar diferencialmente a inmigrantes, grandes propietarios y pequeños productores locales, la figura de “reducciones” o “misiones de indios” parece mantenerse en el nivel ideológico como solución de carácter global, cuando se hablaba de indígenas en abstracto.

Finalmente, de acuerdo con la legislación vigente la idea de “colonia” se aplicaba, en principio, sobre todo a los contingentes inmigrantes. Por el contrario, la Ley del Hogar de 1884 que se destinó a radicar a “ciudadanos legales y naturales” no instituía la figura de “colonia” como forma de organización de estos segmentos. Con el tiempo, sin embargo, se fue gestando la idea de que las “colonias pastoriles” resultarían una solución adecuada para ubicar elementos criollos.¹²⁸ Como veremos a continuación, fueron incluidos en esta norma algunos indígenas, al menos aquellos vistos como “bastante civilizados”, o como particularmente predispuestos y aptos para incorporarse a la economía nacional. Otros, en cambio, sólo fueron reconocidos como ocupantes de tierras fiscales con tenencia precaria. En la siguiente sección se analizan, entonces, los distintos recorridos y estrategias de la agencia de los pueblos originarios en el nuevo espacio del estado-nación-territorio.

4. ESTRATEGIAS ALTERNATIVAS PARA EL ACCESO A LA TIERRA

El nuevo espacio de relaciones sociales permitía reducidas posibilidades de negociación para la agencia de los pueblos originarios en cuanto al acceso a la tierra. Para maniobrar dentro de ese espacio, las estrategias indígenas debían colocar las demandas de tierra por fuera de la genérica disposición de creación de “misiones”, que estipulaban las únicas leyes con pretensión de generalidad. Así, los reclamos fueron destinados, en su mayoría, al Poder Ejecutivo. La entrega de tierras a indígenas se desarrolló, entonces, bajo la figura de premios militares (en pocos casos), leyes especiales del Congreso (en casos de figuras notorias como Sayhueque o Namuncura), o la entrega de tierras a personas que habían sido “desmarcadas” como indígenas. La Ley

¹²⁸ Por ejemplo, el gobernador del Chubut, E. Tello, sostenía en un informe al Ministerio del Interior en 1895 que debía evitarse que “los especuladores en certificados” acaparasen la buena tierra de la Cordillera. Para ello sugería que debía entregarse la tierra de acuerdo con la Ley del Hogar al poblador criollo. Solicitaba la creación de una colonia pastoril en la ante y precordillera, ya que “nuestros criollos son más ganaderos que agricultores”, y porque la ganadería tenía su salida hacia el mercado de Chile, no habiendo ninguna en cambio para la agricultura (MMI, 1895, vol. II, pp. 615-616).

1501 “del hogar” fue utilizada sólo hacia fines de la década de 1890 para resolver los reclamos de tierra por parte de grandes grupos indígenas que empezaban a ser desplazados y rodeados por la formación de la propiedad privada en la Pampa y Norpatagonia. Veamos, entonces, cuáles fueron las estrategias gubernamentales e indígenas en las negociaciones por la tierra. Especialmente, enfocaré en aquellas desarrolladas a partir de la intervención de caciques o representantes de comunidades, lo que generalmente es expresado en la documentación bajo la fórmula “el cacique (o ex cacique) y su gente (o familia, familias que lo acompañan, tribu, restos de su tribu o indios que se hayan dispersos)”.

Fragmentación del “otro” indígena

Desde las élites morales y políticas del país existía una mirada diferente con respecto a la población originaria. Aunque la legislación sólo reconocía un homogéneo “otro” indígena que debía ser argentinizado, evangelizado y civilizado a través de “misiones”, en la práctica se contemplaba a dicha población como dividida en distintos estadios –o posibilidades– de incorporación a la “civilización” y a la “comunidad nacional”. Estas distinciones eran operativas a los distintos frentes de avance del capital en los territorios incorporados y a la implementación de las políticas de Estado.

Así, sobre la base de supuestos “gradientes de barbarie”, se propuso que algunos grupos requerían una transformación completa antes de poder ser “asimilados”, mientras que otros dispondrían ya de un cierto capital cultural para incorporarse a la vida económica de la nación, sobre la base de formas de radicación no demasiado diferentes de las previstas para criollos sin tierra e inmigrantes (Briones y Delrio, 2002). Por ejemplo, las “misiones religiosas para indígenas” fueron levantadas en Chaco, Formosa y Tierra del Fuego. A partir del 1900 se sucedieron una serie de decretos que autorizaban a los misioneros franciscanos del Colegio de San Carlos de Formosa, a los del Colegio de San Diego de la provincia de Salta y a los del colegio de La Merced de Corrientes a fundar misiones de indios en Formosa. Estos decretos fueron casi coetáneos a los de creación de colonias pastoriles indígenas en diversos territorios del Sur (Carrasco y Briones, 1996).

Como ya en 1888 sostenía el diputado Carballido, frente a las supuestas diferencias existentes entre “las tribus” (unas “civilizables, otras no”), debían implementarse medios que “tendrían que ser distintos, precisamente fundándose en la tradición y en los antecedentes de esas tribus” (Lenton, 1992: 43). Así, la resolución de que cada caso puntual dependería de los modos en que cada grupo fuese calificado desde el poder; por ejemplo, de acuerdo a sus supuestas “posibilidades de redención” o debido a los servicios prestados a la patria. En un informe de la División de los Andes de 1898 se describía así la gente de Curruhuinca:

Estos indios, que viven de la agricultura y del comercio, son completamente civilizados, pues muchos de ellos saben leer y escribir, serían en caso de operaciones, auxiliares preciosos para el servicio de noticias y exploración.¹²⁹

Se fue perfilando, entonces, una política federal que, declamando valoraciones diferenciales, fue estableciendo distintos modos de encauzar la radicación de contingentes indígenas y las políticas de colonización. Modos que fueron operativos a las formas de avance del capital.

En contraposición, las grandes compañías recibieron un tratamiento diferente —por parte de los gobiernos— que solía imponerse por sobre las políticas generales de colonización. A modo de ejemplo, en los territorios de Río Negro y Chubut, la Compañía de Tierras del Sud Argentino se formó entre 1887-1889 con capitales ingleses.¹³⁰ Bancos y hacendados de Buenos Aires y accionistas del Ferrocarril del Chubut se aliaron con la idea de explorar, reclamar y obtener tierras en la cordillera y la precordillera rionegrina y chubutense, y de unir el Atlántico y el Pacífico con el tren. Como Chile reclamaba esas tierras, se firmó en 1889 la declaración Zeballos-Matta, que sostenía que si la tierra finalmente quedaba para el país vecino, el propietario se vería obligado a entregarla. De todas formas, estos inversionistas presionaron y lograron tierras burlando la Ley Avellaneda (Ley 817). Posteriormente, la Ley 2875 de 1891 anuló la obligación de dicha Compañía de colonizar las tierras, otorgándole la plena propiedad. Hacia 1892, la producción de la Compañía de Tierras, como también de la colonia galesa de Trevelín, se volcó plenamente a la ganadería para su exportación en pie a Chile. Estos dos tipos de explotación son importantes para nuestro caso, ya que el cacique Ñancuche Nahuelquir y las familias que lo acompañaban se encontraban ya asentados en lo que sería la Colonia Cushamen, contigua a dicha Compañía de Tierras y próxima también, sobre todo en el imaginario de sectores del gobierno, a la colonia galesa.¹³¹

Con respecto a las necesidades de colonización y radicación de indígenas, los gobernadores de cada territorio también elevaron distintas propuestas que, en muchos casos, entraban en tensión con las decisiones tomadas en Buenos Aires. Por ejemplo, el gobernador del Chubut, Alejandro Conesa, aconsejaba fundar una colonia pastoril, de acuerdo con la Ley del Hogar, con la población

¹²⁹ Memoria del Ministerio de Guerra, 1898-1899, pp. 157-158. En el caso de Curruhuinca, además, su preexistencia en la zona del lago Lácar bajo autorización del gobierno argentino hacia la década de 1880 fue utilizada como argumento a favor de la posición argentina en la disputa de fronteras con Chile. No obstante, la fundación de San Martín de los Andes generó un fuerte enfrentamiento con dicha comunidad.

¹³⁰ En el presente dicha compañía es propiedad de la firma Benetton, y cuenta, como entonces, con una superficie de más de 900.000 hectáreas.

¹³¹ Especialmente Clemente Onelli va a resaltar, en su libro *Trepando los Andes*, al grupo de Ñancuche en comparación con la compañía inglesa y los habitantes galeses de la Colonia 16 de Octubre.

indígena en el valle del Genoa. Sostenía que se debía proteger y radicar al poblador indígena: “que tanto derecho tiene a un pedazo de tierra que se le concede a cualquier extranjero que llega, mientras esos seres desgraciados viven hasta hoy errantes, convertidos en bohemios de la Patagonia”.¹³²

El gobernador Eugenio Tello también promovió ante el gobierno federal, en 1895, la radicación en Chubut de “ciudadanos legales o extranjeros ya naturalizados” bajo la forma de colonias pastoriles. Apelaba –en un sentido más general– a la idea de “reparación histórica” para quienes habían peleado y forjado la “argentinidad” y mostraban por entonces un sentimiento de nacionalidad que “no todos los inmigrantes mostraban”. La forma e insistencia con que hizo su reclamo sugieren que, al menos en este territorio, es la experiencia de las colonias de inmigrantes galeses lo que movió a los funcionarios locales a acabar favoreciendo, por ejemplo, radicaciones diferenciales de indígenas. Decía concretamente Tello en su informe al Ministerio: “Aun los naturales de este país, hijos de galenses, apenas si tienen el sentimiento de la nacionalidad argentina; son en el fondo súbditos ingleses y algunos ni saben hablar el idioma español”.¹³³

En el nivel nacional, hacia 1894, el presidente Luis Sáenz Peña reclamaba una ley general de tierras y colonias y destacaba la necesidad de uniformar criterios para otorgar tierras públicas; no obstante, el dictado de dicha legislación se demoró. Fue su sucesor, José Uriburu, quien firmó en 1895 una serie de decretos de creación de varias Colonias Pastoriles en la Patagonia de acuerdo con la Ley del Hogar,¹³⁴ creando también misiones en el Chaco¹³⁵ y disponiendo “permiso de asentamiento” a los “tehuelches” (así llamados genéricamente) de Santa Cruz.¹³⁶ Durante la segunda presidencia de Roca (1898-1904) se produjo la

¹³² Véase Dumrauf (1992: 337).

¹³³ MMI, 1895, vol. II, p. 661.

¹³⁴ Estos decretos, aunque no mencionaban a los “aborígenes” y sólo hablaban de “ciudadanos argentinos naturales o legales” (lo que implica poseer fe de bautismo o declaración judicial), acabaron sirviendo para radicar familias indígenas. Por ejemplo el decreto del 4/11/1895, que crea la Colonia Pastoral “Gral. San Martín” en Chubut, de acuerdo con lo que había propuesto el gobernador Conesa. Aquí la mensura se hace recién en 1900, resultando en una muy lenta adjudicación de lotes que acabará favoreciendo a la gente del cacique Sayhueque. Otros son los decretos del 7/6/1895 (Colonia Pastoral Cabral en Neuquén), del 6/3/1896 (Colonia Pastoral Barcalá en Neuquén), del 17/7/1896 (Colonia Pastoral Nahuel Huapi en Neuquén) y del 21/7/1897 (Colonia Pastoral Maipú en Neuquén y la Colonia Pastoral Sarmiento en Chubut). AGN, Archivo Intermedio, Tierras, Colonias e Inmigración, Caja 1, Expte. 717.

¹³⁵ El 23 de junio de 1896, Uriburu decreta la creación de misiones en Chaco, para el cacique Valdivieso y la orden Franciscana; AGN, Archivo Intermedio, Tierras, Colonias e Inmigración, Caja 1, Expte. 717.

¹³⁶ Nótese que los indígenas chaqueños y los tehuelches de Santa Cruz parecen encuadrar en distintas construcciones de aboriginalidad, ya que deben ser misionados los primeros, y “vigilados por el gobernador” los segundos.

reforma del Poder Ejecutivo, a partir de la Ley Orgánica de Ministerios, creándose el Ministerio de Agricultura. Este organismo se ocupaba entonces del Departamento de Tierras, Colonias e Inmigración, bajo cuya órbita quedaba la “cuestión indígena”. Empezaban así a ser canalizados por este Ministerio las solicitudes indígenas, que se multiplicaron hacia fines de la década de 1890.

Esto, a su vez, aconteció en un contexto de gran fricción con Chile. Mientras que, en Londres, se presentaban las posiciones de los peritos en límites, el gobierno chileno ponía barreras aduaneras al ganado ingresado en pie desde la Argentina, lo que trajo conflictos, entre otras, con la Compañía de Tierras del Sud. Simultáneamente, mientras el gobernador del Chubut averiguaba sobre la construcción de caminos por parte de los chilenos hacia la Argentina –bajo la sospecha de que los mismos se vincularían con “posibles acciones bélicas”– parecía tomar cuerpo el intento de convertir la colonia galesa en un protectorado británico, lo que contó con el apoyo de parte de la comunidad galesa. Roca visitó entonces al territorio de Chubut y cambió al gobernador (reemplazó a O’Donnell por Alejandro Conesa quien, recordemos, ya había propuesto la fundación de colonias pastoriles para los indígenas) para evitar roces con los galeses. Ese mismo año, el presidente decretó la creación de las colonias pastoriles expresamente destinadas a la población indígena, y mandó reservar una enorme superficie de tierra fiscal para próximas radicaciones de indígenas en un área que abarcaba tanto parte de Río Negro como de Chubut, la cual se extendía paralela a la cordillera y lindante con la Compañía de Tierras del Sud Argentino (véase Mapa N° 4, en p. 65). La primera concesión otorgada en esta “gran reserva” de tierra fiscal fue precisamente la creación de la Colonia Cushamen, con el objeto de radicar a las familias representadas por Miguel Ñancuche Nahuelquir, hacia 1899.

En resumen, la homogénea condición del “otro” indígena que se desprende de la legislación encubre una fragmentación que se visualiza en el análisis de los casos específicos, en el tratamiento dado a la cuestión indígena en las distintas regiones y en los distintos contextos históricos. Veamos, entonces, cómo fue operando en esta coyuntura la agencia de los pueblos originarios a través del reclamo por la tierra.

El reclamo indígena hacia el fin del siglo XIX

En la segunda mitad de la década de 1890 y primeras décadas del siglo XX, la continua extensión de las mensuras y la puesta en el mercado de las tierras fiscales fueron imponiendo la necesidad por parte de las comunidades indígenas de obtener un reconocimiento oficial con un estatus jurídico que las protegiese. Se multiplicaron, entonces, los reclamos de tierras ante el Poder Ejecutivo Nacional, para el establecimiento de familias y grupos de familias indígenas.

En todos los casos, resulta imposible trazar líneas de continuidad socio-lógica (pre y posconquista) de los grupos que fueron representados por los

“caciques”, quienes continuaron siendo los interlocutores entre los grupos originarios y el Estado nacional. Como hemos señalado, en muchos casos las deportaciones y los desmembramientos del período posconquista operaron de forma drástica produciendo incluso la separación de las mismas familias nucleares. Los reagrupamientos en los campos de concentración generaron nuevos vínculos que pudieron continuarse o no luego de ser levantados estos centros. Se trata, entonces, de complejos procesos de desmembramiento y rearticulación de grupos y dirigencias aborígenes. Así, en la memoria oral de las actuales comunidades, es frecuente no sólo la referencia al período del largo peregrinaje, sino también a la recepción de nuevos grupos o reagrupamientos en el momento del reclamo y el reconocimiento de tierras.

En cuanto a las estrategias llevadas a cabo por los pueblos originarios una vez sometidos, podemos diferenciar entre estrategias en el nivel individual o en el de la familia nuclear (o de grupos pequeños), y las acciones colectivas que involucraron a grandes grupos. Con respecto a las del primer tipo, en gran parte muchos indígenas, apostando a la invisibilización, buscaron la incorporación al mercado de trabajo en las nuevas estancias o en los centros urbanos. En el relato de Pascual Coña (1984, cap. xvi), aparecen algunos ejemplos de cómo un grupo que viaja en la década de 1880 desde el Budi (Chile) hasta Buenos Aires sufre la sangría de sus integrantes, quienes intentan probar suerte en distintos trabajos asalariados. Incluso el mismo Coña manifestaba haber intentado conseguir trabajo en una parroquia de Bahía Blanca.

En cuanto al segundo tipo de estrategias, que involucraron el accionar de colectivos más vastos, resultó importante el agrupamiento o reagrupamiento en torno de “caciques” de renombre por parte de familias de diversa procedencia. Así, la magnitud del grupo o el prestigio y el reconocimiento del cacique por parte del Estado, permitirían encuadrar los reclamos de tierras en tanto colectivo indígena. En el marco de este proyecto se redefinieron los criterios para la elección de dichos “representantes”. La fama de ciertos caciques como emblemas de la resistencia, como Sayhueque, entró en disputa –como hemos visto en las secciones previas– con la figura de nuevos protagonistas en la escena de la negociación con el Estado nacional. De este modo, cobraron más peso figuras como la de Miguel Ñancuche o Bibiana García, del linaje de los Catriel.

Para las posibilidades de negociación de estos caciques o representantes fue también significativa la participación de algunos “gestores”, generalmente funcionarios del Estado, como los agentes de las exploraciones del gobierno (científicas o de las comisiones de límites fronterizos), o misioneros salesianos. Estos fueron utilizados para ampliar los caminos de negociación por parte de las comunidades originarias.¹³⁷

¹³⁷ La vieja relación de Sayhueque con Moreno, pero sobre todo el vínculo que se establece entre Ñancuche y Onelli, ilustran claramente el punto.

Como ha sido señalado en el acápite anterior, en la segunda mitad de la década de 1890 se produjeron cambios en el marco político para la negociación con las autoridades gubernamentales. Estos cambios también fueron el resultado de la agencia de los pueblos originarios. Para el caso de Chubut, especialmente, conmovió a la gobernación del territorio la denominada rebelión de Cayupul, con la cual estaban vinculados los caciques Sacamata y Salpú. Ésta se relacionó con la demanda indígena de tierras, la preocupación gubernamental por la soberanía territorial y la extranjerización de la Patagonia, y con el ejercicio de la autoridad en el nuevo ámbito del Territorio Nacional. Veamos entonces este ejemplo.

El gobernador Tello le escribía al ministro del Interior el 3 de junio de 1896 sobre este caso. Expresaba que, apenas había llegado a Chubut, supo que “había esparcidos en el interior y contiguo a la cordillera de Los Andes, varios chilenos que ocupaban de hecho varios campos fiscales, sin el permiso de nuestra autoridad”.¹³⁸ Suponía Tello que estos intrusos, 103 según los datos del censo de 1895, generaban una ocupación que podría ser explotada desfavorablemente para el país en la cuestión de límites con Chile. Tello se dirige hacia la zona en cuestión, dejando a Alejandro Conesa como gobernador delegado.

Éste no era el único conflicto. En efecto, existía una disputa de tierras entre los grupos indígenas y los nuevos estancieros de la zona. En este contexto, Conesa acusaba al “agorero” Juan Cayupul de hacer propaganda entre las tribus de Sacamata, Foyel y Salpú, estando “estos indios en vísperas de sublevarse, habiendo ya cometido atentados contra la propiedad de los señores Mulhall hnos”. También se temía por la llegada del “cacique Zapo, comisionado, según se dice, por un antiguo y poderoso cacique residente en Punta Arenas”.¹³⁹

El problema era presentado por la gobernación como una peligrosa presencia de “elementos chilenos” en el área próxima a la cordillera. No obstante, en el desarrollo de las acciones se aclara que el principal conflicto radicaba en el descontento manifiesto de la población indígena con respecto a su ignorada solicitud de un estatus de “colonia” – regida por la Ley del Hogar– para las tierras que ocupaban. Esto, según Conesa, había sido prometido desde 1891 por parte de la gobernación.¹⁴⁰

El conflicto había estallado, entonces, con la apropiación por parte de los hermanos Mulhall del campo conocido como Quinchare, donde les fuera prohibido a los indígenas realizar boleadas. Conesa pedía, por lo tanto, refuerzos al Ejército asentado en el Nahuel Huapi, ya que el personal de policía era considerado insuficiente “para contener una horda salvaje de tales proporciones, en caso de que los indios realicen sus repetidas amenazas”.¹⁴¹ Los líderes

¹³⁸ Véase Paesa (1967: 288).

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 288-289.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 288-290.

¹⁴¹ Se calculaba unas 735 personas; *ibid.*

fueron identificados por el salesiano Vacchina, que acompañó la expedición de Tello, como “los caudillos” Cayupil, quien “fanatizaba” a los indígenas “con cultos idólatras”, y Salpú, quien “los tenía disciplinados para las boleadas o mejor para el próximo malón”.¹⁴² En el *Boletín Salesiano* de septiembre de 1896, se reprodujo un diálogo entre Vacchina y el cacique Sacamata, en el cual éste manifestaba que no debían creerse todas las habladurías sobre Cayupil, ya que habían sido difundidas por “algunos araucanos” que al pasar por su tribu habían despreciado su autoridad y habiéndoseles “exigido lo que era justo” se vengaron “desacreditando y exagerando las extrañezas del adivino”. Vacchina instó a Sacamata a “hacerlo callar” a Cayupil, amenazándolo:

¿Sabés que sucederá? Vendrán soldados para echarlos de aquí, y llevarlos bien lejos; y os quedaréis sin mujeres. Recuérdate de lo que le pasó a Sayhueque en el Río Negro, y piensa en tu casa y en los tuyos. Vencer es imposible: vosotros sois pocos y los soldados muchos. Piénsalo bien: o quedarte como cacique reconocido por el gobierno o ser llevado quién sabe a donde. ¿Sabes lo que dicen de ti? Que no sirves para nada, porque te has dejado arrabatar el mando, y no eres capaz de hacerte respetar por Cayupil y su favorito Salpú.¹⁴³

El misionero le presentaba a Sacamata dos vías posibles como líder político de su grupo: la resistencia –como Sayhueque– o buscar el reconocimiento del gobierno. También contraponía el liderazgo del “adivino idólatra” con el del cacique, cabeza de familia. En tanto líder tribal, Vacchina atacaba a Sacamata por el lado más débil: le reproducía los comentarios que se corrían sobre él (“no servía para nada”; “se había dejado arrebatarse el mando” y no “era capaz de hacerse respetar”). En otras palabras, Vacchina, como también el propio gobernador Tello, intentaron resaltar las diferencias faccionales para evitar el peligro de una sublevación llevada a cabo por una potencial alianza intertribal. La figura del “cacique reconocido por el gobierno” implicaba un modelo de tribu restringida al grupo familiar o al linaje, localizado y sin articulación política intertribal.

Lamentablemente, sólo contamos con la crónica de la expedición oficial sobre la rebelión de Cayupil para analizar con mayor detalle los posibles conflictos y las discrepancias internas entre los indígenas involucrados y la estrategia del propio Sacamata.¹⁴⁴ De acuerdo con esta crónica, finalmente el

¹⁴² Archivo Salesiano Bahía Blanca, Leg. Vacchina, Memorias; véase Paesa (1967: 295).

¹⁴³ *Boletín Salesiano*, año xi, septiembre de 1896; véase Paesa (1967: 300-301).

¹⁴⁴ Cornell (1988a), para el caso de los grupos indígenas sometidos en los Estados Unidos, sostiene que los movimientos mesiánicos no sólo fueron una práctica ritual sino política. En muchos casos la profecía corporizaba resistencia y devenía en la fundación de una acción militante y una alianza intertribal (1988a: 63). Estos movimientos representaron un gran esfuerzo por reorganizar y reconceptualizar la vida social y personal, reestableciendo el control indio sobre las vidas indias (1988a: 66).

gobernador Tello mandó llamar a Cayupul y Salpú, sorpresivamente los engrilló y los llevó presos a Rawson, nombrando a Sacamata como “comisario” en la zona. No obstante, los conflictos y las demandas por la tierra seguían sin resolución. Cuando Tello llegó a la comisaría de la colonia 16 de Octubre, muchos pobladores indígenas se acercaron a solicitar permisos para ocupar tierras. Vacchina los describía, entonces, como una combinación de “pampas, manzaneros y tehuelches”.¹⁴⁵

No obstante, también de la crónica se desprende que para la gobernación del territorio de Chubut el conflicto social era una cuestión latente, en la medida en que no se resolviese la asignación de tierra a los grupos indígenas. Éstos serían llevados a una situación conflictiva con cada avance de alambrados por parte de los nuevos estancieros y las compañías de tierras. Por otro lado, desde la mirada de las autoridades locales y nacionales, los pueblos originarios empiezan a representar una base de población “argentina” en contraposición a la inmigración constante en la región. Si bien esto no implica una homogeneización del “otro” indígena, constituye la apertura de un nuevo marco para la negociación entre los pueblos originarios y el Estado argentino.

Enfoco, entonces, a continuación, en las estrategias indígenas de negociación que involucraron a grandes grupos. Esquemáticamente, distingo tres tipos de casos en los cuales se produjo el reclamo o el acceso a la tierra: de acuerdo con la Ley de Premios Militares, como un reconocimiento a los grandes caciques otrora enemigos de la nación, y como concesión para la organización de Colonias Pastoriles.

Ley de Premios

Paradójicamente, en muchos casos la demanda indígena se sostuvo en tanto retribución por los servicios prestados en las campañas militares al “desierto”. Estos reclamos iban dirigidos al Poder Ejecutivo, a la espera de que un decreto presidencial los incluyese en los marcos de la “Ley de Premios”. Por ejemplo, tales fueron los casos de Antonio Trayman –hijo del cacique Julio Trayman– y el de Juan Andrés Antemil.

En carta a Roca, Antemil manifestaba que la entrega de tierras a su familia aseguraría al gobierno “la posesión y dominio del territorio”, valorizaría la tierra y formaría un centro productor que aportaría rentas al fisco. Finalmente, agregaba que el gobierno tendría “en sus habitantes la vanguardia de un ejército”.¹⁴⁶ El argumento resituaba a los demandantes desde una condición de “tribu dispersa” a una de plena membrecía al estado-nación-territorio.

¹⁴⁵ Archivo Salesiano de Bahía Blanca, Leg. Vacchina, Memorias; véase Paesa (1967: 311).

¹⁴⁶ Juan Andrés Antemil a Julio Roca, Buenos Aires, 18/9/1899; AGN, Sala VII, Fondo Roca, Leg. 89.

Utilizaba para ello los términos que se empleaban desde las élites de poder para justificar la entrega de tierras fiscales al mercado, en un contexto de necesidad de “administrar” soberanía. En este sentido, la demanda lograba situar al grupo de acuerdo con parámetros universales para todo ciudadano: la presencia de “ciudadanos argentinos” en el ámbito fronterizo representaría un agente de progreso, al mismo tiempo que un garante de su legitimación jurisdiccional.

De esta forma, Juan Andrés Antemil consiguió el decreto del 2 de octubre de 1897, en el que se le daba al “ex cacique [...] permiso para ocupar una fracción de tierra en el territorio del Neuquén con los individuos de su tribu que se encuentran en ese territorio” (se calculaban unas 40 personas).¹⁴⁷ En 1904, un nuevo decreto presidencial amplió la concesión de tierras en el Río Negro a favor del cacique Antemil y su tribu. Se sostenía entonces que en la tierra cuya ocupación se había concedido previamente “se ha radicado por éste y su tribu, un número considerable de hacienda, lo que hace necesario su ampliación”. Fueron un total de 6 mil ha que la Dirección de Tierras y Colonias debía proceder a ubicar “conciliando los intereses de los pobladores”.¹⁴⁸

En el caso de Antonio Trayman, el peso de la demanda no sólo descansaba en el incumplimiento de la recompensa por el servicio en el Ejército, sino también de la función “civilizadora” del Estado. En una carta a Roca,¹⁴⁹ Trayman se dirigía en carácter de heredero de su padre, quien “se sometió en el año 1880 prestando desde esa época servicios a la nación y principalmente en la conquista del Río Negro como jefe del Escuadrón de Indios Auxiliares”.¹⁵⁰ Trayman reconstruía la historia de su padre como una injusticia, ya que éste había creído que sometiéndose “la Nación lo protegería y recompensaría sus servicios adelantando su tribu”. Sin embargo, la Nación –argumentaba Trayman– se había olvidado de él una vez terminada la conquista. Advertía que su padre “podía haberse alzado en armas pero siguió fiel al juramento dado”. Finalmente, al morir en 1893 su padre había dejado a “su tribu más atrasada que antes de someterse a la civilización”.

En este argumento se definía la injusticia en una doble coordenada: por un lado en tanto “soldado del ejército nacional”, y, por el otro, en tanto “indígena” que habiéndose sometido a la nación no había recibido los adelantos que la “civilización” había prometido. Estas dos posibilidades de sustentar el reclamo no fueron excluyentes una de otra y se correspondieron con las características de cada caso. Aquí, se iba de lo particular a lo general, y se reclamaba al Estado por la “civilización” –en este caso entendida como progreso material.

¹⁴⁷ AGN, Archivo Intermedio, Tierras, Colonias e Inmigración, Libro 13, ff. 256 y siguientes.

¹⁴⁸ Decreto del 29 de septiembre de 2004; *Registro Nacional*, 1904, t. III, p. 341.

¹⁴⁹ Antonio Trayman a Julio Roca, Buenos Aires, octubre de 1899; AGN, Sala VII, Fondo Roca, Leg. 89.

¹⁵⁰ *Ibid.*

Como ya fuera señalado, esta “Ley de Premios” tuvo varias idas y venidas. Por ejemplo, aunque el plazo para otorgar beneficios a los veteranos se cerró en 1894, ese año el Congreso votó leyes en favor de particulares, otorgándoles tierras en propiedad en los territorios nacionales a algunos ex jefes militares –como la viuda del general Uriburu, quien recibió ocho leguas. También se beneficiaron algunos “indios amigos” como Petrona Nahuel-Payne, hacia 1898,¹⁵¹ o Mariano Linares, quien se había incorporado al servicio de la frontera antes de las campañas del desierto.¹⁵²

Dentro de este marco, las radicaciones no afectaron a contingentes muy extensos sino que fueron personalizadas. Tal es, por ejemplo, el caso de la Ley 3154 de 1894, que autorizaba al Poder Ejecutivo a conceder en propiedad a los caciques Manuel Ferreira Pichihuinca y Ramón Tripailaf y sus familias, tres leguas a cada uno en el territorio de la Pampa Central (Art. 1) por los servicios prestados en la Expedición al Río Negro. Los títulos se expedirían gratuitamente y la mensura se haría por cuenta del Tesoro de la Nación con la determinación de los límites de cada título (Art. 2).¹⁵³

Durante las dos primeras décadas del siglo xx y derogada ya la ley de premios militares, algunos líderes indígenas de la Patagonia, que viajaban a Buenos Aires para solicitar reconocimiento oficial de las tierras que estaban ocupando, continuaron invocando los servicios militares prestados a la nación.¹⁵⁴

Los antiguos enemigos

En casos como el de Valentín Sayhueque o Manuel Namuncura, la resistencia a la conquista no fue borrada de la historia del grupo; por el contrario, representó un posicionamiento enunciativo extremo. Tratándose de figuras muy notorias para la sociedad criolla, la radicación de ambos líderes fue objeto de una utilización ideológica que sobrepasaba los casos particulares. En otras palabras, continuaban siendo “indios rebeldes”, allí donde el Estado los

¹⁵¹ AGN, Archivo Intermedio, Tierras, Colonias e Inmigración, Libro 13, ff. 904 y ss.

¹⁵² Ya en la década de 1880 se le había concedido la propiedad de grandes superficies de tierra a miembros de la familia Linares, bajo las cláusulas de previa ocupación prolongada de la tierra fiscal en el área hacia afuera de la frontera.

¹⁵³ En 1903, se otorgan 4.100 ha en propiedad a favor de Rosario Guaiquifil de Ferreira e hijos de Manuel Ferreira Pichihuinca. Decreto firmado por Quirno Costa y el ministro Wenceslao Escalante el 18/12/03; *Registro Nacional*, 1903, t. III, pp. 850-851.

¹⁵⁴ Por ejemplo J. M. Painemil a quien, junto con su tribu, se le conceden (por decreto del 7/10/04) 2.900 ha en el territorio del Neuquén, *Registro Nacional* (RN), 1904, t. III, p. 775. En un marco similar puede también verse el caso de la comunidad de Diego Ancatruz, quien efectuara dos viajes a Buenos Aires (1904 y 1916) hasta conseguir en 1917 un decreto del presidente Irigoyen que le da permiso a él y a sus familias para ocupar las tierras donde estaban radicados (Olivera y Briones, 1987; Varela, 1981).

necesitaba para demostrar su poder civilizatorio; ejemplificaban el supuesto éxito de su acción transformadora. En medio de fuertes disputas limítrofes con Chile permitirían acumular eventualmente argumentos en favor de la soberanía argentina.

Sayhueque y Namuncura también elevaron su correspondencia al Poder Ejecutivo, aunque con el objetivo de que desde la presidencia se movilizase al Poder Legislativo.¹⁵⁵ En estos casos, el reclamo no podía ser encuadrado en la Ley de Premios ya que, precisamente, se trataba de los “grandes enemigos” de dicha contienda. Por esta razón sus radicaciones dependieron mayormente de leyes especiales dictadas por el Congreso.

En el caso de Namuncura se lo consideraba por entonces como representante de “otra raza” que había “invadido la Pampa”, por lo tanto conjugaba en su persona la condición de “salvaje” y de “foráneo”. Así, la discusión en torno a su destino buscaba capitalizar el sometimiento de este líder en varias direcciones. Cuando en 1894 se debatía la Ley 3092, el mensaje del Poder Ejecutivo señalaba que la entrega de tierras al cacique Namuncurá y “su tribu” era un acto que “viene a demostrar que esos territorios no son ya la guarida del salvaje, sino que están abiertos a la labor pacífica y fecunda, y que esa raza indómita y salvaje se presenta dominada por la civilización”.¹⁵⁶ Precisamente porque Namuncura seguía desempeñando su rol de “salvaje” y “extranjero”, ahora dominado, se sostenía que: “Revela un gran progreso el hecho de que un antiguo cacique de la pampa venga a gestionar la propiedad de la tierra de que fue antes soberano y reconozca la soberanía de la Nación”.¹⁵⁷

Colonias Pastoriles

Un tercer tipo de negociación fue aquella que desembocó en la creación de Colonias Pastoriles regidas por la llamada Ley del Hogar. Uno de los casos, que posteriormente funcionó como “modelo” de radicación de los pueblos originarios, fue el de Colonia Cushamen.

¹⁵⁵ Véase, por ejemplo, Francisco y Juan Saihueque a Julio Roca, Buenos Aires (24/7/1899); AGN, Sala VII, Fondo Roca, Leg. 88. Por decreto del 30 de octubre de 1895, el gobernador del territorio de Chubut se compromete a dar tierras en posesión al cacique Saihueque y su tribu, estipulando que se solicitará oportunamente del Honorable Congreso de la Nación la autorización necesaria para otorgar en propiedad dichos terrenos. Finalmente, la Ley 3.814 de 1899 autoriza al Poder Ejecutivo a conceder en propiedad al cacique Valentín Saihueque y su tribu 12 leguas kilométricas en Chubut (DIPCN, 1991: 101).

¹⁵⁶ Seis años después de un fallido intento de radicación, la Ley 3092 (28/8/1894) de “Entrega de tierras a Namuncurá y su tribu” autoriza al Poder Ejecutivo a “conceder en propiedad al cacique don Manuel Namuncura y su tribu, ocho leguas de campo sobre la margen derecha del Río Negro” (Art.1).

¹⁵⁷ *Registro Nacional* (24/8/1894), 1894, p. 199, t. II, en DIPCN (1991: 97).

El proceso de negociación se originó, al igual que en el caso de la rebelión de Cayupul, ante el intento de estancieros vecinos de la agrupación representada por Miguel Ñancuche Nahuelquir –en el valle de Cushamen y aledaños– por adueñarse de las tierras que ocupaban las familias indígenas. Se decidió entonces en la comunidad que Rafael Nahuelquir, hermano de Ñancuche, se conchabó como cadenero en las comisiones de mensura de tierra, donde se habría informado de la legislación sobre tierras fiscales vigente.¹⁵⁸ De este modo, Miguel Ñancuche y Rafael Nahuelquir decidieron viajar, en 1899, a Buenos Aires para reclamar las tierras que ocupaban. Dentro de la *narrativa de origen* de la actual Colonia Cushamen este episodio es conocido como los sacrificios de Ñancuche: “se fue de a caballo a la capital de Buenos Aires, sabe cuántos meses habrá demorado para llegar a la capital, cómo habrá sufrido ese señor” (Demetrio Miranda, 1996).

Éstos fueron también asesorados por Clemente Onelli, quien en su obra *Trepando los Andes* destacó a la comunidad formada en Cushamen como agricultora y mucho más progresista e integrada a la idea de comunidad nacional que los colonos galeses del valle 16 de Octubre, y más productiva, en proporción, que la misma Compañía de Tierras del Sud Argentino de capitales ingleses, vecinas a dicha comunidad. En carta al presidente Julio Roca, Onelli le comunicaba la llegada a Buenos Aires del cacique y que ya lo había recomendado al doctor Frers para “hacerle obtener la fundación de una colonia indígena en el alto Chubut”. Onelli señalaba, entonces, que se trataba de un “jefe de 30 familias muy laboriosas y agricultoras”.¹⁵⁹ Roca recibió en su domicilio particular a Ñancuche, invitándolo a cenar y haciéndole entrega de banderas argentinas para que fuesen izadas en Cushamen.¹⁶⁰

En un artículo de *Caras y Caretas*, se destacaba con respecto a los Nahuelquir que se trataba de “indios civilizados: leen, escriben, tienen toros mestizos de Durham y carneros cuarterones. Educan a sus hijos en el colegio de Patagones y desean vivir tranquilamente, con la tranquilidad que da la posesión legítima”. Se agregaba, también, que tenían edificadas sus casas y sembradas algunas hectáreas.¹⁶¹

Los Nahuelquir, como muchos otros, también habían resistido a las campañas de conquista¹⁶² hasta que debieron presentarse al Ejército y cumplir servicios en el mismo:

El finado Ñancuche contaba que sufrían mucho, que lo corrían de lado a lado, venía la sangre blanca meta bala, así que... y entonces él se entregó... el finado

¹⁵⁸ *Caras y Caretas*, 24 de junio de 1899.

¹⁵⁹ Clemente Onelli a Julio Roca, Buenos Aires (15/6/1899), AGN, Sala VII, Fondo Roca, Leg. 87.

¹⁶⁰ *Argentina Austral*, año II, N° 15, 1° de septiembre de 1930.

¹⁶¹ *Caras y Caretas*, 24 de junio de 1899.

¹⁶² En muchos relatos recogidos en la actual Colonia Cushamen se hace referencia a la huida hacia Chile que debieron realizar Miguel Ñancuche y los suyos (Delrio, 1996).

Ñancuche se entregó al ejército... para salvar. El finado Ñancuche eran tres o cuatro hermanos. Sí, y así se salvaron. Y así conocieron la tierra esta ¿y qué? por estar en el ejército, porque era baqueano, conocía por un lado y por otro [...] Así se salvaron ellos. Los otros se salvaron por lo que hablaba Rafael, Ñancuche, así se salvaron los otros (Demetrio Miranda, 1998).

Como argumentos a favor del grupo representado por Ñancuche y su pedido, Onelli también señalaba la colaboración de dicho cacique con las comisiones de límites con Chile y la práctica de la agricultura y de la ganadería refinada en la comunidad.

Finalmente, por decreto del 5 de julio de 1899, se dispuso reservar una extensa zona de tierras fiscales para la creación de colonias. En el artículo segundo se establecía la fundación de una Colonia Pastoril “bajo el nombre de Cushamen”, regida por la Ley del Hogar de 1884 con una superficie máxima de 125 mil ha. Allí los indígenas que ya se encontraban ocupando campos debían ser “preferidos al efectuarse la adjudicación de los lotes”, siempre que se encontrasen en las condiciones que exigía dicha ley. En los considerandos del decreto se hacía especial mención a “la solicitud presentada por Rafael Nahuelkir y Miguel Ñancuche Nahuelkir, a nombre propio y de otros ventitres individuos establecidos con sus respectivas familias en el territorio del chubut”.¹⁶³

En 1899, también se produjeron otros reclamos, como el de Bibiana García, quien reclamaba tierras para “los restos de la tribu de Catriel, errantes por el río Negro”.¹⁶⁴ La respuesta a su reclamo fue un decreto de creación de las Colonias Pastoriles “Catriel” y “Valcheta”. En este decreto se mencionaba que existía en Río Negro y La Pampa “un número bastante considerable de familias indígenas, restos de las tribus que los poblaron”; que ya el 4 de diciembre de 1889 se habían reservado para fundación de una Colonia Agrícola los campos de Valcheta, “destinada expresamente a la radicación de los indígenas de aquella región”; que por ahora esos campos eran más aptos para la ganadería y que “su extensión no es suficiente para el establecimiento de todos los indígenas de los territorios mencionados y que, además, es conveniente propender a que se mezclen con ellos colonos de raza europea”.

Paralelamente, también se decretó que “los indígenas que actualmente habitan los territorios de la Pampa y del Río Negro serán preferidos al efectuarse la adjudicación de los lotes”, siempre que se ajustasen a las condiciones fijadas por la Ley del Hogar. En los casos de García y Nahuelquir se destacaba en la prensa porteña la diferencia que había entre estos indígenas “vestidos casi a la europea, y los obtusos fueguinos de los canales, refractarios á toda idea de progreso, haraganes de condición”.¹⁶⁵

¹⁶³ *Registro Nacional*, 1899, t. II, pp. 535-536.

¹⁶⁴ *Caras y Caretas*, 24 de junio de 1899.

¹⁶⁵ *Ibid.*

Un caso similar es el de Santos Morales y Caleu, y Curunao Cabral, quienes también fueron elegidos por su comunidad para dirigirse a Buenos Aires, al despertar una mañana “con la noticia de que el mercachifle que les proveía de mercaderías a cambio de su producción, un tal Güiraldes, había aparecido con un papel que lo hacía dueño de toda esa tierra” (Canuhé, 2000: 6). El resultado de esta gestión fue el decreto de formación de la Colonia Pastoral Emilio Mitre.

Otro ejemplo es el de Francisco Ñankufil Calderón, quien inició en 1899 un expediente ante el Ministerio de Agricultura en representación de “numerosas familias indígenas (del territorio de La Pampa) que habían pertenecido a diferentes tribus y que deseaban radicarse mediante la posesión de la tierra”. El resultado fue un decreto –con fecha del 24 de febrero– del vicepresidente en ejercicio del Poder Ejecutivo creando la Colonia Pastoral “Los Puelches”. En este caso se afirmaba que “existen todavía numerosas familias indígenas que han pertenecido a diferentes tribus y que desean radicarse mediante la posesión de la tierra”.¹⁶⁶

Si bien en las entregas de tierras llevadas a cabo bajo la forma de Colonias Pastorales (de acuerdo con la Ley 1501) cada lote se asignaba individualmente, los decretos para su creación fueron consecuencia de la negociación y de las solicitudes elevadas por estos caciques/representantes, lo cual se expresaba en el texto de los mismos decretos al hacer referencia a un determinado colectivo definido como un “cacique y su gente”. Las menciones frecuentemente eran a un colectivo que acompañaba a su representante, el cual podía ser tanto su familia nuclear, parte de su linaje o un conjunto indiferenciado de familias e individuos. Por otra parte, eran frecuentes las referencias a los “restos de tribus”, a los cuales mediante la creación de grandes reservas se pensaba ir encuadrando en futuras colonias de base indígena.

El cacique era entonces equiparado con las funciones de un organizador. La heterogénea composición de estas colonias no era vista por el Estado como potencial creadora de un liderazgo supra-tribal, sino que por el contrario se pensaba que la mensura y la división de lotes operaría hacia la creación de individuos productores minifundistas y no de una tribu ampliada. No obstante, quienes se integraron progresivamente a la población de estas colonias generalmente solicitaban el permiso y la aceptación del cacique representante. En consecuencia, un resultado no previsto por parte de las autoridades gubernamentales fue la creación de nuevos sentidos de pertenencia comunitaria, sobre la base de colectivos mucho más amplios que lo deseable por las políticas de Estado.

¹⁶⁶ Decreto de creación de la colonia Los Puelches (24/2/1900). Memoria del Ministerio de Agricultura (MMA), 1898-1900, p. 508.

La “gran reserva”

En estos últimos casos, el resultado de la gestión dependió de un conjunto de circunstancias. Para contextualizar este proceso de conformación de Colonias Pastoriles indígenas veamos algunas de las políticas de la segunda presidencia de Roca.

El ministro de Agricultura Wenceslao Escalante señalaba, en septiembre de 1903, que la tierra fiscal más apta para la colonización había sido vendida en grandes extensiones, “entregándolas a la especulación”, en vez de habérsela reservado en grandes zonas para radicar familias de inmigrantes agricultores en lotes familiares.¹⁶⁷ En su discurso, el ministro utilizaba y redefinía la metáfora del “desierto” (por demás útil al primer mandato de Roca). Esta vez se arengaba a no aplazar más “la declaración de guerra al desierto”, pero el nuevo salvaje era el “latifundista” que se negaba a vender tierras para formar colonias y dejaba a los arrendatarios obligados a vivir en “toldos” como “agricultores nómades”.¹⁶⁸ En las tierras del sur, no obstante, se sostenía que era la ganadería la forma de explotar los terrenos fiscales, ya que exigía baja densidad de población.

En efecto, el propósito de la Ley de Tierras del 8 de enero de 1903 había sido “la población, interés supremo de este país”.¹⁶⁹ Recordemos que esta ley derogaba las anteriores leyes generales de tierras (salvo las disposiciones de inmigración de la ley de 1876) y en su artículo 17 sostenía que el Poder Ejecutivo fomentaría “la reducción de las tribus indígenas, procurando su establecimiento por medio de misiones o suministrándoles tierras y elementos de trabajo”. La creación de colonias y misiones indígenas podían operar simultáneamente. Por ejemplo, en el caso de la Colonia General Mitre, en La Pampa, se destinó un lote para la fundación de una “misión indígena” solicitada por el prefecto de las misiones de los padres franciscanos de Río Cuarto, Fray Antonio Palacios. En los considerandos del decreto del 30 de junio de 1902, se argumentaba que era conveniente destinar ese lote a dichos fines para fomentar la reducción y la civilización de los indios, “que fue el propósito del Poder Ejecutivo, al crear las diversas colonias indígenas situadas en los territorios nacionales; de acuerdo a lo aconsejado por la División de Tierras y Colonias”.¹⁷⁰

Haciendo un balance de la situación de cada colonia, el ministro describía qué tipo de población poseía cada una: “inmigrantes”, “habitantes indígenas”, “colonos galeses” o “nuevos núcleos de selecta población europea”.¹⁷¹

¹⁶⁷ MMA, 1902-1903, pp. 9-10.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 45-46.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷⁰ RN, 1902, pp. 408-409.

¹⁷¹ MMA, 1902-1903, pp. 67-68.

Sostenía Escalante que se había fomentado el establecimiento de “misiones y colonias protectoras de los indígenas” en el Chaco y Formosa.¹⁷² La creación de “colonias indígenas” era considerada como parte de un plan más amplio en el cual se articulaban la creación de “colonias agrícolas”, con contingentes inmigrantes, con otras destinadas a la ganadería, las cuales deberían ser formadas con población originaria. La colonización, se suponía, traería progreso a las comarcas patagónicas, ya que terminaría por civilizar al indígena mediante la formación de “colonias ganaderas” y compensaría la presencia de colonias de inmigrantes.¹⁷³

De esta forma, se instalaba como plan central de colonización de los territorios del Sur la idea de formar grandes reservas de tierras fiscales para articular la creación de nuevas colonias ganaderas, radicando allí a los contingentes dispersos de población originaria. El objetivo de este plan era, en definitiva, el fin de la *tribu* como entidad social y política. La localización de los indígenas en lotes individuales operaba hacia una individualización de la propiedad y la consiguiente disolución de la misma política tribal.¹⁷⁴

Como hemos visto, en el caso del decreto de creación de la Colonia Cushamen se reservaba una extensa superficie que abarcaba parte de los territorios de Río Negro y Chubut. El decreto reservaba “para la fundación de colonias” la zona de campos fiscales limitada al norte por el arroyo Chacayhuaruca, al este por el río Chico, al sur por las colonias Fofocahuel y Leleje, pertenecientes a la compañía de Tierras Sud Argentina, y al oeste por las colonias Cholila de propiedad de la misma compañía, Fitirihuín y Maitén, pertenecientes al Sr. Tomás D. Brooke, y Chacayhuaruca, de la Compañía de Tierras Central Argentina, con una superficie total de 270 mil ha (véase Mapa N° 4).¹⁷⁵ Las 125 mil ha destinadas a la formación de la colonia Cushamen fueron ubicadas de sur a norte –sobre dicha superficie– hasta completar el número total de hectáreas. Hacia el norte de esta primera concesión, quedaba disponible una enorme superficie de tierra fiscal reservada para el “ensanche de Cushamen” y para la creación de nuevas colonias. La mensura y entrega de lotes en Cushamen se oficializó por decreto del 14 de febrero de 1902.¹⁷⁶

¹⁷² MMA, 1902-1903, p. 69.

¹⁷³ Por ejemplo, en el decreto de reserva para la colonización ganadera sobre la margen sur del valle del Quillen y el área comprendida entre los ríos Rucachoroy, Quillen y Alumín se hacía referencia a condiciones climáticas favorables para “inmigrantes procedentes de los países del Norte de Europa”, junto con la necesidad de reducción y civilización de “tribus de indios” de la zona; RN, 1902, pp. 587-588.

¹⁷⁴ Esto tiene un paralelismo con la política que desde 1899 se dio en los Estados Unidos –ejemplo al que Roca siempre tuvo en consideración– con la implementación del *Bureau of Indian Affairs* también conocido como el *Indian Office* o *Indian Service* (véase Cornell, 1988a: 56-59).

¹⁷⁵ Decreto del 5 de julio de 1899; *Registro Nacional*, 1899, t. II, pp. 535-536.

¹⁷⁶ El agrimensor encargado del trabajo fue Agustín Rodríguez, *Registro Nacional*, 1902, t. I, p. 459.

El decreto por el cual se crea la Colonia Cushamen representa entonces, al mismo tiempo, la puesta en marcha de un plan regional de colonización, creándose una “gran reserva” de tierra fiscal. En efecto, dentro de ella se otorgaron otras concesiones atendiendo a las solicitudes presentadas por caciques en representación de un conjunto de jefes de familia, los cuales solicitaban ser incluidos en las disposiciones de la Ley del Hogar. Por ejemplo, el 3 de noviembre de 1900, el Poder Ejecutivo decretó que la Gobernación del Río Negro¹⁷⁷ pusiese en posesión de un lote, en la Colonia Pastoril Cushamen, a cada uno de los indígenas que figuraban en una lista presentada por Juan Napal, con la condición de que reuniesen los requisitos dispuestos por la Ley del Hogar.¹⁷⁸ Unos meses después, los concesionarios manifestaban que los lotes otorgados en la Colonia Cushamen no eran aptos para la agricultura, solicitando les fuesen cambiados por otros que estaban situados sobre los arroyos Fitatemen o Ñorquinco, lo cual fue concedido por decreto del 27 de abril de 1901.¹⁷⁹

También allí solicitó tierras el “cacique Ramón Ancalao por sí y en representación de los ciento cuarenta y tres indígenas”, quienes reclamaban ser amparados por la Ley del Hogar. Por medio de un decreto del 17 de noviembre de 1900, se otorgó una concesión en calidad de “permiso para ocupar provisoriamente una superficie de tierra situada al Norte de la Colonia Pastoril Cushamen en el territorio de Río Negro”. Una vez practicadas la mensura y la subdivisión, sus ocupantes tendrían derecho a la prioridad para su adjudicación, “siempre que comprueben hallarse dentro de las condiciones establecidas por la Ley”.¹⁸⁰

En este contexto, cobró importancia que la estrategia indígena circunscribiera el reclamo dentro de la figura de “grupos de familias” que requerían una parcela para el trabajo. Sin embargo, la política de colonización no consistió en una regla monolítica aplicada indiscriminadamente. Existía una visión dispar y selectiva tanto de los diferentes contingentes indígenas como de los inmigrantes. Por un lado, es de notar que en 1901 no se hizo lugar al pedido de varios ciudadanos españoles que solicitaban tierras para

¹⁷⁷ Erróneamente se atribuye al territorio de Río Negro la localización de la Colonia Cushamen. Esto será corregido posteriormente mediante otro decreto del 28 de noviembre de 1900.

¹⁷⁸ Integran la lista, de acuerdo con el decreto: Juan Napal, Mariano Napal, Juan Alonzo, Juan Pacheco, José Miguel Hunuluf, Nicolás Hunuluf, Beliciano Hunuluf, José Manuel Bravos, Lorenzo Jaramillo, Antonio Epullán, Juan Natalio, Juan Varela, Manuel Epullán, José Paineluf, Juan Paineluf, Manuel Nañorcal, Juan Manuel Grande, Antonio Muñoz, Juan Antonio Muñoz, Juan Millanen, Vicente Nillanehuel, Valentín Espulef, Avelino Espulef, Nazario Quidulef, Romaldo Quiñenao, Juan Navarro, Mariano Cayuleo, Juan de Dios Segundo Paineñil, Manuel Grandes, Alonso Huenteleo, Nicolás J. Guemelaf, Fernando Carrilfa, Francisco Arriolas, Ignacio Coyuncan, Miguel Lancaqueos y Clemente Lleillan; *Registro Nacional*, 1900, t. III, pp. 554-555.

¹⁷⁹ RN, 1901, t. I, p. 995.

¹⁸⁰ RN, 1900, pp. 648-649.

la agricultura en Chubut, alegándose que no había disponibilidad y que las colonias Sarmiento y San Martín estaban regidas por la Ley del Hogar, lo que exigía la ciudadanía natural o legal de los solicitantes.¹⁸¹ No obstante, un año más tarde, se decretaba destinar 60 leguas en Chubut para colonizarlas con familias de Sudáfrica, recurriéndose al artículo 101 de la Ley de Colonización de 1876, que exigía a los colonos el compromiso de obtener su carta de ciudadanía en el término de dos años.¹⁸²

Por otro lado, no todos los grupos indígenas fueron encuadrados en las disposiciones de la Ley del Hogar. Los indígenas chaqueños y formoseños eran visualizados por el ministro de Agricultura como el extremo del nomadismo y la vida salvaje. Para ellos la solución pasaría por las consabidas “misiones”.¹⁸³ La diferenciación de tipos distintos de *aboriginalidad* permitía al Estado articular soluciones disímiles en cada región y caso.

Si bien la Ley 1501 establecía la entrega individual de lotes de 625 ha —exigiéndose la nacionalidad argentina (por nacimiento o por adopción) y ciertas mejoras en los campos a recibir—, los decretos de creación de dichas Colonias Pastoriles reconocían la preexistencia de núcleos conformados por familias indígenas representadas por ciertos caciques. Se les debía dar preferencia en la primera entrega de lotes, como así también se preveían posteriores traslados de “restos de tribus dispersas” que “vagaban” por la Patagonia. Esta noción de “familias indígenas dispersas” o “restos de tribus” es fundamental en estos casos, ya que la figura del cacique aparece, a los ojos del Estado, como organizador de estas “familias” en “colonias”, más que como formador de “tribus”. Los caciques son considerados en estos casos como organizadores de contingentes más o menos dispersos, asimilables a otras figuras que habían funcionado como organizadores de contingentes inmigrantes para la colonización agrícola. La radicación de familias estaba de acuerdo con el espíritu general de las leyes de colonización, ya que de ellas se esperaba el surgimiento de los nuevos *farmers* para el campo argentino.¹⁸⁴ De esta forma, la negociación a través de caciques en un contexto de preocupación estatal por la conformación poblacional y de ocupación del espacio patagónico fue articulando la salida a través de la llamada “Ley del Hogar” hacia la confor-

¹⁸¹ RN, 1901, t. II, pp. 403-404.

¹⁸² Decreto del 28 de abril de 1902, *Registro Nacional*, 1902, t. I: 905-7. Otro ejemplo de esta política selectiva se da en 1903 con el decreto de reserva de tierras contiguas al Lago Argentino para la fundación de una colonia agrícola pastoril, las cuales “sólo podrán ser ofrecidas por los comisionados para los países Escandinavos” (2/9/03), RN, 1903, t. III, pp. 122-123.

¹⁸³ En los territorios del Norte se crearon reservas de 4.500 ha para la concentración y reducción de tribus indígenas; MMA, 1903-1904, p. 51.

¹⁸⁴ Por ejemplo, al referirse a la colonia Gral. Conesa, el ministro de Agricultura proponía obligar a practicar la ganadería a sus ocupantes, que eran sólo “algunas familias indígenas”; MMA, 1899-1900, p. 15.

mación de “colonias pastoriles”. Se reconocía, así, a estos grupos indígenas como “argentinos” y como “pobladores rurales pobres”.

Según señalaba el ministro de Agricultura en 1900, las “Colonias Pastoriles” sirvieron para “solucionar la cuestión indios”,¹⁸⁵ en una coyuntura política en la que se percibía a la población indígena con menor grado de conflictividad que la inmigración europea para ser incorporada a la nación. No obstante, el otorgamiento de tierra fiscal bajo este marco jurídico era factible en casos en los cuales se suponía cierto grado de “civilización alcanzada” por parte de los indígenas y, principalmente, donde las condiciones del terreno no las hiciesen apetecibles para el mercado, como así tampoco la disponibilidad de los contingentes aborígenes como mano de obra.¹⁸⁶

En breve, como ya he señalado, el gobierno no esperaba la formación de nuevos sentidos de pertenencia que atravesaran los distintos linajes e individuos localizados en las nuevas colonias, sino que, por el contrario, perseguía una paulatina eliminación de la organización política tribal mediante la creación de pequeños propietarios individuales. La memoria oral recuerda, no obstante, que el cacique Ñancuche recibió y acogió a muchas otras familias que hasta ese entonces no formaban parte de la comunidad para conseguir un lote en la futura “colonia”.

El contexto del cambio de siglo coincidió entonces con el fin de la narrativa de origen, en el caso de Colonia Cushamen. De acuerdo con las cifras oficiales, el período que se inicia con el cambio presidencial de 1904 presentó una notable disminución en los decretos de entrega de tierras a los grupos aborígenes. Asimismo, se impuso un discurso hegemónico que anunciaba la resolución del “problema indígena” en los territorios nacionales del Sur. Este período, al que denominé de “invisibilización”, es abordado entonces en el siguiente capítulo.

¹⁸⁵ MMA, 1899-1900.

¹⁸⁶ Las Colonias Pastoriles creadas en Chubut resultaban muy pequeñas para el tipo de explotación y de población que se pretendía radicar. Como señalara el ministro de Agricultura en la Memoria de 1902-1903, no era posible que una familia dedicada a la ganadería pudiese vivir en una superficie menor de 1 legua; MMA, 1902-1903, p. 183.