

"Construcción de la memoria colectiva, un acto de reparación, de los antiguos pobladores a los pobladores originarios"

Dra. María Andrea Nicoletti

Fecha de recepción: 03/12/2015

Fecha de aprobación: 10/12/2015

"Siempre les he enseñado, niños, que la historia tiene cierta utilidad, cierta finalidad muy importante. Siempre les he enseñado a que acepten el peso de nuestra necesidad de preguntar los porqués. Les enseñé que esa pregunta no tiene fin, porque, tal como lo definí en una ocasión (sí, confieso que tengo cierta debilidad por las definiciones improvisadas) la historia es un imposible que consiste en el intento de, partiendo de unos conocimientos incompletos, explicar unas acciones que a su vez fueron llevadas a cabo partiendo de conocimientos incompletos. De modo que no nos enseña atajos que nos conduzcan rápidamente a la salvación, no nos da recetas para fundar un mundo nuevo, sino solamente el obstinado y paciente arte de ir tirando. Les enseñé que, mediante el esfuerzo constante de tratar de dar una explicación, no obtendremos nunca una explicación definitiva, sino cierto conocimiento de los límites de nuestra capacidad de explicar las cosas. Sí, sí, el pasado se interpone en nuestro camino... Pero... lo que la historia nos enseña es que debemos evitar las ilusiones y fantasías, que debemos apartar los sueños, los curalotodos, las maravillas fantásticas y demás zarandajas, para hacer un esfuerzo por ser realistas".
Swift, *El País del agua*, 1993, pp.99-100.



Resumen

La historia vivida, según Jacques Le Goff, es nuestra realidad histórica tal y como sucedió pero también es una construcción en tanto conocimiento que deriva de la interpretación de un historiador. Ese conocimiento no es sino un interrogante que nos cuestiona en el presente y que atraviesa el pasado para respondernos. Para abordar ese interrogante elegimos un paradigma, o sea, un marco general de ideas que tenemos acerca de la realidad. En una época determinada puede haber tantos paradigmas como visiones sobre la realidad, pero siempre hay uno que prevalece sobre los demás y caracteriza la época. En ese sentido, ¿qué aportaron el



paradigma crítico y la teoría del conflicto a la Historia? Cuando decimos crítico no nos referimos a lo que comúnmente entendemos por “criticar”, o sea emitir un juicio de valor. Es posible entonces superar la historia de los hechos puntuales, de los “héroes” y de los actos, y reemplazarla por la historia de los pueblos.

Palabras clave: historia, memoria, pueblos originarios, identidad.

Building up the memory as a human group, an act of reparation, from the old settlers to the originary ones

Abstract

According to Jacques Le Goff, the lived history is our historical reality as it really happened, but it is also a construction of knowledge derived from a historian’s own interpretation. This knowledge questions our present and the past to provide the answers. In order to answer this question we choose a paradigm, that is, a general frame of ideas that we have about reality. At a specific time period, there can be as many paradigms as ways of viewing reality, but there is always one which prevails over the others and determines the time period.

In that sense, what did the critical paradigm and the theory of conflict provide to history? When we say “critical” we do not mean to criticise or judge. It is possible, then, to advance in history and stop thinking of “heroes” and acts, and replace them by the history of the peoples.

Key Words: history, memory, originary settlers, identity.

1. Crear conciencia histórica

El paradigma crítico busca a través del materialismo histórico, analizar, interpretar y responder a los mecanismos que sostienen las relaciones sociales y que determinan el poder, la desigualdad y las fuerzas en los grupos, o sea en la vida de la sociedad. A este materialismo distintas ciencias sociales aportan otras dimensiones que completan el análisis y nos permiten observar distintas facetas de la vida social: lo



espiritual y lo mental en general. Veámoslo más claramente en estos textos referidos a las campañas militares de la Patagonia o también llamada “conquista del desierto”:
“Como consecuencia de la expedición militar al río Negro en 1879 y las posteriores (1881), hasta el lago Nahuel Huapi, que constituyeron la culminación del plan Roca, quedaron como se ha dicho, incorporados a la obra constructiva y civilizadora de la Nación, para ser librados a la explotación agrícola-ganadera, alrededor de medio millón de kilómetros cuadrados” (Academia Nacional de la Historia, 1963:296).

“Ese grupo social (oligarquía) condicionado por sus compromisos con Inglaterra hasta su paulatino acercamiento a un jefe puesto al día y más de acuerdo con las necesidades planteadas por la nueva política de la carne visualizada en 1876...requería, urgentemente, más tierras. ‘Más y más hacia el sur’, escribía uno de sus representantes” (Viñas, 1982:15).

Podemos observar en este caso cómo el mismo hecho de conquista militar es para el texto de la Academia una acción directa de Julio Roca, en el marco del progreso, mientras que para el historiador David Viñas hay un “grupo social” con claros intereses económicos que impulsa el avance hacia el sur desde sus intereses. Para el primero la Nación es protagonista y hacedora de “civilización”, para el segundo los grupos dominantes, a los que categoriza como “oligarquía”, actuaban en función de sus propios.

En el marco de los estudios sociales, la Historia nos permite analizar procesos que evitando las presentaciones estáticas nos presenten los cambios, las permanencias y las rupturas en la acción de los actores sociales colectivos, desde una multicausalidad procesual. La Historia posibilita vincular de manera sistémica los campos de la realidad social, política, económica y mental desde situaciones problemáticas para interrogar el pasado desde el presente con proyección al futuro. La Historia estimula el desarrollo de la conciencia histórica a partir de la memoria colectiva en nuestro aquí y ahora para actuar y proyectarnos consciente y efectivamente en la sociedad en que vivimos. Los historiadores vivimos una sensación casi de urgencia por abordar y explicar los problemas del presente desde el pasado, recuperando así el más alto sentido social y político de la investigación y de la docencia (entendiendo la Política como proyecto colectivo de vida en común).



Joseph Fontana decía en 1992:

“Vivimos momentos de desconcierto ideológico. El espectáculo de unas sociedades europeas en que los propios perjudicados insisten en votar a quienes los están empobreciendo, temerosos de que cualquier cambio pueda empeorar todavía más su situación, revela, por una parte, la falta de una conciencia crítica, pero también la pérdida de la fe en cualquier programa alternativo. A la tarea de recomponer esta conciencia crítica, de devolver alguna esperanza y de reanimar la capacidad de acción colectiva, hemos de contribuir todos. Quienes nos dedicamos a la enseñanza, y en especial a las ciencias sociales, tenemos en ello una función esencial. Por desconcertados que nos sintamos, sabemos que nuestra obligación es ayudar a que se mantenga viva la capacidad de las nuevas generaciones para razonar, preguntar y criticar, mientras, entre todos, reconstruimos los programas para una nueva esperanza y evitamos que, con la excusa del fin de la historia, lo que paren de verdad sean nuestras posibilidades de cambiar el presente y construir un futuro mejor”

(Fontana 1992:143-144).

¿Cómo relaciona la Historia lo particular con lo general? ¿Cómo transforma los acontecimientos particulares en elementos explicativos de procesos generales?

Tenemos que pensar a la *coyuntura* como *una serie de acontecimientos concertados*. Como dice el historiador francés Pierre Vilar, la coyuntura es “el conjunto de las condiciones articuladas entre sí que caracterizan un momento global de la materia histórica”. No tenemos que confundir “coyuntura” con el momento que precede a la acción, como muchas veces se utiliza en la política, por ejemplo: “Hemos implementado este plan porque la coyuntura lo determinó”. El historiador observa a la coyuntura no como un conjunto de fenómenos espontáneos sino como una conjunción de variables entre las que se pueden establecer vínculos. Las crisis económicas, políticas o sociales no se explican por simples movimientos naturales. El historiador busca en ellas las causas que las provocaron, igual que el economista, pero a diferencia de éste último el historiador se preocupa además de las consecuencias que ocasionan tales crisis. Las coyunturas son una interesante confluencia de lo particular con lo general porque evitan, al menos, las explicaciones fáciles: nos ayudan a vincular un hecho con sus causas inmediatas. Nos acostumbra a mirar más allá de las fronteras, más allá de lo local y puntual. A ser cuidadosos en atribuir la coyuntura a lo político o viceversa. Por ejemplo, cuando atribuimos a un gobierno un éxito no producido solamente por su acción sino ayudado por una coyuntura favorable, o a la inversa, se le achaca un fracaso cuando en realidad le tocó una coyuntura desfavorable. Nos permiten ver “despersonalizar” movimientos históricos, por ejemplo, los grandes movimientos económicos, que nunca pueden depender de una persona o de un hecho puntual: no atribuir sólo a un



acontecimiento (una persona; una decisión puntual), los complejos procesos de la economía de un país. Nos ayuda a visibilizar los procesos desde la multicausalidad y la pluritemporalidad. Pensar la Historia desde la estructura en funcionamiento, es decir, dinámica nos permite analizar *cualquier realidad compleja dotada de una cierta lógica interna*. Una estructura que por su dinamismo y tensión se desestructura y se re-estructura permitiéndonos observar las continuidades y los cambios sociales:

“Por estructura, los observadores del hecho social entienden una organización, una coherencia, unas relaciones bastante fijas entre realidades y masas sociales. Para nosotros, historiadores, una estructura es sin duda conjunto, arquitectura, pero más aún una realidad que el tiempo desgasta y arrastra durante un largo período. Algunas estructuras que perviven durante mucho tiempo, se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones; recargan la historia, estorban, dirigen su evolución. Otras se desmoronan antes. Pero todas son a la vez apoyos y obstáculos. Obstáculos, se caracterizan como los límites (‘envolturas’ en el sentido matemático) de los que el hombre y sus experiencias no pueden independizarse. Pensad en la dificultad de romper algunos marcos geográficos, algunas realidades biológicas, algunos límites de la productividad, o también estos o aquellos mandamientos espirituales: los marcos mentales son también prisiones de larga duración.”

(Braudel, cit. en Vilar 1982:64-65)

Quienes nos dedicamos a las ciencias humanas y sociales podemos hacer nuestro trabajo social desde este prisma, pero fundamentalmente quienes estudiamos o trabajamos en organismos públicos tenemos un deber moral y un compromiso ético en devolver a la sociedad lo que ésta invirtió en nosotros. Se genera desde este compromiso un "pacto de confianza" por el cuál la sociedad en la que vivimos demanda legítimamente nuestros saberes y nuestra capacitación para vivir mejor.

Lo que ocurre es que el cambio histórico no se da a una velocidad uniforme. El tiempo histórico es heterogéneo. El mejor ejemplo al que podemos acudir para entender esto es el del tiempo psicológico: aunque una hora de aburrimiento extremo y una hora dedicada a nuestra actividad más apasionante duran cronológicamente lo mismo, tenemos la sensación subjetiva de que la primera es más larga que la segunda. De la misma manera, el tiempo histórico a veces se acelera y a veces se lentifica. Se acelera cuando las contradicciones de un sistema se acumulan, lo ponen en tensión y éste entra en crisis. Las crisis suelen ser buenos ejemplos de coyuntura histórica: son esos momentos, que pueden durar varios años



o décadas, en los que se entrecruzan tendencias y tensiones y el cambio se precipita.

Los tiempos de las crisis aceleradas, las revoluciones, las guerras, son en general, entonces, *tiempos cortos*. En esos procesos de corta duración se juegan, a veces, los destinos de largas y pesadas estructuras que venían mostrando síntomas de deterioro y se derrumban casi de un día para el otro. En los momentos de cambio histórico más veloz el tiempo se acelera al máximo y la sucesión de acontecimientos supera la capacidad de comprensión de quienes los viven. Los grupos o las personas mismas que quizás habían vivido sin mayores modificaciones durante mucho tiempo suelen entrar en crisis existencial en esos momentos, y no llegan a entender el mundo en el que viven. Son los tiempos de revolución, de cambio profundo y total. La revolución independentista hispanoamericana debió haber sido algo similar, en ese aspecto. Pero aunque nos toque vivir un tiempo relativamente tranquilo, podemos percibir que no todo cambia al mismo ritmo, porque no todos los componentes de la realidad tienen el mismo espesor histórico, la misma profundidad:

“Cambia el clima con los años
Cambia el pastor su rebaño
Y así como todo cambia
Que yo cambie no es extraño”
Julio Numhauser, 1982

Así como percibimos distintas duraciones en el tiempo histórico, también podemos hablar de distintas *profundidades* del cambio. A los objetos que cambian más lentamente, de más larga duración, les asignamos un *nivel* más profundo. A otros que se mueven más velozmente los imaginamos más cerca de la superficie, en un primer nivel. Pero ¿qué tipo de objetos históricos, acontecimientos o procesos son de menor nivel y cuáles de mayor profundidad? Nuestro sentido común y nuestra experiencia nos dicen que los hechos y datos que cambian más rápidamente son los relacionados con la vida material y su administración, es decir *los hechos económicos*: precios, cotizaciones, producción, consumo, flujos de intercambio, etc. Los flujos fluyen y los stocks suben y bajan rápidamente. En cambio, ¡cómo demoramos en cambiar nuestras ideas, nuestros prejuicios, nuestras creencias más profundas! *Lo mental* está, sin duda, en el nivel más profundo de lo real. En el



medio, entre el fondo y la superficie de la corriente, hay hechos de velocidad intermedia, generalmente pertenecientes al orden de *lo político*.

“Cambia lo superficial
Cambia también lo profundo
Cambia el modo de pensar
Cambia todo en este mundo”.
Julio Numhauser, 1982

Hemos visto los cambios en la temporalidad, pero ¿cómo suceden los procesos históricos en el espacio? El espacio geográfico es un producto social construido por el trabajo humano, de acuerdo al nivel tecnológico, a sus intereses económicos y políticos y a su cultura y universo de valores. Este espacio, fruto del trabajo de sociedades concretas se realiza a lo largo del tiempo, y esto es lo que nos permite trabajar actualmente en términos de Ciencias Sociales, un campo en el que interactúan la Historia y la Geografía con otras disciplinas sociales y humanas. Las sociedades, de acuerdo a los distintos momentos históricos, se relacionan con su medio natural transformándolo según sus intereses y necesidades. El resultado de esta relación dinámica no es otro que el surgimiento de distintas formas de organización espacial, distintos espacios sociales. El medio natural es un sistema dinámico que resulta de las relaciones entre sus distintos elementos y que está en permanente cambio e interacción. Existen diferentes tipos de ambientes porque cada medio natural posee distintos elementos (relieve, cuencas, clima, suelo, vegetación, etc.), que se manifiestan de diversas formas y que se relacionan de manera particular. A ello le agregamos las actividades económicas, políticas y sociales que interactúan creando distintos modos de organización social, y por lo tanto distintos espacios. El espacio geográfico es por tanto “un sistema de relaciones y un producto social organizado” (Ministerio de Educación 2002:14). El geógrafo Milton Santos diferenció en el concepto de espacio geográfico tres variables fundamentales: naturaleza, trabajo y técnicas. Para satisfacer las necesidades básicas y mejorar la calidad de vida, los hombres han modificado el espacio desde hace miles de años explotando los recursos naturales. En ese sentido, la explotación de estos recursos mediante el trabajo proporcionó a las distintas sociedades ventajas adquiridas, también ha generado situaciones de riesgo en relación a la preservación del mundo natural al que debemos atender desde la ecología. “El



espacio geográfico no se limita a la distribución de lo visible, elementos a los cuales se reduce a veces. Su apariencia local es el paisaje. El espacio geográfico es fuente de representaciones y objeto de estrategias, que son parcialmente funciones de esas representaciones. Los mismos geógrafos se basan en esas representaciones y trabajan sobre ellas. Por su parte, las diferentes sociedades tienen maneras distintas de gerenciar el espacio, al punto que cuando se desplazan transportan sus propias reglas, y las aplican a otros lugares” (Ministerio de Educación, 2003:15).

La organización espacial no se reduce a la explotación de recursos sino que incluye también espacios que grupos sociales delimitan y fragmentan: los territorios. Dentro de la geografía política territorio significa la apropiación de una porción de superficie terrestre. Pero si a ellos le sumamos que son las sociedades las que han construido históricamente naciones, fronteras y territorios, el territorio “terminaría significando un ámbito terrestre delimitado de ejercicio excluyente del poder” (Ministerio de Educación, 2003:30). En ese sentido el poder político de cada sociedad marca sobre un espacio nacional una determinada organización política de su territorio. También ocurre a la inversa, las condiciones y posiciones de cada espacio influyen en el poder político para la organización territorial. Pero no sólo en el poder político sino también en el aspecto económico y cultural porque si la cultura, supone un esquema de concepciones heredadas, es lógico que esta forma de “posicionarse ante la vida” tenga una influencia decisiva en la construcción territorial.

Desde un *enfoque regional político-cultural*, la geografía presta atención “a las formas en que los grupos sociales se identifican y manifiestan sus solidaridades a través del espacio. Además, recupera la región, la regionalización y el regionalismo para los estudios que vinculan al espacio con el poder (...). La región o el territorio se definen a partir de las prácticas culturales y materiales de la sociedad. Las regiones o los territorios son pensados como entidades geohistóricas, como procesos abiertos y contingentes. Así, estas categorías espaciales no “son”, sino que “están siendo”. Y este estar siendo, dentro de este enfoque, se vincula especialmente con las escalas intermedias (o regionales), con los movimientos nacionalistas, regionalistas, municipalistas (sub y transfronterizos), con las formas en que se construyen los sentimientos de pertenencia al lugar, con los modos elegidos por los grupos sociales para reivindicar sus formas de



organización del espacio o su pertenencia a los lugares. Este enfoque, además, se interesó particularmente por la dimensión simbólico-conceptual del territorio, releendo la literatura de viajeros, la cartografía histórica o la toponimia (Benedetti, 2001:66).

La asociación entre territorio y poder remite al Estado ya que uno de elementos constitutivos del mismo es sin duda el territorio. ¿Por qué en los textos sobre la formación del Estado nacional en 1880 aparece el tema de la incorporación de nuevos territorios nacionales? Justamente porque el Estado buscaba la incorporación territorial para fortalecerse como Estado nacional. La visión sobre esa incorporación (o incluso en un análisis más fino podríamos pensar su exclusión), nos remite a las relaciones económicas y de poder entre caciques, estancieros, y oligarquía que no surgieron de la nada en 1880 sino que fueron construyéndose en función de la apropiación de ese espacio transformado en territorio de acuerdo al interés de cada grupo social.

Si el territorio es un espacio apropiado por la sociedad y construido a lo largo del tiempo en el cruce de relaciones de poder, economía y cultura, es imposible comprender a la sociedad sin este estrecho vínculo entre el espacio y el tiempo. No se puede comprender la historia sin vincularla a la sociedad, no se puede comprender el espacio social sin vincularlo a la historia porque cada momento histórico le otorga a este espacio distintos significados.

Tierra del Fuego tiene geográficamente la particularidad insular y este condicionamiento presenta en su historia características distintivas. No está unida continentalmente a la Nación de la que forma parte, pero los “puentes simbólicos” que la integran a la Patagonia y a la historia del territorio nacional, nos devuelven una mirada inversa a la que socialmente circula de “la provincia más joven”. El espesor histórico de Tierra del Fuego lo componen los pueblos originarios y después de Colón, los primeros contactos con Europa y el foco de comercio ultramarino hacia el Pacífico. Si tras la revolución y los movimientos emancipadores Tierra del Fuego parecía estar “desconectada” del continente, su contacto con el resto del mundo seguía intacto e inclusive mas profundo. Como la imagen de “desierto” constituyó la representación por excelencia para la conquista de la Patagonia continental (Navarro Floria, 2002), la imagen de “fin del mundo” fue clave para la imposición soberana



política y económica tanto del Imperio español como del Estado argentino. El siglo XIX fue clave en este aspecto: colonizadores, comerciantes, empresarios, cazadores, funcionarios estatales y misioneros impusieron su presencia en un espacio poblado por distintas etnias indígenas. La frenética búsqueda del oro de fines del siglo XIX importó el peor de los males: la ambición de la "fiebre del oro", el alcohol y la violación de las mujeres:

Los mineros [...] atacaban los campamentos indios por sus mujeres y después del usual escobillado, vivían con ellas hasta haber sacado suficiente oro y dejar la Isla o hasta que las mujeres estaban tan notoriamente embarazadas que debían ser dejadas ir [...] Una vez, todas las mujeres de un campamento minero, menos una, se escaparon y los hombres la compartieron hasta que la echaron cuando estuvo casi lista para dar a luz.,
(Childs, 1997 [1936]: pp. 52-53, cit Bascopé, 2010:9).

Otras actividades que acompañaban esta explotación, como el abastecimiento de carne a los mineros, también implicaban una explotación violenta de los pueblos originarios. En este caso los misioneros anglicanos, los Bridges, realizaban esta actividad en una de sus estancias. Harberton era la segunda estancia en la isla aunque su funcionamiento era distinto al de sus homólogas ("Gente Grande", 1884; "Springhill", 1891) del extremo norte. Mientras en ellas tenía lugar un combate contra el indio, en Harberton éste era el motor de la estancia. La verdadera "reserva" de los Bridges no era el oro con que quería ensuciarlos la envidia, sino la *tripulación de yaganes* que, junto a la familia, *viajaban con regularidad a los campos de mineros transportando carne*, (*op.cit.* 173). Se invertían así los términos coloniales: el indio, del lado de la civilidad del "buen negocio" (Harberton, la empresa, la familia), abastece la fiebre salvaje (el oro, la especulación, los solteros)" (Bascopé, 2010:12). Abandonada la búsqueda del oro por su rentabilidad, fue reemplazada por otra no menos violenta, pero de imagen productiva y natural: las ovejas.

"Hasta yo mismo me tenté en la ocasión y con el respaldo de don José [Nogueira] [...] solicité tres pertenencias [...] Años más adelante me precipitaría de nuevo poseído por la fiebre del oro, para volver a fracasar, pero, esta vez con cuantiosas pérdidas por los medios mecánicos utilizados. Tampoco tuvieron muchos frutos los intentos de los pioneros magallánicos. Después de la infructuosa



*tentativa volvieron su atención hacia las ovejas
que producían un oro distinto pero más seguro"*
(Braun 1985:89cit Bascopé,2010:8).

La violencia y la binacionalidad atravesaron este siglo y el siguiente de un modo contundente y dramático. Tierra del Fuego ha sido el espacio con más historia territorial. Un espacio que transitó largamente ese estatus de "colonia interna" de la Nación (Navarro Floria,2009) donde el Estado, los intereses económicos nacionales e internacionales dibujaron a través de estos su territorialidad. Incluso la lectura de la Historia puede invertir de tal modo los términos que en Tierra del Fuego". La presencia minera será reivindicada casi un siglo después no ya como barbarie sino como huella de civilidad en la disputa chileno-argentina por las islas del oro (Picton, Lennox y Nueva) en el canal Beagle" (Bascopé, 2010:21).

"Comparada con la Pacificación de la Araucanía y la Conquista del Desierto, la colonización de la Tierra del Fuego, otro sangriento episodio de despojo territorial iniciado en 1884, se distingue en al menos tres aspectos. En los dos primeros casos el Estado dirigió campañas militares para la procuración de nueva tierra; en el segundo ya considerándola propia (Tratado de Límites de 1881), simplemente otorgó concesiones al capital ganadero, transfiriéndole de paso la erradicación de la barbarie que la habitaba. Si allí los ejércitos abrieron paso a la ganadería, aquí se trató apenas de contingentes policiales, tímidas encarnaciones del Estado, que asistieron a los estancieros en la expansión de sus ovejas. Por otra parte, si la violencia de la Pacificación y la Conquista interrumpe una larga historia de relaciones políticas entre vencedores y vencidos, en Tierra del Fuego los gobiernos inauguran, en torno a estos emprendimientos privados, la vida civil. En el primer caso, el precio de la derrota convirtió a los vencidos en "indios"; en el segundo, ante el vacío político prefigurado, hubo que producir la barbarie antes de acabar con ella (Bascopé, 2010:5).

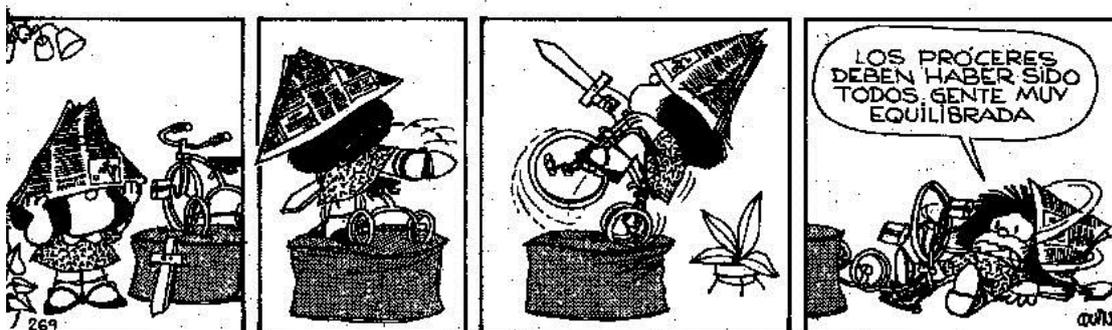
La sociedad fueguina fue construyendo desde su tiempo particular su espacio y su propia historia. Y es su compromiso, su *conciencia histórica*, la que los posiciona como "hacedores de la historia", como *sujetos históricos*. La conciencia histórica es una dimensión de la conciencia social que tiene una doble función: nos permite interrogar al pasado desde nuestro presente y a la vez es constructora a partir de



sus propias problemáticas e intereses, de su historia. Esta conciencia es la que genera no sólo un fuerte compromiso con el presente, sino que parte de la necesidad de una lectura de la historia desde el presente.

De este pasado indígena, colonial y precolonial surgen los “estereotipos sociales” que pueblan y constituyen la construcción de una historia nacional. “Los mitos en la historia (son aquellas) representaciones sociales formuladas por actores identificables y consistentes con sus intereses o su visión del mundo, que se constituyen en estereotipos acerca de una determinada realidad y se repiten acríticamente durante generaciones” (Roulet, 2005 cit. Navarro Floria).

Cuando en la segunda mitad del siglo XIX los argentinos comenzamos a “pensar la Nación” en el marco del Romanticismo de la época, y a buscarle un nombre, una Constitución y una historia con la que identificarnos como argentinos, nació la idea de que los *grandes hechos* se debían a la realización de *grandes hombres*. La Revolución de Mayo pensada como nacimiento de un país no podía deberse a masas populares o a grupos de comerciantes. Para quienes escribieron nuestra historia, el nacimiento de nuestra “argentinidad” debía ser como todo nacimiento a partir del “caos”: un hecho heroico. Nuestra historia se pobló entonces de “hombres de bronce”: Belgrano, San Martín, Moreno, Sarmiento, por ejemplo. La revolución de Mayo se encarnó en Manuel Belgrano. El cruce de los Andes y la liberación de América se centralizó en la veneración de una figura: José de San Martín. En la construcción de los relatos se establecieron y/o impusieron determinados paradigmas. La Constitución y la liberación del “tirano” Rosas en Justo José de Urquiza. “La concepción del grande hombre acaba prevaleciendo en el horizonte intelectual de los hacedores del Estado argentino” (Pomer 1998:36), como decía Bartolomé Mitre “el héroe sirve de modelo a la posteridad”. El “héroe” simboliza virtudes: la superación de sí mismo, la lucha contra el mal, el triunfo sobre el desorden.



Es cierto que los historiadores del pasado, constructores de esta “argentinidad” como Mitre por ejemplo, fueron los que determinaron quién era o quién no era un “héroe”. En el fondo este objetivo sostenía un fin educativo, que iba más allá del registro de la memoria: “educar al soberano”. Esta lectura de la historia ha marcado para siempre una tradición social que resulta sumamente difícil de desterrar. La historia se pobló de personajes ilustres, con ilustres títulos: “libertador”, “padre del aula”, “padre de la patria”, “santo de la espada”, por sobre los méritos de los pueblos. “Se optó por “elegir aquellos hombres capaces de suscitar ‘la admiración simpática’ o el ‘horror’; hacer de ellos ‘figuras simbólicas de la historia’. En fin, simbolizar en ellos el bien y el mal, o lo que es tenido por tales” (Pomer 1998:36). Esta dicotomía fue seguramente el origen de la “visión de los héroes” tan lejana a la realidad, a la vida cotidiana y a los modelos posibles de imitar por los pueblos.



“La patria acaba siendo una plural cofradía de dioses y dioscecillos celebrados -no todos por igual, claro- con el auxilio de los enfadosos lugares comunes que atormentan a escolares y provocan el bostezo de quienes presencian la ceremonia patriótica, tal vez con la esperanza de sentir más hondamente el latido de los grandes muertos. El imaginario propuesto al pueblo se vuelve contra sí mismo: se suicida. La historia se degrada por la desmesura, aún cuando el historiador se enaltezca o imagine que ello suceda por su comercio con los titanes de los cuales se erige en interlocutor privilegiado. En una sociedad que se muestra avara en reconocer sobriamente los valores auténticos, andarán sobrando los bombos verbales, el retumbe de las palabras huecas” (Pomer 1998: 38).

Bastaría preguntarnos porqué en la Patagonia, el monumento a Roca, que es además una estatua ecuestre, está en los lugares centrales de nuestros pueblos y ciudades, y es más número y significativo que él de San Martín o Belgrano.



¿Alguna vez se preguntaron por qué la mayor parte de nuestras efemérides son fechas de fallecimiento? “Todos los muertos son más perfectos que los vivos’, porque así lo ‘declaran uniformemente los epitafios” (Juan Bautista Alberdi, cit. en Pomer 1998:35). Probablemente la muerte sea un punto de inflexión a partir del cual comienza el proceso de construcción de la figura del “héroe” propiamente dicha. A partir de allí se suceden una serie de gestos sociales que ponen en marcha la idealización del personaje como baluarte o símbolo legítimo de principios ideales (ética, justicia, derecho). En nuestra propia vida cotidiana ponemos en marcha ese mecanismo con nuestros muertos: a medida que vamos procesando su ausencia con el paso del tiempo, comenzamos a dejar de ver aquellas cosas que nos molestaban y a recordar con más cariño sus virtudes y su ejemplo. En Tierra del Fuego el prototipo del pionero lo constituyeron los empresarios y los misioneros.

"En una reseña de 1934, los vecinos recordaban las hazañas de Covacevich, *prestigioso ciudadano a quien Porvenir debe mucho de su progreso, pues entre otras cosas tuvo que luchar contra los indios aborígenes con inminente peligro de verse asesinado por ellos* (Kramarencko y Sackel, *op. cit.* 35)". Responsable en parte de la civilización del territorio, asumiría luego dos veces el cargo de subdelegado, así como agente postal, presidente de la Junta de Vecinos, y también agente de la SET F en el pueblo. La trama del ascenso social, lo convertiría finalmente (1916) en estanciero" (Bascopé 2010:11).



Quizás por eso, el pueblo español de Avilés propició la inauguración de una estatua a su hijo predilecto José Menéndez, ponderando su éxito “civilizador” y empresarial en el Nuevo mundo y olvidando la sangre indígena derramada en sus estancias (Fernández, Saúl, 2010).

2. Nuestra raíz indígena

“Viniendo desde Temuco, me adormezco en el viaje.
“Súbitamente, me despiertan los fulgores del paisaje. El valle de Repocura aparece
y resplandece ante mis ojos, como si alguien hubiera recorrido,
de repente, el telón de otro mundo.
“Pero estas tierras ya no son, como antes, de todos y de nadie. Un decreto de la
dictadura de Pinochet ha roto las comunidades, obligando a los indios a la soledad.
Ellos insisten, sin embargo, en Juntar sus pobreza, y todavía trabajan juntos,
callan juntos, dicen juntos:
“—Ustedes llevan quince años de dictadura —explican a mis amigos chilenos—.
Nosotros llevamos cinco siglos.
“Nos sentamos en círculo. Estamos reunidos en un centro médico que no tiene, ni
jamás tuvo, médico, ni practicante, ni enfermero, ni nada.
“—Una es para morir, no más —dice una de las mujeres. Los indios, culpables de
ser incapaces de propiedad privada, no existen.
“En Chile no hay indios: sólo hay chilenos —dicen los carteles del gobierno.

Los argentinos tenemos una historia indígena invisibilizada e inmovilizada pero presente. El mito homogeneizador de que somos “un país sin indios” se impuso exitosamente en nuestra cultura a fines del siglo XIX, después de la conquista militar de la Pampa, la Patagonia y el Chaco. Lo que se quería decir por entonces no era que los indígenas hubieran desaparecido físicamente (casi nadie defendía el exterminio como política hacia los pueblos indígenas) sino que habían dejado de ser “indios” en el sentido cultural y político: ya no vivían en tribus, no hablaban sus lenguas, no conservaban sus costumbres, sino que se habían incorporado como ciudadanos de pleno derecho a la nacionalidad argentina. La Argentina también en esto buscó alejarse y diferenciarse de sus países hermanos: mientras que México, Perú, Chile o Paraguay conservaban una clara conciencia de la presencia indígena en sus culturas y sociedades, nosotros nos jactábamos de ser totalmente “blancos”. Habíamos hecho invisibles las diferencias fenotípicas —es decir, físicas— que permanecen entre nosotros. Y aún más, las diferencias culturales: creíamos que nadie hablaba guaraní ni quechua ni mapuche, o kechua, que como apuntaba Daniel Flores, es el segundo idioma más hablado en Ushuaia, ni se vestía como antes, ni cocinaba las comidas propias, ni que conservaba los lazos familiares y sociales preexistentes.



Con la progresiva democratización de nuestra sociedad y nuestra cultura –procesos largos y complejos que están en curso y que van de la mano de la democratización del ámbito político- hemos ido aprendiendo a reconocer las diferencias que persisten entre nosotros y a no verlas como un déficit sino como un valor. Entre esas diferencias están, por supuesto, las étnicas, físicas y culturales. Así como estamos aprendiendo a no avergonzarnos de tener la piel o el pelo más o menos oscuros, debemos avanzar todavía mucho en la línea de perder la vergüenza, de animarnos y de valorar como un patrimonio y una riqueza cultural el reconocer palabras y nombres de nuestros abuelos mapuches, guaraníes o collas, de hacernos cargo de los apellidos indígenas que están entre nosotros, de los rostros, de las costumbres, del conocimiento de la naturaleza, de los lazos sociales y familiares que nos identifican como sociedad profundamente mestiza.

Volviendo a la historia, hace falta subrayar que parte de esa invisibilización y de ese olvido de nuestro ser indígena también se operó en el terreno de la memoria histórica. No tenemos una historia escrita del pueblo guaraní ni de los huarpes ni de los pampas o ranqueles. Hay trabajos de investigación y estamos en el esfuerzo, pero la escuela todavía puede y debe hacer mucho en este sentido. Haciendo un rápido repaso de nuestro pasado, deberíamos rescatar la presencia indígena en todos los grandes momentos y procesos de nuestra historia. Pensemos, por ejemplo, en las primeras ciudades –mejor dicho, pueblitos- españolas fundadas en el camino al Alto Perú, en Cuyo o en el Litoral: ¿cuántos españoles y cuántas españolas habría, y cuántos paisanos y paisanas alrededor de ellas, adentro y afuera, entrando y saliendo, trabajando la tierra, comerciando y enamorándose de los conquistadores? ¿No fue fundada Buenos Aires en 1580 por una tropa de “mancebos de la tierra” guaraníes? ¿No fueron indígenas los gauchos que trabajaron en las primeras estancias y los campesinos de las haciendas del Noroeste? Los caciques pampas fueron los primeros en ofrecer sus lanzas para echar a los ingleses en 1806. ¿Cuántos de esos lanceros de a caballo habrán peleado con San Martín y cruzado a Chile, o con Belgrano en Salta, o con los jefes realistas que resistían? ¿No era un guaraní correntino el famoso sargento Cabral que salvó la vida de San Martín en San Lorenzo? Conocemos de sobra la participación de contingentes y caciques indígenas en las guerras civiles entre



unitarios y federales, en ambos bandos, entre Buenos Aires y el Interior, entre Urquiza y Mitre en Cepeda y en Pavón. Sabemos de la enorme habilidad con que Juan Calfucurá, compadre del presidente Urquiza, orientaba sus recursos a favor de la Confederación o de Buenos Aires según le conviniera durante la guerra de 1853-1861. Hay abundantes testimonios acerca de trabajadores indígenas en los obrajes chaqueños, los ingenios tucumanos, las estancias pampeanas, los canales de riego de Cuyo y del Alto Valle, etc. También de su incorporación a las fuerzas armadas y de seguridad. Al presidente Victorino de la Plaza se lo llamaba “el colla” por sus rasgos inconfundibles, y últimamente se sostiene el origen tehuelche de Juan D. Perón, por citar dos ejemplos de personajes destacados de la vida política nacional. En definitiva, en la vida nacional, como en la de cada provincia y cada lugar hay una historia en la que la presencia indígena jugó y juega hoy un rol destacado. Tenemos una historia y un presente evidentemente mestizos.

El olvido de nuestro ser mestizo tiene dos caras históricas. Una es la que acabamos de referir: el ocultamiento de la presencia indígena en nuestra vida nacional. La otra es la ignorancia de una historia propiamente indígena. En las provincias del interior solemos quejarnos de que la historia que se estudia y que reproducen los libros de texto es la historia de Buenos Aires, y es cierto. Pero así como recién se están incorporando en nuestros planes de estudio las historias provinciales y locales, también están ausentes las historias de los sectores populares, minoritarios o excluidos del orden estatal hasta fines del siglo XIX, como fueron muchos de nuestros indígenas. Más de una vez se ha planteado la polémica acerca de por qué los chicos mapuches tenían que estudiar en escuelas que llevan el nombre de Roca u otros generales conquistadores, y no el de Sayhueque, Namuncurá u otro de sus personajes históricos. La consecuencia más notable del olvido de la historia indígena ha sido la deshistorización de esos pueblos, es decir, la imagen que los representa como si hubieran vivido siempre igual, desde antes de la conquista española hasta su sometimiento al Estado nacional a fines del siglo XIX. Un reflejo de esta deshistorización son los libros de texto que nos muestran cómo vivían los distintos pueblos indígenas del territorio argentino. Cómo vivían ¿cuándo? Gracias a las investigaciones de los últimos años conocemos las profundas transformaciones por las que pasó el panorama humano de la Araucanía, la Pampa y la Patagonia, por



ejemplo, desde la conquista incaica del centro de Chile y del Noroeste argentino: movimientos de grupos, cambios en su organización social y política, adopción de cultivos propios de los Andes centrales, adopción del caballo traído por los españoles, estructuración de una economía pastoril, difusión de la lengua mapuche, relaciones fronterizas intensas con los hispanocriollos, surgimiento de todo un mundo mestizo, conflictos intra e interétnicos, participación en los conflictos políticos y militares en Chile y la Argentina, etc.

La imagen estática de los pueblos indígenas como grupos que “eran” de tal o cual forma, “vivían” en tal tipo de vivienda, “vestían” con tales prendas, etc., es más propia de la arqueología que de la historia. La arqueología toma imágenes fijas acerca de la vida social en base a restos mudos y muertos. Nuestros indígenas no están ni muertos ni mudos: tienen historia. Sus viviendas, sus actividades económicas, sus formas de vestirse, de relacionarse y de hablar, sus pautas de organización fueron variando en el tiempo como en cualquier sociedad viva. No se vestía igual un mapuche del siglo XV que uno del siglo XVIII o que uno actual. Pretender que los indígenas sean siempre iguales es querer que sean piezas de museo, no personas y pueblos que forman parte de nuestra historia y viven entre los demás.

3. El genocidio

La Historia de los pueblos originarios no está escindida de la Historia argentina, forma parte de nuestra común historia. Consideramos como pueblos o naciones a los “grupos étnicos o *etnias* que pueden no haber alcanzado, o al menos expresado [una] conciencia nacional, pero están sin embargo unidos por vínculos raciales, lingüísticos, culturales o nacionales que los distinguen de otros grupos similares y a través de los cuales sus miembros adquieren conciencia de compartir una identidad común” (Stavenhagen, R, 1990:1). Los pueblos originarios del sur, incorporados al Estado argentino por medio de la violencia, tuvieron una autoridad política constituida y reconocida, como lo han comprobado Levaggi, Briones y Carrasco, entre otros (Levaggi,2000; Briones y Carrasco 2000). La imposición del Estado argentino sobre estos pueblos ocasionó la pérdida de soberanía de las naciones



aborígenes (Roulet y Navarro Floria,2005), dibujó “fronteras internas” transformando a los pueblos indígenas en “rebeldes internos” (Navarro Floria,2007) e incorporó a los indígenas forzosamente a una “ciudadanía” en condiciones de subalternidad (Nacach,2011). Si el enfrentamiento fue desigual, la lectura de esta historia también lo ha sido. La representación del “salvaje” y el “civilizado” fue abonada por los intereses económicos de la élite gobernante de fines del siglo XIX y los mecanismos de reparto de la tierra posteriores a las campañas, se realizaron a través de un reparto sectorial en latifundios (Bandieri,2005).

“La responsabilidad del despojo, del reparto de familias, de los campos de concentración, de la reclusión en Museos como vestigios vivientes, tiene nombres y apellidos y forman parte de decisiones políticas” (Roulet, Nacach y Nicoletti, 2013). “Así, el Indio que se pacificó en la Araucanía, el que se conquistó en el desierto argentino o el que se extinguió en Tierra del Fuego, traducen una misma situación: la reducción de un territorio y la puesta bajo tuición de los sobrevivientes” (Bascopé, 2001:49). La “extinción”, el “último/a ona” en el fin del mundo remite a una carga simbólica de “reducto de los orígenes” y a una concepción científica y etnográfica de “pureza” que no sabe que hacer con lo heterogéneo. Si ninguno ha sobrevivido, no hay de quién ocuparse. Entonces, sus descendientes, caras visibles de la inexistencia de la “extinción”, se invisibilizan en la mimetización de los marginados sociales. “En ese sentido, si la población fueguina originaria fue deportada y exterminada, la minería en cambio resistió como forma de barbarie ante la hegemonía civilizadora de las ovejas” (Bascopé 2010:19). Hegemonía que desató la “cacería humana” de los pueblos originarios. La información de la Explotadora sobre “el problema indígena” y el robo de ganado, para el Estado era confiable y permitió ejercer la violencia institucional y permitir el “salvajismo privado”:

“En 1899 José Menéndez, el principal estanciero al este de la isla y cuyas propiedades (la “Primera” y la “Segunda” argentinas) rodeaban la misión salesiana instalada allí, dio una entrevista a un periódico bonaerense. Sobre la misión afirmaba que “viene a ser un refugio y nido de ladrones, pues los indios excursionan continuamente [...] y roban puntas de ovejas a mansalva, pues si son sorprendidos dicen que van a la Misión o que vuelven de allí y la juegan con su risa taimada y silenciosa, haciéndose los tontos”. Fueron declaraciones que costarían caro al prestigio del



empresario, tanto más cuanto que exageró descarada, aunque tácticamente, sus pérdidas: “*los indios onas [...] me comen al año de quince a veinte mil ovejas.*”, *El Diario*, Buenos Aires, 13-6-1899, citado en Gómez-Tabanera, 1986: 947, cit. Bascopé, 2010:21).

Si bien las gerencias difieren de la Patagonia continental a la insular, ya sea el Estado en el primer caso o el empresariado en el segundo, el registro de la "extinción" lo hizo en ambos casos la Iglesia. Como institución, la Iglesia no escapó a las acciones y opiniones pendulares de la sociedad civil con sus variaciones y matices. Las campañas militares fueron acompañadas por miembros de la Congregación salesiana. Su fundador, Juan Bosco, sostuvo que tanto la Argentina como Chile llevaron adelante “tres siglos de guerra de exterminio, masacran sin piedad a quienes encuentran y a muchos han hecho prisioneros” (Bosco, G e Barberis, 1998:158). Los relatos inmediatamente posteriores de los mismos Salesianos dan cuenta del horror ante sus ojos y el mismo monseñor Costamagna llamó “bárbaros” a los soldados. Tras las campañas, los indígenas confinados en la isla Martín García eran asistidos por sacerdotes que acompañaban la política de reclusión y reparto de las familias (Nagy, M y A. Papazian, 2010). Pero, a pesar de ciertas actitudes a favor de los indígenas que en algunos casos “amortiguaron” el golpe brutal, otras acciones de la Iglesia fueron fieles a la política y la sociedad de su época. El comportamiento “pendular” se sigue observando en las acciones evangelizadoras que intentaron paliar la miseria, trataron de comprender lenguas y costumbres ajenas pero también arrasaron con sus creencias y la cultura de un pueblo para imponer una cultura y una religión a la que consideraban legítima, verdadera e integradora. Integración por fuera de los márgenes sociales, donde los indígenas “infieles” bautizados nunca fueron considerados “ciudadanos católicos” sino “indígenas conversos” (Nicoletti, 2008). El 7 de agosto de 1912 el director general de Territorios Nacionales, Isidoro Ruiz Moreno, solicitaba informes sobre la situación y número de los indígenas fueguinos. Fernández Valdés le respondió: “La raza se extingue con una rapidez aterradora. En 1883 se calculaba en no menos de 2.500 indios los existentes en el territorio, en 1903 no excedían de 500 y puedo asegurar que hoy no llegan a 155”. La misión “San Rafael” en isla Dawson (1889) y la Misión de la Candelaria en Río Grande (1893), fueron reducciones habitadas sólo



por misioneros y misioneras salesianos/as. Un asilo en el que se refugiaban las familias perseguidas, pero el costo del refugio era muy caro: el cambio cultural total, la aceptación de una religión diferente, la rutina occidental de “ora et labora”. El cambio de alimentación y el contagio de enfermedades en ese ambiente cerrado desencadenó una mortandad tal, que diezmo la población indígena (Casali, 2013). La situación se agravó con la concentración de la población misionera de isla Dawson en 1911 trasladada a La Candelaria, por el fin de la concesión del estado chileno de la Isla. “En junio de 1900 el *censo de los Indios* registra 168. En marzo de 1902 hay 76 personas y, poco antes de la expedición, en julio de 1905, sólo quedan *cuatro familias con dos criaturas, un hombre, tres viudas, dos niñas y un niño*” (Bascope, 2010:252).

Los visitadores salesianos extraordinarios, Paolo Albera y Pietro Ricaldone en la primera década del siglo XX señalaban que la tuberculosis se transformó en una enfermedad endémica que los extinguió casi completamente, sumado a “la guerra de destrucción y las importantes enfermedades de los extranjeros” (Bollettino salesiano, octubre 1901). Calculando los pocos aborígenes que quedaban en cada reducción, (ASC, E 183, :1 y 5; ASC A 846:1) (dos hombres y siete u ocho mujeres en San Rafael y doce en la Candelaria, ambos visitadores aconsejaban que se cerraran (ASC F 219:11). Para don Ricaldone la reducción era un proyecto personal de monseñor Fagnano que difería notablemente de la realidad (ASC, F 219:5). La misión, señalaba don Ricaldone, se encontraba alejada de los pocos centros poblados de la isla y de las casas salesianas¹, y cuando fue establecida su organización y su extensión tuvo sentido por el número de aborígenes allí vivían, pero en ese momento el trabajo se reducía a “formar una docena de indios” (ACS, E 183:2 y ASC A 846:3): “Convendrá entonces sostener una Casa de misioneros?” (ASC A 846:2).

¿Por qué hablamos de un genocidio de los pueblos indígenas del sur? El crimen de genocidio se encuentra caracterizado en el artículo 2 de la *Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio*, aprobada por la ONU en 1948, como “actos perpetrados por el Estado con la intención de destruir, total o

¹ Ushuaia (Argentina) y Porvenir (Chile) dónde había dos pequeñas casas salesianas. Río Grande se encontraba a 50 leguas de Porvenir, o sea 4 o 5 días a caballo desde Ushuaia, según comentaba don Ricaldone.(ASC A 846:1).



parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal”, describiendo en su definición las distintas acciones posibles: matanzas, lesiones, sometimiento intencional, traslados y desmembramientos. Después de lo anteriormente descrito, sostenido por estudios citados y en base a documentos, no hace falta seguir explicando por qué las acciones llevadas a cabo por el Estado argentino finisecular pueden ser consideradas genocidas.

“La historia de la Patagonia, atravesada por la tragedia de la historia de los pueblos originarios sureños, es una herida que no ha cerrado, entre otras cosas, por la misma violencia con que se abrió. Como científicos sociales, debemos asumir la responsabilidad de desarticular las ideas que han sustentado un relato de la historia basado en negaciones o atribuciones estigmatizantes hacia los pueblos indígenas. La cuestión no pasa sólo por “proteger a los pueblos originarios” como si se tratase de un “deber moral” sino de ser justos y serios con la Historia, maestra de vida. Se trata de un compromiso con la justicia y con la sociedad toda, que necesita construir una Historia integrada en su diversidad cultural y generar genuinos caminos de construcción colectiva” (Nacach, Roulet y Nicoletti, 2013).

4. El problema identitario: ¿Quiénes somos? La cuestión del “ser nacional” y las identidades locales

Porque para lo primero que sirve la conciencia histórica es para fijar la identidad. ¿Quiénes somos? ¿Hay una pregunta más tremenda que esta? ¿Quiénes somos? Y a la pregunta de ‘quién soy’, usted, lo primero que hace es pensar en su padre y en su madre...

“-... Porque ‘¿quiénes somos?’ quiere decir ‘¿de dónde venimos?’

“-Claro. El problema de la identidad es el primer problema. Todos los historiadores han escrito en última instancia para identificar. Cuando Mitre escribe la historia de San Martín y Belgrano, su pregunta, en el fondo, es ésa... Usted es identificable por lo que hizo, pero sobre todo por la caravana de muertos y vivos de que forma parte...” (Luna 1978:144-147).

Si seguimos nuestra imagen histórica nacional tradicional, deberíamos decir que somos un pueblo nacido el 25 de mayo de 1810 a la luz del ideal de la libertad, forjado en las guerras de la independencia en las virtudes militares sanmartinianas, sometido a la tiranía de Rosas y definitivamente organizado tras su caída. Estaríamos marcando como hitos de nuestra identidad una serie de hechos político-institucionales y militares. Pero una mirada más actualizada sobre nuestra historia,



capaz de dar cuenta de factores sociales, económicos y culturales, una historia de estructuras y de procesos más que de acontecimientos, de actores colectivos más que de “grandes hombres”, nos hace ver que tenemos una historia que viene de mucho más allá que de 1810, que nuestros procesos sociales no se agotaron en la formación del Estado-nación sino que continuaron durante el siglo XX y hasta el presente, que siempre fuimos y somos un pueblo mestizo y diverso, y que todas estas características las compartimos con una comunidad de pueblos hermanos que se extienden desde América del Norte hasta la Patagonia. ¿Esto hace más compleja nuestra historia? ¿Convierte en más difícil su explicación? Por cierto que sí, pero también es cierto que, si nos introducimos en el estudio de nuestra sociedad guiados por estas líneas pronto reconoceremos una imagen más adecuada a la realidad que percibimos cotidianamente a través de los medios de comunicación o simplemente a través de nuestro sentido común. Nos sentiremos mejor *identificados* con esta historia.

Por eso entendemos a la identidad como un proceso de autoafirmación, comunitaria e individual que busca su inclusión en la colectividad. En el campo cultural, “supone una conciencia de la alteridad compartida por los integrantes de una sociedad, en cuanto a poseer rasgos afines –valores, necesidades, modos de vida- que los distinguen de otras sociedades. Ello debe pensarse dialécticamente, con intervención de la autoimagen y de la imagen proveniente de los otros grupos culturales; más que pura contemplación denota un resorte para la acción; más que en unidad consigo mismo emerge en relación con aquello que se difiere” (Biagini, 1989:39). La identidad se define entonces por lo que somos y por lo que no somos.

La construcción social identitaria, en tanto estrategias simbólicas históricamente construidas, en clave de alteridad (Briones, 2005), nos posibilita articular representaciones del pasado con prácticas del presente. Entendemos a estas representaciones como imaginarios sociales dominantes en un conjunto social, que se manifiestan a través de símbolos, ideas, imágenes, valores, etc. y reproducen un poder establecido, construyendo su propia identidad colectiva representándose a sí mismas, marcando territorio, alteridades y memorias (Baczko, 1999: 28). Aquellos procesos de construcción social a los que caracterizamos como aluvionales y fragmentados conllevan una desigualdad social que se retroalimenta con los



mecanismos de exclusión y que han generado una ciudad con fuertes niveles de fragmentación espacial. Esta fragmentación ha sido impuesta no sólo por el desarrollo urbano y por la políticas públicas de vivienda y plantificación sino también por los mismos migrantes que “se agruparon y reforzaron su identidad migrante en el destino” (Matossian, 2012: 281). las creencias se inscriben en una dinámica de transformación histórica, generando o fortaleciendo identidades sociales en construcción, que en muchos casos por su extensión y masificación resultan fuente de identidades nacionales (Mallimacci, 1992), regionales, y locales. Estas identidades pueden ser construidas desde la diferencia y la alteridad, atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que intervienen en la construcción de nuestra subjetividad y por las “posiciones” o “lugares” que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado (Hall, 1996).

Una de las primeras lecciones que podríamos extraer de una lectura atenta de nuestra historia es que no somos, como quisimos creer un siglo atrás, una comunidad homogénea. La imagen de una nación blanca, cristiana, de iguales, se nos viene abajo en seguida. Somos distintas cosas, *somos diversos*. Y esta diversidad, que antes podía entenderse como un defecto, hoy la rescatamos como un valor, porque nos enseña a ser más realistas y más tolerantes con el que es diferente. Somos blancos, negros, morenos y mestizos. Somos cristianos, ateos, judíos, budistas, musulmanes y quién sabe cuántas cosas más. Somos gente de la ciudad y del campo, pobres y ricos, ilustrados y analfabetos. Unos somos hijos de la cultura del Pacífico, barroca y tradicional, y otros de la cultura del Atlántico, cosmopolita e innovadora. Somos indígenas, gringos, criollos, turcos y gallegos. En síntesis, *hemos cambiado nuestra idea de nación*.

¿A qué idea de nación respondía nuestra conciencia histórica tradicional, y qué otra idea de nación proponemos ahora? Son muchos los autores que han estudiado este proceso. Mónica Quijada, por ejemplo, a quien ya hemos citado, trabaja sobre dos conceptos bien claros: el de *nación civil* y el de *nación integrada u homogénea*. La idea de *nación civil* es de raíz política y de origen antiguo. Es el sentido que le daban los antiguos griegos y romanos a la *ciudadanía*: uno no era ciudadano de Atenas o del Imperio Romano por haber nacido en determinado lugar o por hablar



determinada lengua sino por haber adquirido ciertos *derechos y obligaciones*, por pertenecer a un *ámbito político*. Este sentido reapareció en las ciudades-repúblicas italianas de la Baja Edad Media (Venecia, Génova, Florencia, Milán) y en general en las ciudades medievales en las que los ciudadanos negociaban con los reyes y obtenían unos ciertos *fueros*, un *status* político especial que era producto de un contrato y no del color de la piel o de la religión. Finalmente, es el sentido con el cual se hicieron las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX: la revolución francesa y las revoluciones independentistas americanas. Francia, los Estados Unidos y las repúblicas hispanoamericanas como la Argentina fueron pensadas inicialmente como naciones civiles, es decir como ámbitos políticos abiertos, receptivos, destinados a quienes quisieran comprometerse libremente con determinadas obligaciones a cambio de disfrutar de una serie de derechos en un escenario democrático. El lema de la Revolución Francesa, “libertad, igualdad, fraternidad”, lo expresa muy bien. La idea de *nación integrada* es más reciente, aunque toma elementos de distintos ámbitos y momentos históricos. Básicamente, responde al ideal de la *homogeneidad*. Para ser ciudadano hay que responder a un cierto perfil de base étnica: una determinada cultura, un linaje, una lengua, una religión, un color de piel, etc. Desde este punto de vista, no puede ser ciudadano el que es distinto: es una concepción más excluyente. Con ese criterio, por ejemplo, los reyes de España de los siglos XV y XVI expulsaban del reino a los moros y judíos. Sin embargo, esta forma de entender la nación tuvo un enorme éxito en Europa y, por contagio, en América durante el siglo XIX, a partir del romanticismo alemán y de los nacionalismos de la época. Según ellos, cada *nación* entendida como una comunidad natural (es decir, de origen común, cultura común, etc.) tiene derecho a constituir un *Estado-nación*, es decir a organizarse políticamente, excluyendo a los diferentes. En este sentido se dio, en la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano, lo que hemos llamado *etnización imaginaria* de la nación: se impuso una corriente de pensamiento que proponía excluir de nuestra nación a los indígenas, a los que no hablaban castellano, a los que no eran cristianos, etc. Desde esta concepción pensábamos, entonces, en una nación idealmente homogénea: blanca, sin indios, sin pasado colonial, sin clases sociales, etc. Es claro que *no éramos* esa nación homogénea.



Como nos cuenta el historiador argentino José C. Chiaramonte:

“Hacia 1815 se lee en *La Gazeta de Buenos Aires*: ‘Todos sabemos lo que es una nación. Es un conjunto de gente que vive bajo un mismo gobierno y unas mismas leyes’. Ese era el concepto dominante. En 1825, en el Congreso Constituyente, el canónigo Juan Ignacio Gorriti hace un muy buen análisis... Se discutía si las provincias reunidas en Buenos Aires eran o no nación. El año anterior, los diputados no se habían puesto de acuerdo sobre si se debían nacionalizar o no las rentas públicas, que eran las de la Aduana de Buenos Aires. Los de Buenos Aires adujeron que no era posible, porque la nación aún no existía; los de las provincias afirmaban que sí, porque la nación existía desde 1816. Se creó un pequeño escándalo, en el que terció Gorriti. ‘Aclaremos qué es la nación’, dijo. ‘El concepto se puede entender de dos maneras: o como gente que tiene una misma religión, un mismo idioma, o como gente que vive bajo un mismo gobierno y una misma ley. En el primer sentido, la de los griegos antiguos era una nación. También lo podría ser América del Sur. Punto. Se acabó el problema. Pero ¿qué es ser una nación libre?’ A partir de esta pregunta, se plantea la idea de que hacer una nación es a la vez hacer un Estado, es decir, algo capaz de negociar, de firmar tratados” (Martínez 1994:2).

Esa nación-Estado constituida desde lo jurídico es la que nació en la Argentina en 1853. Como dice el Preámbulo de nuestra Constitución, “para todos los hombres del mundo” que quieran habitar nuestro suelo y gozar de los derechos que el nuevo Estado garantiza. Después vino la etnización de la república, proceso que ahora estamos criticando y revisando.



la “civilización” la tierra para los “pioneros” que cercaron con alambrados y especularon con las empresas. “Los usos estatales del pasado o la fijación de una memoria nacional tropieza con prácticas históricas efectivas, menos épicas y más estratégicas. Para la multitud migrante patagónica la identificación a la nación argentina o chilena se adecuó a los contextos políticos y económicos. Así, en medio del oro, las ovejas y la violencia que formaba la vida porvenireña a principios de 1900, el jefe de la policía, puesto difícil de asumir y de hacer valer, trataba de afianzar su poder indicando al gobernador que *mientras más chilenos hayan en esta Colonia, será más ligero su desarrollo pues solamente los chilenos teniendo propiedad, son los únicos que dejan provecho para nuestra Patria*. En sentido contrario, unos meses después el subdelegado, gestionando su propia disputa con la policía, consideraba que los malos antecedentes y el alcoholismo correspondían a *chilenos de la clase del pueblo, sin educación alguna y que tratan de ofender a cada paso a personas tranquilas y laboriosas como son todos los extranjeros residentes en este Puerto*. Ésta forma mínima de lo nacional, a medio camino entre la supervivencia y los conflictos de propiedad o de clase, en oposición o asociación con el gobierno, el capital o la sociedad inmigrante, transparenta la forma no ya civil sino salvaje que tomó la ley, las instituciones, la soberanía, en el extremo sur” (Bascope,2010:22). La depredación de los animales se proyectó en los seres humanos y a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, comenzó la cacería de los pueblos aborígenes, su arrinconamiento en las misiones, su proceso de mortalidad por los cambios culturales, la mestización forzosa con la violación de mujeres y el contagio de enfermedades. ¿Quiénes son entonces los fueguinos? ¿Los nacidos y criados, los que “quedaron”, los que adoptaron esta tierra dejando aquí su trabajo? ¿Por qué las instituciones del estado buscan imponer un puntaje de “identidad fueguina” con principios esencialistas como los puntajes generacionales de nacimiento en la Tierra del Fuego?

Nuestra identidad tanto personal como colectiva es, entonces, *compuesta y dinámica*. Compuesta porque contiene diversos datos: edad, sexo, nombre, ocupación, rol familiar, rol social, etc. Algunos de esos datos cambian con el tiempo; otros no. En función de los datos que cambian, precisamente, nuestra identidad es dinámica. Como sociedad no somos los mismos siempre. Las guerras de la



independencia nos cambiaron la cara. La inmigración masiva también. Las experiencias del siglo XX, por supuesto. Y sin embargo, seguimos identificándonos como argentinos. ¿Qué elementos cambian y cuáles permanecen en nuestro ser argentino?

En las naciones latinoamericanas, caracterizadas por la diversidad étnica y cultural, por la movilidad social y espacial, casi podríamos reducir los elementos permanentes a dos: el territorio y las leyes. El *territorio*, porque somos argentinos todos los nacidos en territorio argentino. Esto se llama *ius soli*, derecho de suelo, y es una característica de las naciones americanas (al revés que las naciones europeas, que en general aplican el *ius sanguinis*, derecho de sangre, según el cual es nacional el hijo de ciudadanos de la nación, no importa dónde nazca). Por el sólo hecho de habitar el suelo argentino cualquier persona goza de los derechos que garantiza la Constitución. Por eso vinieron nuestros abuelos inmigrantes. La misma razón es la que nos reúne en torno de una Constitución y unas leyes, de *un sistema que comienza por definirnos como libres e iguales ante la ley*.

Bibliografía

- Alonso Marchante, José Luis. Menéndez. Rey de la Patagonia. Santiago de Chile, Catalonia, 2014.
- Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1999
- Bandieri, S, “Del discurso poblador a la praxis latifundista: la distribución de la tierra pública en la Patagonia”, [*Revista Mundo Agrario*](#) (11), 2005.
- Bascope, Joaquin. “Documentos inéditos para la Historia de Magallanes. Desvíos Salesianos. La expedición de 1906 y los misioneros volantes”. *Magallania* (Chile),2010.vol. 38 (2) 249-259).
- Bascope, Joaquín. Sentidos coloniales I. El oro y la vida salvaje en Tierra del Fuego, 1880 - 1914. *MAGALLANIA*, (Chile), 2010. Vol. 38(2):5-26.
- Bascope, Joaquín. Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. *Corpus*, Vol 1, 11,2011.
- Bayer, O. et al., *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, Buenos Aires, El Tugurio, 2010;
- Bosco, G e Barberis, G, *La Patagonia e le Terre Australi del Continente Americano*, Roma, LAS, 1988.
- Briones, Claudia. *Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales*. En: Briones, C. (ed.). *Cartografías argentinas*, Antropofagia, Buenos Aires. 2005.



- Briones, C y M. Carrasco, *Pacta sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*, Buenos Aires, IWGIA, 2000.
- Casali, Romina. Conquistando el fin del mundo. La misión de la Candelaria y la salud de la Población selk'nam. Tierra del Fuego 1895-1931. Rosario. Prohistoria. 2013.
- Delrio, Walter. Memorias de expropiación. Quilmes, Universidad de Quilmes, 2008.
- Hall, Stuart. “¿Quién necesita «identidad»?”, en: Hall, Stuart y du Gay, Paul (ed), Questions of cultural identity. Sage Publications. Londres. 1996.
- Lenton, D et al., “Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 2011;
- Levaggi, A, *Paz en la frontera*, Buenos Aires, UMSA, 2000.
- Matossian Brenda. Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche, *Patagonia – Argentina*. Berlín, Editorial Académica Española.
- Nacach, G, *La deriva de la alteridad entre las lógicas de raza y clase en la Patagonia: El censo de 1895 en el contexto del proceso de incorporación diferenciada de los indígenas*. Tesis Doctorado, UBA, 2011.
- Nagy, M y A. Papazian, “Prácticas de disciplinamiento indígena en la isla Martín García hacia fines del siglo XIX”. V8. Nº 1 y 2. Tefros, 2010.
- Navarro Floria, P. *El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera sur*. Revista Complutense de Historia de América (Universidad Complutense de Madrid), 28 (2002), 139-168
- La mirada del reformismo liberal sobre los Territorios del Sur argentino, 1898-1916. *Quinto Sol* (Santa Rosa), 13 (2009), 73-103.
- (coord. y coautor), *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte, 1880-1916*. Neuquén, EdUCo/CEP, 2007. La obra de Pedro Navarro Floria se encuentra en www.patagoniapnf.com
- “El debate historiográfico sobre la conquista de la Patagonia en el contexto de la democracia argentina pos dictadura”, *II Jornadas de Historia de la Patagonia*, G. Roca, 2006.
- Nicoletti, M.A, *Indígenas y misioneros en la Patagonia*, Buenos Aires, Continente, 2008.
- Roulet, Florencia. Genocidio en las Pampas. Cronica de una polémica abortada <http://argentina.indymedia.org/news/2005/02/264061.php> [Imprimir comentarios.](#)
- Roulet, F y P. Navarro Floria. “De soberanos externos a rebeldes internos: la domesticación discursiva y legal de la cuestión indígena en el tránsito del siglo XVIII al XX”, *Tefros*, 3-1, (2005).
- Roulet, Florencia, Nicoletti, Maria Andrea y Nacach, Gabriela. REVISTA CRITERIO. Nº 2397 » OCTUBRE 2013. <http://www.revistacriterio.com.ar/sociedad/una-herida-abierta/>
- Stavenhagen, R, *The Ethnic Question. Conflicts, Development, and Human Rights*, Tokyo, United Nations University Press, 1990.