

LA DESHUMANIZACIÓN POR LA PALABRA, EL SOMETIMIENTO POR LA LEY. PARALELISMOS DISCURSIVOS SOBRE LA CUESTIÓN INDÍGENA EN LOS ESTADOS UNIDOS Y EL CONO SUR, SIGLOS XVIII-XIX

Florencia Roulet

Universidad de Lausanne, Suiza

Pedro Navarro Floria

CONICET y Universidad del Comahue, Argentina

RESUMEN: *Este trabajo analiza una serie de transformaciones discursivas operadas casi simultáneamente en Argentina y Estados Unidos, países que completaron su integración territorial a fines del siglo XIX incorporando territorios indígenas previamente proclamados “vacíos”. En los escritos de los propagandistas argentinos se percibe la influencia de autores europeos y de escritores norteamericanos directamente involucrados en la política indígena. A través de su discurso, los pueblos autóctonos hasta entonces designados “indios” se metamorfosearon en “salvajes” subhumanos, al tiempo que el “cristianismo” como referencia identitaria devino en “civilización” encarnada en la raza blanca, y los “territorios indígenas” se representaron como “desiertos” interiores al territorio nacional aunque estuvieran fuera del control estatal. Las “naciones indígenas” soberanas y exteriores al Estado fueron compulsivamente incorporadas a él como “bandas rebeldes”. Revestido del barniz legitimador de la ciencia positivista, este discurso se impuso en el terreno literario y el periodístico, cristalizando en disposiciones jurídicas que contribuyeron decisivamente a la domesticación de la cuestión indígena, a la privación de derechos individuales y colectivos y a una ciudadanía muy limitada. A la luz de los recientes trabajos impulsados en las Naciones Unidas sobre las cuestiones indígenas, proponemos una crítica de esas construcciones discursivas con el propósito de contribuir al reconocimiento y la restitución de derechos a los pueblos originarios en Estados modernos y democráticos.*

ABSTRACT: *This article analyses a series of discursive transformations operated almost simultaneously in Argentina and the United States. Late in the nineteenth century, both countries completed their territorial integration occupying indigenous lands, claiming them to be “empty”. In the writings of Argentinean propagandists, the theoretical influence of European authors and that of North American contemporaneous writers directly involved in Indian policy are clearly noticeable. Through their discourse, indigenous people—usually called “indians” until then—turned into sub-human “savages”, while “Christianity” as a reference of self-identity was replaced by the notion of “civilization” incarnated in*

the white race, and indigenous "territories" were represented as "deserts" inside the national territory, even if not under effective State control. By those means, former sovereign and independent indigenous nations were forcibly incorporated to the Nation State as "rebellious bands". Legitimated by the racist theories developed by the positivist science, this discourse gained hegemonic recognition in the literary and journalistic fields, resulting in juridical measures that decisively contributed to the domestication of the indigenous question, to the deprivation of indigenous individual and collective rights and to a very limited citizenship. Taking into account the recent United Nations researches on indigenous issues we present critiques of those intellectual constructions in order to contribute to the recognition and restitution of indigenous people's rights in modern and democratic Nation States.

PALABRAS CLAVE: *pueblos indígenas, domesticación, ciudadanía, derechos indígenas, desierto, tratados, fronteras*

LA PALABRA, ARMA LETAL DE LA SEGUNDA CONQUISTA

Las postrimerías del siglo XVIII, y especialmente todo el siglo XIX, asisten a un renovado auge de exploraciones, colonización y contiendas por el espacio planetario, que terminarán de desenclavar y unificar el mundo. Por su magnitud, violencia e impacto sobre las poblaciones originarias de las Américas, este proceso es equiparable a una Segunda Conquista. Sus actores avanzan con la fuerza que dan el número y la superioridad tecnológica y se afirman en otro discurso, más refinado y drástico que los balbucesos del primer colonialismo.

España y Portugal habían perdido durante el siglo XVII su control hegemónico de los mares. Gran Bretaña, los Países Bajos, Francia, Suecia y Dinamarca construían sus propios imperios ultramarinos. Los argumentos esgrimidos desde fines del siglo XV para justificar la toma de posesión de los países nuevamente "descubiertos" fueron caducando: la autoridad papal era contestada por los protestantes, los acuerdos bilaterales de reparto del mundo fueron ridiculizados por los nuevos amos de los mares y la misión evangelizadora fue invalidada por una creciente aceptación del principio de la tolerancia religiosa. La Segunda Conquista debería fundarse en otros títulos legitimadores: la posesión del territorio, su exploración y ocupación efectiva mediante la erección de poblados permanentes, la elaboración de mapas, la demarcación de límites internacionales y la sujeción de los nativos.

En esa lucha de gigantescas proporciones por la apropiación del espacio y el dominio sobre los seres humanos, los colonizadores de estirpe europea se propusieron "privar a las naciones indígenas, en su totalidad o de manera sustancial, de tres de los cuatro atributos esenciales que dieron origen a su condición originaria de entidades plenamente soberanas", a saber: de su territorio, de su capacidad reconocida para entablar relaciones internacionales, así como de sus formas de gobierno, a la vez que reducían drásticamente el cuarto atributo, su población [Alfonso Martínez, 1995:§ 135].

Este proceso de transferencia gradual de las relaciones con las naciones indígenas del ámbito del derecho internacional y la diplomacia al de la legislación interna de cada Estado Nación se conoce como “domesticación” [*ibid.*:§ 12] o “internalización”. Se concretó en dos frentes principales: el de la apropiación del espacio real, luego de vencer por las armas la obstinada resistencia indígena, y el de las ideas, para generar consenso —en la población no indígena— sobre la legitimidad, inevitabilidad y deseabilidad de tamaño despojo. Lo primero quedó en manos de militares, intrépidos “pioneros” o humildes “labradores” que poniendo riesgo de sus vidas y haciendas fueron avanzando palmo a palmo sobre territorio indígena. Lo segundo fue obra de toda suerte de propagandistas que mediante un uso político y sutil del lenguaje operaron una serie de transformaciones discursivas paralelas e intervenciones que terminaron convirtiendo a los pueblos originarios de todas las latitudes del planeta en intrusos en sus propias tierras. Las normas jurídicas estatales coronarían este proceso con un barniz de legalidad que aquietaba los sobresaltos de conciencia de los raros moralistas.

Entre las últimas décadas del siglo XVIII y fines del siglo siguiente, el “indio” se transformaría en “salvaje”, su contraparte, el “cristiano”, en “hombre civilizado”, sus territorios en “desiertos” (y más tarde en “tierras vacías” o “vírgenes”), y su condición de naciones soberanas en meras asociaciones estructuradas por el parentesco: “tribus”, “hordas”, “bandas”. Las metamorfosis del léxico se deslizarían al plano normativo y al imaginario fundante de las nuevas repúblicas: así, los tratados que celebraban con las naciones originarias se convertirían en actos unilaterales de derecho interno denominados “acuerdos”, las fronteras externas con el mundo aborígen en “fronteras interiores” y la guerra de conquista contra el indígena en una guerra de policía contra el bandolerismo y la delincuencia. Las numerosas experiencias de intercambios comerciales y convivencia pacífica que prosperaron por mutua necesidad e interés mientras la tierra alcanzaba para todos fueron borradas de la memoria para dar lugar a la representación de una guerra a muerte, permanente, entre la “civilización” y los “salvajes”. Así, los multiformes cautivos, renegados y fugitivos que durante siglos convivieron con los nativos y mestizos en los márgenes de sus sociedades de origen, fueron discursivamente transformados primero en “bárbaros” contrapuestos a la imagen emblemática de “la cautiva” y más tarde en representantes de una sociedad mestiza y alternativa que amenazaba o se resistía al orden dominante. En el imaginario social que la literatura, la plástica y la naciente historiografía contribuían a forjar, estas imágenes calaron tan hondo que fueron naturalizadas en el sentido común y en buena medida siguen vigentes, alimentando prejuicios, discriminaciones y paternalismos que siguen vigentes.

Si bien es cierto que la mayor parte de esos tópicos han sido separadamente deconstruidos y sometidos a crítica por la historiografía más reciente, es infrecuente

constatar que aparecieron de modo simultáneo tanto en Estados Unidos como en el Río de la Plata en contextos históricos precisos —reemplazando caracterizaciones previas, menos negativas, que cayeron en desuso—, que constituyen un conjunto homogéneo e indisociable, la imprescindible contra cara del concepto de “civilización” que debe construir al “salvaje” para darse una razón de ser, y que lejos de ser meros productos del lenguaje se tradujeron en disposiciones jurídicas con enormes consecuencias para el estatus de los indígenas una vez incorporados al Estado-nación. Se puede decir entonces que, tanto como el Remington y el telégrafo, la palabra fue un arma determinante en la domesticación de la cuestión indígena.

Mientras que la Primera Conquista había sido dirigida por soberanos que tomaban decisiones en la soledad de sus gabinetes, sin rendir cuentas a nadie, en los nuevos regímenes democráticos decimonónicos, el peso de la naciente “opinión pública”, constituida por ciudadanos deseosos de hacer valer sus puntos de vista, hizo proliferar el gremio de los propagandistas, que en periódicos, folletos, libros y revistas comenzaron a dar a conocer el nuevo credo del colonialismo. No se trataba de juristas eruditos como Francisco de Vitoria (1486-1546) o Hugo Grotius (1583-1641) sino de hombres de acción que empuñaban la pluma para defender con las letras lo que otros conquistaban en los campos de batalla. Sus ideas se nutrieron de vagas y a menudo contradictorias nociones del derecho internacional (entonces denominado “derecho de gentes”), adaptadas y deformadas según sus intereses y conveniencias, y popularizadas en fórmulas simples y efectistas. Con el tiempo, estas ideas (cuando no ellos mismos) ganaron el terreno de las legislaturas, de los tribunales y del poder ejecutivo, y se convirtieron en normas legales formalmente sancionadas: así la evolución del derecho acompañó a la de las ideas, de la mano del poder político.

Como las opiniones públicas no consumen masivamente tratados de derecho y filosofía ni tediosas jurisprudencias, esas transformaciones se gestaron ante todo en el terreno literario y plástico: el arte acompaña paso a paso esa evolución de las ideas. Los generadores de ideología son periodistas, ensayistas y poetas de pluma ágil y verbo florido así como pintores inspirados (Bodmer y Catlin en Estados Unidos; Pellegrini, Essex Vidal, Rugendas o los ilustradores de las obras de d’Orbigny en Río de la Plata). El desarrollo a menudo sincrónico de un clima común de ideas en torno de la temática indígena en ambos extremos del continente se explica en parte por las notorias similitudes en el proceso de ocupación y colonización de las zonas de frontera, pero en gran medida también por la enorme influencia intelectual que tuvieron en ambas regiones algunos literatos y juristas europeos que teorizaron sobre los problemas derivados del contacto cultural entre colonizadores y nativos, así como por la poderosa fascinación que ejerció el modelo norteamericano de conquista del oeste sobre las élites dirigentes rioplatenses.

Intentaremos aquí un recorrido por los textos de una serie de autores de los siglos XVIII y XIX, hartos leídos, citados y plagiados por los propagandistas rioplatenses. A través de sus obras podremos atestiguar cómo fue transformándose el lenguaje del primer colonialismo, cuyos orígenes se remontan a la antigüedad grecorromana y a los padres de la Iglesia, en una serie de *slogans* modernos, cuya contundencia y eficacia deriva a menudo del prestigio “científico” con el que los revistieron las flamantes disciplinas de la biología, la sociología y la antropología. Muy pronto los historiadores los consagraron como otros tantos mitos nacionales.

DE INDIOS A SALVAJES

Desde los primeros contactos con los europeos, los habitantes de las Américas fueron clasificados con términos familiares a la tradición occidental que implicaban una noción de inferioridad cultural.¹ Esos términos eran usados desde la antigüedad para designar a extranjeros cuya existencia fuera del marco geográfico y político de la *polis* era interpretada como falta de raciocinio, signo de una humanidad incompleta. Retomados luego por el cristianismo, los mismos calificativos fueron aplicados a los pueblos que no profesaban la “verdadera fe”: “bárbaros”, “salvajes”, “idólatras” e “infielos” [Pagden, 1982]. La diferencia esencial entre el “nosotros” de los europeos trasplantados a América y los “otros” que encontraban a su paso, como la concebían entonces aquéllos, no consistía en una cuestión biológica sino cultural, centrada en un criterio religioso. Para los hombres del siglo XVI, la idolatría suponía la pérdida de cualquier derecho a la soberanía y abría las puertas de la esclavitud personal [Estenssoro, 2003:35; Todorov, 1991:52-55; Williams, 1990; Falkowski, 1992]. La evangelización de los nativos fue a la vez la justificación y la meta (al menos teórica) de la conquista de América: de ahí el énfasis inicial en caracterizar al indígena como ignorante del verdadero Dios y hostil al cristianismo.

Sin embargo, en el trato cotidiano pronto prevalecieron la designación genérica de “indios”, sin calificativos, y los gentilicios de cada nación indígena, con-

¹ “[...] Los observadores de América, como los observadores de todo lo culturalmente inhabitual para lo cual se carece de antecedentes fácilmente disponibles, debieron ser capaces de clasificar *antes* de haber propiamente visto; y en orden a clasificar con algún sentido significativo, no tuvieron otra alternativa que apelar a un sistema que ya estuviera en uso. Fue, en efecto, ese sistema, y no la estructura innata del mundo, lo que determinó tanto lo que efectivamente creyeron que era la realidad objetiva que tenían delante como también las áreas de esa realidad que seleccionaron para describir” [Pagden, 1982: 2]. Esta, y todas las citas textuales de obras en inglés o francés reproducidas en adelante, han sido traducidas al castellano por los autores.

ceptos valorativamente neutros, que son las designaciones más frecuentemente empleadas para referirse a los naturales durante todo el periodo colonial. Entre los siglos XVI y XVIII, los epítetos negativos de “bárbaro”, “salvaje” e “infiel” se usaron en dos contextos: el del contacto con nuevos grupos cuyo intimidante aspecto generaba un sentimiento de extrañeza, y el del conflicto armado. El recurso a tal adjetivación puede constatarse tanto en la documentación histórica como en la literatura de la época. Así son percibidos por exploradores y viajeros los “patagones”, cuyo mítico gigantismo estaba presente ya en la gesta de Primaleón —novela de caballería editada en 1512, pocos años antes de que los describiera Pigafetta, el cronista de Magallanes, primero en constatar su existencia real en el extremo sur de América— y cuyo salvajismo “consistía esencialmente en la aplicación a los hombres del Nuevo Mundo el modelo de representaciones que había prevalecido en los mapas medievales para los feroces pueblos escitas” [Duvernay Bolens, 1995:58]. El personaje literario sirve de paradigma al relato del cronista, quien antes de ver la realidad que tiene ante sus ojos capta y describe los seres extraordinarios que de antemano su imaginación está esperando encontrar. Dos siglos más tarde, el “salvajismo” de los pueblos de ultramar se convirtió en un tópico literario. Jonathan Swift (1667-1745), ineludible referencia literaria de los hombres del siglo XIX, menciona el frecuente recurso de los escritores de su época a las descripciones ornamentales de la fauna y la flora exóticas, así como el indispensable condimento narrativo que proporcionan “las bárbaras costumbres e idolatrías de gente salvaje” [Swift, 1976 (1726):119].

En la documentación administrativa de esa misma época, los nativos son llamados “indios” a secas, salvo en raras ocasiones que invariablemente se producen en circunstancias de conflicto abierto o latente. A medida que avanza el siglo XVIII, el indígena percibido como enemigo real o potencial tiende a ser calificado de “infiel” y “bárbaro”, aunque muy rara vez de “salvaje”. Si bien sigue presente en los espíritus que es propio de infieles vivir “sin Dios ni ley” y se dan por sentados su carácter traicionero y su deslealtad, el término ha ido perdiendo sus implicaciones religiosas: el “indio infiel” o “bárbaro” no se opone aquí al europeo cristiano sino al indio reducido o encomendado, que colabora con el colonizador en la tarea de prevenir o castigar a los indígenas insumisos. La barbarie en este contexto es una categoría política, un atributo circunstancial. Una vez establecidas las paces e independientemente de que se iniciara cualquier tipo de tarea evangelizadora entre ellos, los indios antes “infieles” y “bárbaros” pasaban a ser “amigos” [cfr. Roulet 1999-2001, 2002].

El “indio amigo”, dócil y colaborador, es una realidad tangible de la vida colonial que proporciona la materia prima para la elaboración literaria del tema del “buen salvaje”, tan caro a la Ilustración dieciochesca y al Romanticismo de principios del siglo XIX. El mito nace en el ámbito metropolitano, a menudo de la pluma de escrito-

res que jamás han tenido un contacto directo con los pobladores originarios de otros continentes, como es el caso de Swift y de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), o bien que ensalzan las virtudes prístinas de pueblos en vías de extinción física, como lo hace Alexis de Tocqueville (1805-1859) al referirse a los indígenas norteamericanos en la década de 1830.² Su difusión y su persistencia en los países de lengua inglesa se deben en parte a que servía los intereses de los agentes que intentaban convencer a futuros colonos de las prometedoras perspectivas que los esperaban en América [Billington, 1985:6]. Dos siglos después de la primera descripción hecha por Pigafetta, un reflejo parcial de esa construcción ideológica del “buen salvaje” en el extremo sur americano se puede ver en las conclusiones de los viajeros enviados por la Corona española acerca de los “patagones”: hombres inasimilables a las pautas occidentales de trabajo y de vida, pero frugales, honestos y hospitalarios.

La idealización del indígena y el cuestionamiento frontal a la empresa colonial al que se atreven autores como Swift no parecen haber echado raíces en el ámbito americano. En Estados Unidos, un autor prolífico y con gran influencia como James Fenimore Cooper (1789-1851) pudo permitirse adornar con los atributos del buen salvaje a los Mohicanos, a los Delaware y a los Shawnee —contrastando con la maldad intrínseca que imputaba a otros grupos—, sólo en la medida en que se trataba de pueblos tan diezmados por el contacto con los europeos y las guerras intertribales que se daba por inevitable e inminente su desaparición. Si en Argentina las convocatorias fraternales a los indígenas de la Pampa y del Noroeste no fueron más allá de las primeras proclamas revolucionarias, en Chile, en cambio, sí hubo una recuperación simbólica e historiográfica de la “gloriosa resistencia araucana” y de caciques como Lautaro y Caupolicán a partir de la Independencia, recuperación que fue fuertemente contestada por el argentino Domingo F. Sarmiento (1811-1888) y otros racistas a partir de 1840:³

² “A la llegada de los Europeos, el indígena de América del Norte ignoraba aún el precio de las riquezas y se mostraba indiferente al bienestar que el hombre civilizado adquiriría con ellas. Sin embargo, no se advertía en él nada grosero; por el contrario, imperaba en su modo de actuar una habitual reserva y una suerte de cortesía aristocrática. Suave y hospitalario en la paz, implacable en la guerra, más allá de los límites conocidos de la ferocidad humana, el Indio se exponía a morir de hambre para socorrer al extranjero [...] y desgarraba con sus propias manos los miembros palpitantes de su prisionero. Las más famosas repúblicas antiguas no habían admirado jamás un coraje más firme, almas más orgullosas y un amor de la independencia más altivo que los que escondían entonces los bosques salvajes del nuevo mundo [...]. El Indio sabía vivir sin necesidades, sufrir sin quejarse y morir cantando” [De Tocqueville, 1992:26 y s].

³ En relación con Chile véase Pinto Rodríguez [2000], que explica la “inclusión original” de los mapuches por el trato fronterizo colonial y su reinclusión tras la independencia, para ser excluidos después.

[...] desde lejos, o mediante contactos esporádicos, se podía idealizar al *nativo*: al azteca, al inca, al araucano, al chino o al hindú, al persa, al marroquí o al patagón; en la proximidad de todos los días encarnada además en un espacio mercantil de agresiva competencia, aquella bruma distante y borrosa se disipaba. El otro ideal era reemplazado por el otro próximo y concreto. Y con él el mito humanitarista se licuaba. Sólo quedaba la alternativa material de alguien que se expandía frente a otro que debía replegarse. Un blanco que juzgaba y un no blanco sobre el que se emitían juicios de acuerdo a un código que desconocía. De un colonizador en avance y un colonizado en repliegue [Viñas, 1982:69].

En las primeras décadas del siglo XIX, en América del Sur —un siglo antes en América del Norte—, se produce un notable quiebre terminológico. A medida que avanza la expansión territorial a expensas de los indígenas y que éstos reaccionan con actos de guerra, la designación de “indios” cede el paso a la de “salvajes” y la representación que de ellos se hace tiende a su demonización, infantilización y animalización: salidos del fondo de los infiernos, imprevisibles y caprichosos como los niños, son asimilados a fieras salvajes, sus habitaciones son denominadas “madrigueras” o “guaridas” y sus acciones están caracterizadas por el instinto incontrolado y la ferocidad.⁴ La consecuencia lógica es su deshumanización, que justifica su exterminio. Mientras la tierra abundaba y faltaba gente para poblarla, el “problema del indio” se limitaba a una cuestión de defensa de la frontera contra los robos de ganado y los ataques a viajeros y comerciantes que transitaban por caminos inseguros. Pero cuando el desarrollo de actividades productivas a mayor escala empezó a requerir tierras nuevas, el indio se convirtió en el mayor obstáculo para la expansión territorial. La conquista del espacio debió hacerse por métodos violentos que engendraron respuestas igualmente sangrientas. Sin embargo, la violencia indígena no fue atribuida al despojo que se intentaba perpetrar, sino a la condición natural e inmutable del “salvaje”, un ser que difícilmente reunía los atributos propios de una persona. Paradójicamente, en una era que proclamaba como principio universal la igualdad de todos los seres humanos, la Segunda Conquista volvió a poner sobre el tapete el tema de la humanidad de los indígenas y no dudó en negarla, excluyéndolos de paso de la historia:

Los salvajes no tienen [...] historia, siendo su lenguaje tan pobre como sus medios de subsistencia y de bienestar. Hasta suelen no tener tradición ni memoria, su existencia

⁴ Son impactantes las similitudes entre la descripción que propone Cooper de los Sioux en *La Pradera* (1828) y de los Iroqueses en *El último Mohicano* (1826), indios “malos” por antonomasia, con los indios que presenta el poeta argentino Esteban Echeverría en *La cautiva*, obra redactada en 1837: fieros (en el sentido de aguerridos, pero también en su agresividad instintiva propia de fieras), sanguinarios, oscuros, repulsivos, carentes de sentimientos, ladrones, falsos, insolentes y traicioneros. Este giro terminológico se constata sincrónicamente en otras regiones de América del Sur [cfr. Hill y Staats, 2002:15].

[...] no es vida humana, es un estado biológico; la animalidad esperando su hora en una monotonía retardataria sin siquiera ser apacible como la existencia de la familia entre los castores [Mansilla, 1994 (1890):xviii y s].

El paso de la imagen literaria del salvaje equiparado a la fiera a la enunciación jurídica de su falta de derechos en tanto personas no había sino rápidamente franqueado por los ideólogos del racismo. Mientras que el imperialista norteamericano Lawrence Lowell afirmaba en 1899 que “[los indios] no son hombres, dentro de la teoría [de que todos los hombres han sido creados iguales]” [*apud* Williams 1980:820], Sarmiento decía, con respecto a la cuestión de la violación de los principios del derecho de gentes en la guerra contra los salvajes: “Este derecho supone gentes”, supuesto al que no suscribía [Sarmiento 1948, II:219].

En ambos extremos del continente americano, el mito del salvaje se monta sobre dos elementos esenciales: el de la subsistencia basada exclusivamente en la caza —caracterizada como “robo” cuando se trataba de ganado introducido por los europeos (lo que llevaba a negar por definición las prácticas agrícolas y pastoriles de muchos de estos pueblos y a postular su nomadismo)—, y el de la guerra como actividad por excelencia (en el caso rioplatense, expresada en el “malón”, ataque indígena contra estancias o localidades de frontera). Por la magia de las palabras, los indios —todos los indios, tanto los hostiles como los que antes eran denominados “amigos”— quedaron transformados en “no personas fuera del alcance de las obligaciones morales hacia las personas humanas, y sus patrias se convirtieron en tierras disponibles (*land free to be taken*)” [Jennings, 1994:342]. Las generales de la ley no se aplicaban a estas “no personas”, hacia quienes se volvió lícito tener comportamientos que hubieran sido moral y legalmente sancionados en caso de producirse entre “blancos”. El exterminio, la privación de la libertad o la deportación de la población masculina adulta, el reparto de mujeres y niños indígenas en casas de “familias decentes” donde trabajarían de por vida sin gozar de salario, la expropiación de sus medios de subsistencia, la imposición compulsiva del cristianismo a seres que no podían prevalerse de la libertad de cultos garantizada a los inmigrantes en las constituciones nacionales, constituyen un conjunto de crímenes que contemporáneamente están tipificados como genocidio por el derecho internacional,⁵ pero que ya entonces eran cada uno de por sí

⁵ La Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de las Naciones Unidas define este crimen como el exterminio metódico de un grupo étnico, nacional, racial o religioso ya sea que se perpetre mediante la matanza de miembros del grupo o mediante actos tales como la lesión grave a la integridad física o mental de sus miembros; el sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que acarreen su destrucción física, total o parcial; las medidas destinadas a impedir los nacimientos o el traslado forzoso de los niños del grupo a otro (Artículos 1 y 2 de la Convención) [*cf.* Roulet, 1997:91 y s].

delitos graves, pierden su carácter de tales. No sólo no se los considera crímenes pasibles de castigo, sino que aparecen como medios apropiados para —cuando se le dejaba con vida— convertir al indio en persona. Puesta en entredicho su humanidad al tiempo que se afirmaba su inferioridad, el salvaje:

[...] era presa, ganado, animal doméstico o plaga: nunca un ciudadano. A medida que el mito del Salvaje Innoble ganaba popularidad, conducía a negar la ciudadanía indígena incluso al interior de sus propias comunidades [Jennings, 1976:59].

En América del Norte el giro idiomático de indio a salvaje es perceptible a partir del levantamiento indígena y la masacre de colonos que tuvo lugar en 1622 en Virginia, a raíz de la masiva apropiación de las tierras de los nativos para plantar tabaco en gran escala [*ibid.*:77 y s; y Billington, 1985:7]. En cambio, en Río de la Plata el punto de inflexión fue 1820, con el cierre del proceso revolucionario y el malón contra Salto liderado por el rebelde chileno José Miguel Carrera. El malón de Salto es el pretexto que invoca el gobernador bonaerense Martín Rodríguez para partir en campaña contra los mismos indios con quienes apenas unos meses antes había firmado paces.⁶ El gobernador no buscaba castigar a los asaltantes (que eran otros) sino correr la frontera prescindiendo del consentimiento indígena. El expediente de salvajizar al indio permite enunciar públicamente el proyecto político de exterminarlo, sin riesgo de chocar las conciencias de los bienpensantes que hasta una década antes se engolosinaban enunciando los derechos universales proclamados por la Revolución Francesa:

La experiencia de todo lo hecho nos enseña el medio de manejarse con estos hombres: ella nos guía al convencimiento de que la guerra con ellos debe llevarse hasta el exterminio. Hemos oído muchas veces a genios más filantrópicos la susceptibilidad de su civilización e industria y lo fácil de su seducción a la amistad. Sería un error permanecer en un concepto de esta naturaleza y tal vez perjudicial. Era menester haber estado en contacto con sus costumbres, ver sus necesidades, su carácter y los progresos de que su genio era susceptible, para convencernos que aquello era imposible. Veríamos entonces que los esfuerzos de la razón para atraerlos a una amistad sostenida en las bases de la industria y del comercio recíproco, serían efímeros. Veríamos, también con dolor, que los pueblos civilizados no podrán jamás sacar ningún partido de ellos ni por la cultura, ni por ninguna razón favorable a su prosperidad. En la guerra se presenta el único remedio, bajo el principio de desechar toda idea de urbanidad y considerarlos como a enemigos que es preciso destruir y exterminar [Proclama del Gobernador Rodríguez en 1823, en Marfany, 1944:1061 y s].

⁶ Recordemos que el gobierno surgido de la revolución de 1810 había intentado negociar con los indígenas “pampas” y ranqueles el corrimiento de la línea de fronteras hacia el sur. A este designio habían respondido las tratativas iniciadas en 1810 por el coronel Pedro Andrés García así como las de 1819 de Feliciano Antonio Chiclana con los ranqueles y las de marzo de 1820 del gobernador Rodríguez con los “pampas” [*cfr.* Levaggi, 2000:169-184].

El año 1820 es crucial en la relación hispano-indígena en el Plata, porque marca el fin del periodo de paz consolidado a partir de la década de 1780 mediante tratados que estimulaban los intercambios comerciales entre las partes. El ciclo de violencia fronteriza abierto entonces, como todos los del siglo XIX, estará estrechamente ligado tanto a la debilidad política creada por la guerra civil entre las provincias argentinas como a las iniciativas de los estancieros bonaerenses de avance sobre la frontera.

El más poderoso productor de discurso sobre el tema del “salvaje” en el Cono Sur del siglo XIX fue sin duda Domingo F. Sarmiento. Ya en Chile, en la década de 1840, intervino ampliamente en la polémica acerca del sometimiento de la Araucanía: sus artículos periodísticos tratando a los mapuches y tehuelches como animales feroces son paradigmáticos [Navarro Floria, 2000a:47-51 y 56-60]. Autodidacta con inmensa erudición, Sarmiento no cita ni al dominico Bartolomé de las Casas ni a los filósofos humanistas más próximos a él en términos temporales como Voltaire o Condorcet. Si menciona a Rousseau es para referirse a sus ideas revolucionarias o a sus nociones sobre la música de los pueblos primitivos. Para definir la oposición entre “civilización y barbarie”, se nutre en cambio de los escritos de autores menos proclives a la filantropía como De Tocqueville, Guizot, Lord Palmerston, Walter Scott, Alexander von Humboldt, James Fenimore Cooper y el poeta argentino Esteban Echeverría, entre otros. Si bien los fundamentos de su rechazo de los pueblos indígenas eran primordialmente políticos, Sarmiento buscó sustentarlo teóricamente en hipótesis *ad hoc* y en argumentos provenientes del ámbito estadounidense, de unas ciencias sociales completamente “biologizadas”, es decir, permeadas por una lógica que sometía los procesos humanos y sociales a leyes de tipo natural, de cumplimiento ineluctable, y contaminadas por los debates en torno de la esclavitud negra y la conquista del oeste. La explicación básica consiste en afirmar que sólo la “raza blanca” es perfectible: “Precisamente porque nuestra raza es eminentemente perfectible, va sustituyendo a todas las otras de la tierra, exterminándolas, extinguiéndolas o absorbiéndolas” [Sarmiento, 1948, IX:215]. Para dar sustento “científico” a sus opiniones racistas, Sarmiento cita al frenólogo escocés George Combe (1788-1858) que a partir del estudio de cráneos indígenas norteamericanos dedujo su “carácter orgulloso, cauto, astuto, cruel, obstinado, vengativo y poco capaz de reflexión”, “indomable” y “demasiado peligroso” para ser sometido [*ibid.*:216].⁷

El concepto de “raza” desarrollado por la naciente antropología consumó la deshumanización del indígena. Las doctrinas poligenistas, que atribuían las disí-

⁷ Combe trabajó en estrecha camaradería y compartió sus puntos de vista con el médico de Filadelfia Samuel George Morton (m. 1851), autor de *Crania Americana* (1839) y de *Crania Aegyptiaca* (1844), un sorprendente conjunto de falsas correlaciones y errores de cálculo, omisiones, incongruencias y tergiversaciones derivadas de una poderosa convicción *a priori*, similar a la que llevó a Sarmiento a construir su hipótesis *ad hoc*, acerca de una supuesta jerarquía de

miles características de los grupos humanos a un supuesto origen múltiple de la especie, proponían una explicación genética de las diferencias que persistiría, pese al triunfo del monogenismo, en las teorías en boga hacia fines de siglo, las cuales distinguían al interior de la especie única “razas” dotadas de aptitudes desiguales. Si, para los iluministas, la principal causa de cambio en el hombre era el medio ambiente y la historia humana podía resumirse como el tránsito por una serie de estadios progresivos, las teorías decimonónicas enfatizan la inmutabilidad de los tipos raciales, definidos en forma determinista [Bieder, 1986:55].⁸ Mientras que la “barbarie” atribuida a los indios hostiles en el siglo XVIII era una característica pasajera que se esfumaba en cuanto cambiaba de signo la relación política con ellos, el “salvajismo” cristalizado en el concepto de raza constituía un conjunto de rasgos indelebles que quedaba inscrito en los cromosomas y se transmitía hereditariamente. Las transformaciones en el lenguaje antropológico dominante derivaron, en el caso argentino, al discurso político del nuevo Estado, mediante la influencia de Sarmiento y los escritos de orden sociológico de la generación romántica de 1837, en los que el “salvaje” —más allá de una adscripción étnica cada vez más dificultosa— era todo aquel que se constituyera en obstáculo social para las reformas modernizadoras.

Es claro que había excepciones a ese punto de vista. La Iglesia Católica sostuvo desde el Renacimiento la igualdad intrínseca de todos los hombres y la consiguiente posibilidad de cristianizarlos. El fundador de los Salesianos, Giovanni Bosco, por ejemplo, elaboró y difundió un concepto de los pueblos indígenas a evangelizar que los consideraba “infielos” por ignorancia, pero fundamentalmente rescatables [Nicoletti y Navarro Floria, 2001]. Por otra parte, algunos personajes fronterizos que habían convivido durante largos periodos con los indígenas se formaban de ellos y de sus culturas una impresión favorable e incluso cargada de indisimulada simpatía, que ignoraba la tajante dicotomía formulada por Sarmiento [Roulet, 2004b]. Estas voces discordantes terminaron siendo, sin embargo, minoritarias frente a la arrolladora difusión del mito del Salvaje Innoble.

En el ámbito rioplatense, la autonomización y politización del término “salvaje” respecto del contexto científico produjo una doble generalización: por un lado, la salvajización de todos los llamados “indios”; por el otro, la indianización —en el

las razas. No es desechable la posibilidad de que el contacto con la escuela historiográfica puritana, romántica y liberal de Nueva Inglaterra, formada por seguidores de Walter Scott como Irving, Prescott, Bancroft, Parkman y Motley, haya ratificado en Sarmiento sus ideas deterministas acerca de las “razas”.

⁸ Para el ámbito sudamericano, véase D’Orbigny [1944:35-44 y 119-120], donde fundamenta su clasificación en una serie de “caracteres nacionales” inmutables, de base tanto fisiológica como “moral”.

plano discursivo, se entiende— de todos los llamados “salvajes”. Si los portadores por antonomasia de ese calificativo siguieron siendo los indígenas, también se asignó la “indianidad” —y por ende el “salvajismo”— al confuso espacio mestizo de la frontera, poblado por indígenas más o menos occidentalizados, combatientes criollos de los distintos bandos enfrentados en guerra civil que se refugiaban entre los indios cuando la suerte les era adversa, esclavos huidos de sus amos, trásfugas de la justicia que buscaban impunidad al amparo de algún cacique, paisanos tanto argentinos como chilenos, cautivos, comerciantes itinerantes que medraban en completa ilegalidad y toda clase de mestizos. Esta “salvajización” del adversario borraba del horizonte cultural las consideraciones gradualistas ilustradas, cargando de sentido político al concepto de “salvaje” y poniendo las bases ideológicas tanto para el programa de sometimiento mediante la conquista formulado para los territorios de la Pampa y la Patagonia en la década de 1860 como para el genocidio posterior [Navarro Floria, 2001:346 y s, 375 y s].

DE CRISTIANOS A CIVILIZADOS

El mito del salvaje tuvo su contraparte en el concepto de civilización. Esta nueva noción parte de una idea antigua, retomada en el Renacimiento —por los españoles Las Casas y Acosta, por ejemplo— y popularizada con la Ilustración, acerca del desarrollo progresivo de la humanidad desde condiciones más simples y toscas hasta un modo de vida “civil”, refinado y típicamente urbano. El término “civilización” aparece en Francia en 1757 en una obra del conde de Mirabeau (1715-1789) y pasa al inglés una década más tarde, con el sentido original de “perfeccionamiento gradual de las costumbres” [Bénéton, 1975:33]. Se trata pues, inicialmente, de un movimiento, un proceso de duración indefinida que puede afectar tanto a los individuos como a los pueblos. Más adelante la palabra se referirá a la resultante final de ese proceso, pero no se la considerará aún exclusiva de un único grupo humano. En su evolución semántica decimonónica el término “civilización” pierde su carácter universal y dinámico, se convierte en un “estado” y se confina al modo de vida y la cultura de la “raza” blanca o europea [*ibid.*:34], la de los “hombres por excelencia”, como los llama De Tocqueville.⁹

En un contexto en el que el laicismo gana terreno, los descendientes de los conquistadores que antaño se autodesignaban “cristianos” se dan el más mundano

⁹ “[...] en América confluyen tres razas naturalmente distintas, y casi se podría decir que enemigas [...]. Entre estos hombres tan diversos [...] el primero en luces, en potencia, en felicidad, es el hombre blanco, el Europeo, *el hombre por excelencia*; por debajo de él aparecen el Negro y el Indio” [De Tocqueville, 1992:368]. Las cursivas son nuestras.

título de “civilizados”. Retomando la imagen bíblica de Israel como pueblo elegido por Dios, los europeos blancos —Cooper y De Tocqueville para América del Norte, y una larga serie de viajeros relacionados con América del Sur— atribuyen en un principio la superioridad de su cultura a los designios de la Providencia,¹⁰ pero pronto la mano de Dios se hace invisible, en la medida en que se afianza la convicción de que la civilización tiene una dinámica propia e inexorable, independiente de la voluntad de los hombres y de la acción divina. Hacia fines del siglo XIX, la ciencia —con pretensiones de imparcialidad, objetividad, racionalidad y ajena a consideraciones de justicia o de ética— reemplaza a la religión como fundamento del derecho y proporciona a los Estados colonialistas argumentos laicos para legitimar su dominio sobre otros pueblos del planeta.

Si la justificación moral de la Primera Conquista había sido convertir a los indios “bárbaros e infieles” al cristianismo, en la Segunda Conquista se impone el deber de “civilizarlos” mediante una meticulosa erradicación de todos los elementos culturales y materiales que los caracterizaban como “salvajes”, desde la caza, la guerra, la vida en *tipis* o en toldos y la poliginia hasta la vestimenta, el lenguaje y las creencias,¹¹ y muy en particular sus formas tribales de organización sociopolítica. Pero con más fuerza aún que la noción de un deber moral de los autodesignados “civilizados” hacia los “salvajes” —sentimiento que puede rastrearse, por ejemplo, en Charles Darwin, que en 1833 oponía razones morales a la guerra de los estancieros bonaerenses contra los indígenas [Navarro Floria, 2000b:115-122]—, lo que se abre camino es la idea de que la civilización da derechos —en particular territoriales— sobre la barbarie. De esta manera, la “civilización” construye al “salvaje” para justificar su misma razón de ser.

¹⁰ “[...] los primeros habitantes de Norteamérica vivían del producto de la caza. Sus prejuicios implacables, sus pasiones indómitas, sus vicios y tal vez más aún, sus virtudes salvajes, los libraban a una destrucción inevitable. La ruina de esos pueblos comenzó el día en que los europeos abordaron sus costas; continuó incesantemente después y termina de operarse en nuestros días. La Providencia, colocándolos en medio de las riquezas del nuevo mundo, parecía no habérselas dado sino para un breve usufructo; ellos apenas estaban ahí, de algún modo, en espera [...]. Este continente entero aparecía entonces como la cuna aún vacía de una gran nación [...]” [De Tocqueville, 1992, t. I:28]. Véase, para el caso argentino, Navarro Floria [2000b].

¹¹ “Hacia fines del siglo XIX, la concepción de un mundo dividido entre civilización y barbarie era particularmente fuerte en el pensamiento occidental. Para aquellos que creían en la superioridad de su propia forma de civilización, se seguía lógicamente que esa forma superior debía ser extendida a los otros. Los imperialistas creían que tal expansión produciría un beneficio fundamental para el género humano. El prejuicio etnocéntrico contenido en esa creencia quedó opacado por el interés, proclamado en voz alta, en salvar a los paganos. Esta matriz de pensamiento se manifestó en el expansionismo tanto religioso como político. La intervención era no sólo un derecho sino un solemne deber de ‘los hombres civilizados sobre las razas salvajes’ del mundo” [Williams, 1980:822].

Desconociendo de plano las evidencias acerca de las prácticas agrícolas y la vida en aldeas de los indígenas de la costa este de América del Norte [cfr. Jennings, 1976:61 y ss], el jurista suizo Emer de Vattel (1714-1767), cuya obra tendría enorme influencia en los Estados Unidos independientes y menos explícitamente en las Provincias Unidas del Río de la Plata, postulaba para ellos un modo de subsistencia basado en la caza, la pesca y la recolección. En virtud de este supuesto —por lo demás erróneo—, les reconoció el derecho a poseer tierras que les permitieran alcanzar la autosuficiencia mediante la agricultura, pero dio su aval a la apropiación por parte de los colonos del excedente que los nativos no cultivaran [De Vattel, 1983 (1758):78 y s]. Así, aunque se cuidó de incluirlos en la categoría de pueblos que vivían de la rapiña (lo que en su concepto hubiera autorizado su exterminio) e hizo la salvedad de que la colonización debía “contenerse dentro de justos límites”, De Vattel los acusó de practicar un género de vida ocioso que justificaba la implantación de los europeos en sus territorios. Su tratado contiene en germen uno de los elementos centrales del mito del salvaje: el de la subsistencia basada en la caza (a la que añade el pastoreo de animales), que a sus ojos es indisoluble del nomadismo. Debido a su modo de vida itinerante, el indígena carece de un vínculo particular con el territorio: lo recorre, pero no lo habita.¹² En Argentina, la atribución de nomadismo a los pueblos originarios de la Pampa y la Patagonia sería el argumento más fuerte para legitimar el derecho del Estado a conquistar sus territorios. Al *salvajizar* al indio, los publicistas del siglo XIX que conocían algo del derecho de gentes procuraban hacerlo deslizar paulatinamente —insistiendo sobre su supuesto carácter de ladrones— de la jerarquía de pueblos libres, con acotados derechos territoriales (de la que aún gozaba en el XVIII con De Vattel), a la de aquellos grupos que, por atentar contra la propiedad del “blanco”, eran pasibles de legítimo exterminio.

Todavía en 1820 el coronel argentino Pedro Andrés García (1758-1833) era fiel a las doctrinas jurídicas que reconocían los derechos territoriales indígenas, desaconsejando “abrir una guerra permanente con dichos naturales, contra quienes parece no puede haber un derecho que nos permita despojarlos con una fuerza armada si no en el caso de invadirnos”, opinión a la que suscribía su contemporáneo, don

¹² Fieles a esta idea, los hombres de letras que en el transcurso del siglo XIX plasmaron en sus obras el mito del salvaje, eligieron con sumo cuidado los términos que utilizarían para referirse a la relación del “salvaje” con su territorio. Nuevamente, son llamativas las similitudes, por ejemplo, entre la obra de Cooper, que usa los verbos *to rove* (rondar, vagabundear, recorrer), *to roam* (errar, andar sin rumbo), *to wander* (errar, pasearse) y *to dwell* (permanecer, detenerse) pero jamás *to settle* (asentarse, establecerse), y la de Echeverría, que elige términos como “cruzar cual torbellino”, “hollar”, “cabalgar”, “hendir el espacio”, “correr”, “volar” y “asentar su toldería” para, enseguida, “seguir veloz su camino”.

Francisco Ramos Mejía (1773-1825). Para este destacado estanciero bonaerense, la extensión de las fronteras sólo podía hacerse con el consentimiento de los indios, a quienes el Estado tenía la misma obligación de proteger que a los cristianos [cfr. Barros, 1975:67 y s; y Ramos Mejía, 1988:82]. Unas décadas más tarde, estas posiciones filantrópicas ya no tenían cabida y la idea de que la civilización daba derechos sobre la barbarie se había convertido en irrefutable, deslizándose del terreno del discurso político al de la normativa jurídica:

No se puede negar, ni hay quien niegue en nuestros tiempos, el derecho con que la civilización desaloja la barbarie y la somete a su gobierno. Una razón de conveniencia universal, que está incorporada también al derecho universal, justifica la acción de los pueblos y de las grandes agrupaciones de hombres civilizados para dominar los territorios en poder de los salvajes.¹³

Incluso las voces minoritarias que combatían estas posiciones extremas mantenían su discurso en el molde estrecho de la terminología consagrada:

Nosotros no tenemos el derecho de expulsar a los indios del territorio y menos de exterminarlos. La civilización sólo puede darnos derechos que se deriven de ella misma [...]. Tenemos el derecho de introducir en el desierto nuestra civilización, nuestra legislación, nuestras prácticas humanitarias [...] ¿Pero qué civilización es ésa que se anuncia con el ruido de los combates y viene precedida del estruendo de las matanzas? Las bestias se enfurecen y acometen, cuando son perseguidas de muerte, y ¿cómo no esperar que los indios, que tienen al menos la organización humana, se vuelvan contra nosotros sedientos de venganzas, cuando no nos anunciamos a ellos sino como heraldos de la muerte? Fomentemos el progreso de la campaña, establezcamos esa organización, esa disciplina, conquistemos el desierto con la explotación y el trabajo y el indio cansado al fin de vanas correrías vendrá a someterse al influjo y a la ley que desconoce [Hernández, 1869].

Ni siquiera los críticos más vehementes objetaban el principio sino los métodos violentos de esa imposición disfrazada de “derecho” que no llevaba a la “civilización” del indio sino a su exterminio, verdadera aunque inconfesable garantía de la disponibilidad de sus tierras. A este objetivo político contribuyó la ciencia de la época proporcionando argumentos biológicos y psicológicos tendientes a probar la ineptitud de los indígenas para la civilización:

Leemos y estudiamos —reconocía el culto coronel Mansilla— [para] despreciar a un pobre indio, llamándole bárbaro, salvaje, para pedir su exterminio, porque su sangre, su raza, sus instintos, sus aptitudes no son susceptibles de asimilarse con nuestra civilización empírica [...] que para todo nos presenta, en nombre del derecho, el filo de una espada... [Mansilla 1966, t. II:516 y s].

¹³ Senador Aristóbulo del Valle, en el debate de la ley 1470 [República Argentina, 1884b:377].

Este análisis nos permite no solamente desnaturalizar las nociones de “salvaje”, “bárbaro”, “indio”, etcétera que servían para caracterizar al enemigo, sino también las de sus contrafiguras que diseñaban la sociedad propugnada. La “civilización”, en ese sentido, aparece representada por los objetos de la ira de los “salvajes”: las instituciones del Estado, los elementos materiales del progreso —los sembradíos, el ganado, las viviendas—, de la vida y la honra de los ciudadanos, los campesinos pacíficos, los soldados y guardias nacionales, las “indefensas mujeres de la campaña” que eran cautivadas. En un plano menos concreto, se trataba también de la “seguridad del comercio y de las propiedades”, la industria, el orden público y el capital [Navarro Floria, 2001:350-359]. Para la mayor eficacia del discurso legitimador del exterminio, la “civilización” erige el mito emblemático de “la cautiva”.

La imagen de “las infelices cautivas víctimas de la rabia desenfadada [de los indios] y esclavas de sus lúbricos excesos” [Quesada, 1864:52] que evocan Quesada y Echeverría en su poema fundante, y tantos otros autores a sabiendas del impacto que causaban en la sensibilidad de su público, ejercerá una poderosa fascinación en escritores y artistas decimonónicos, hasta convertirse en un símbolo de la lucha entre “razas”. Sin embargo, la realidad de las *tolderías* de la Pampa y la Araucanía, así como de las aldeas indias de América del Norte era que en ellas vivía gran número de personas de ambos sexos procedentes de todos los estratos de la sociedad colonizadora, algunas en condición de cautivas y cautivos de guerra, otras por su propia voluntad.¹⁴ Y la realidad incontrovertible de las casas de jefes de fronteras, comandantes de fuertes y “familias decentes” de las ciudades era que en el ajetreo de sus patios y cocinas, en la ruda labor de sus campos y huertos, los trabajos más pesados eran realizados por indias e indios capturados en las campañas militares y retenidos como cautivos y rehenes, en condiciones de esclavitud, cuya existencia misma la historiografía prefirió ignorar. Mientras que el cautiverio indígena se hace por completo invisible en el relato oficial, la pluralidad del cautiverio “blanco” entre los indios se singulariza y feminiza. Los cautivos se diluyen en “la cautiva”. Sobre esa figura indefensa de rasgos virginales se representa toda la brutalidad y lascivia de buen grado atribuida al “salvaje”:

¹⁴ Si bien es cierto que el cautiverio femenino alcanzaba proporciones significativamente mayores que el masculino, este último era un fenómeno nada desdeñable. Susan Socolow [1992:83], analizando la lista de los 634 cautivos liberados de las *tolderías* durante la campaña de Juan Manuel de Rosas en 1833, calcula que las proporciones son de 61% de mujeres y 39% de hombres. Estos cautivos, frecuentemente trabajadores rurales de la franja fronteriza, arrieros o viajeros, cumplían importantes funciones económicas en las *tolderías*: eran esclavos, mercancías a intercambiar con otros grupos indígenas o con las autoridades hispanocriollas a cambio de rescate, baqueanos, mensajeros, etcétera [cfr. Mayo, 1985:235-243].

El cuerpo de la mujer robada tuvo una función simbólica evidente, al invertir los términos de la situación de despojo: no es el hombre blanco quien despoja al indio de sus tierras, su libertad y su vida, sino el indio quien roba al blanco su más preciada pertenencia. La violencia ejercida por el indio sobre ella justificaría de por sí, toda la violencia contra el raptor [Malosetti Costa, 1994:9].

Este desarrollo parece haber sido más típico de América del Sur que de la porción septentrional del continente. En *El último mohicano*, Fenimore Cooper introduce con gran eficacia romántica personajes femeninos, pero no se trata de cautivas. En todo caso, deja claro que la integridad física de las mujeres capturadas por los indios era escrupulosamente respetada.¹⁵ Es posible que la razón de esta diferencia se encuentre en la tradición literaria española, donde la cristiana raptada por los moros ya era tanto una realidad histórica —aunque no exclusivamente femenina— como una figura clásica de la literatura del siglo de Oro [cfr. Benassar y Benassar, 2001]. En cualquier caso, desde los tempranos tiempos coloniales surge en el ámbito rioplatense la imagen de la cautiva blanca como un mito de la conquista [Iglesia y Schwartzman, 1987]. A través de ella,

[...] la dicotomía civilización-barbarie es llevada al plano de la relación entre los sexos en imágenes que presentan a la cautiva como prenda de conflicto entre varones de dos culturas y dos razas, siempre —no está de más aclararlo— desde el punto de vista de los varones blancos, de los vencedores [Malosetti Costa, *op. cit.*:38].

La erotización de las relaciones de conquista no tiene en la imagen de la cautiva su primer ni su último motivo: en realidad la podríamos incluir en una serie que se inicia con el tema de la mujer indígena seducida por el conquistador y se cierra con el tema decimonónico de la naturaleza feminizada y penetrada por los exploradores “civilizados” de la segunda mitad del siglo XIX [cfr. Nouzeilles, 2002]. En ese marco, el cautiverio de mujeres blancas puede ser visto como una trasgresión de la relación “normal” entre “civilizados” conquistadores y “salvajes” sometidos, una metáfora expiatoria e *invisibilizadora* de la violencia sistemática ejercida por los hombres europeos sobre las mujeres indígenas, que se expresó tanto en el plano sexual como en el económico y el ideológico, entre otros.

Al ser la forma emblemática contraria del concepto de “salvajismo”, la cautiva encarna el punto de vista de la “civilización blanca”, que reemplaza durante el siglo XIX al de la cristiandad como productor de discurso, de normativas y de decisiones en relación con los espacios y poblaciones coloniales.

¹⁵ “[...] quien piensa que aún un Mingo [iroqués, caracterizado como ‘indio malo’ por Cooper] maltratará a una mujer, a menos que sea con el hacha de guerra, no sabe nada de la naturaleza india o de las leyes de los bosques” [Cooper, 1985:719].

DE PAÍSES A DESIERTOS

El primer sentido del término “desierto” es el de “despoblado”.¹⁶ Pero en el siglo XVIII, en el marco de las exploraciones científico-políticas de la Ilustración, los europeos llamaron desiertos no a los territorios deshabitados o estériles, sino a los no apropiados o no trabajados según las pautas capitalistas: podían ser páramos, estepas o selvas impenetrables. La principal modificación de este concepto se produjo en el siglo XIX, cuando se asoció el concepto de “desierto” al de “salvaje” y se le asignó un sentido político. Invirtiendo la relación de causalidad que proponía Sarmiento al definir la barbarie como un producto cultural del desierto, se puede sugerir que es la “salvajización” del indio la que convierte ideológicamente al espacio por éste ocupado en un desierto, entendido como “vacío de civilización”, cuyos ocupantes originarios no ejercen derechos de propiedad —en el sentido capitalista— sobre el territorio.

Según las doctrinas jurídicas europeas del siglo XVIII, sin embargo, una nación colonizadora sólo podía adquirir derechos de propiedad y de soberanía o bien sobre “países vacíos” que estuviera decidida a ocupar estableciéndose en ellos, o bien sobre una porción apenas de una región más vasta donde sólo se encontrarán “pueblos errantes, incapaces por su escaso número de habitarla por entero”. El derecho de gentes los autorizaba a apropiarse de aquellos terrenos “que los salvajes no necesitaran en particular y no estuvieran usando de modo continuo”, dado que “su habitación vaga en esas inmensas regiones no puede pasar por una verdadera y legítima toma de posesión”. Si la colonización queda de este modo justificada, no se llega al extremo de negar todo derecho a sus primeros habitantes, sino que se los incita a “agruparse dentro de límites más estrechos” [De Vattel, *op. cit.*:193 y ss]. Lo novedoso del periodo analizado es que se escamotea del imaginario la existencia misma de una población nativa y se decreta, contra toda evidencia, que se trata de “países vacíos”. En algunos casos, como el australiano, los aborígenes se vuelven tan invisibles para los conquistadores que incorporaron esos territorios a las posesiones de la Corona Británica en 1788: todo el continente fue declarado *terra nullius*, es decir, sin dueño. Con lo cual, a los efectos políticos y jurídicos, los aborígenes pasan a convertirse en *populus nullus* mientras que sus sistemas tradicionales de propiedad de la tierra son desconocidos de plano [Hocking, 1988:VIII]. Aunque cueste creerlo, esta ficción legal mantuvo validez jurídica en la legislación interna australiana hasta 1992.¹⁷

¹⁶ “La inmensa extensión del país [...] es enteramente despoblada [...]. El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas: la soledad, el despoblado sin una habitación humana [...]. Al sur y al norte acéchanla los salvajes, que aguardan las noches de luna para caer, cual enjambre de hienas, sobre los ganados que pacen en los campos y sobre las indefensas poblaciones” [Sarmiento, 1990:56].

¹⁷ En ese año, el Tribunal Supremo Australiano adoptó la decisión de anular el título de *terra nullius* en el caso Mabo contra Queensland (175 C.L.R. 1, 1992), reconociendo de este modo los derechos previos de los aborígenes al territorio australiano. El precedente inmediato de

El término se impone con notoria sincronía —que ciertamente no obedece a una coincidencia— en las dos Américas: los verdes bosques de la costa atlántica estadounidense donde viven los “salvajes iroqueses”, como las grandes praderas de abundantes pastos en el interior del continente, territorio de los sioux y otros temibles jinetes indígenas, son “convenientemente” designados desiertos a partir de la década de 1830. En *La pradera*, Cooper describe esa extensa región “incapaz de mantener a una población densa por falta de madera y de agua” [Cooper, *op. cit.*:884 y 998], como una barrera que frena la progresión del pueblo americano hacia el oeste. La monotonía del paisaje regular, donde la vista se extiende sin obstáculos ni límites, le rememora un océano —como a Esteban Echeverría (1805-1851) el similar paisaje pampeano— y no se priva de sugerir —sin nombrarlas— una analogía entre los indígenas y los piratas: “El encuentro de dos cazadores en el desierto Americano, como nos resulta a veces conveniente llamar a esta región, era [...] [como] el de dos navíos que se juntaran en un mar al que se sabe infestado de piratas” [*ibid.*:892]. Del mismo modo, la llanura pampeana y la meseta patagónica que hasta entonces se llamaban preferentemente “tierra adentro”, “Pampa” y “Patagonia” serán rebautizadas “desiertos”, porque estaban en poder de los indígenas.¹⁸

La generación romántica argentina, y particularmente Sarmiento, erigen los conceptos “desierto” y “salvaje” en un par inseparable, un verdadero complejo o sistema de vida alternativo al orden capitalista. Quien opera esta resignificación es Echeverría, que usa el término desierto con el sentido político de “territorio

tal decisión fue la muy conocida opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia en el caso relativo al Sahara Occidental, del 16 de octubre de 1975, que consideró que al tiempo de la colonización española de Río de Oro y Sakiet El Amra (1884), dichos territorios estaban “ocupados por pueblos que, aunque nómades, estaban social y políticamente organizados en tribus y bajo la autoridad de jefes competentes para representarlos” y “poseían derechos, incluyendo algunos derechos relativos a las tierras que atravesaban en sus migraciones”. Se puede acceder al texto completo de esta opinión consultiva en <http://212.153.43.18/icjwww/idecisions/isummaries/isasummary751016.htm>.

¹⁸ Un ejemplo paradigmático de la significación que adquiere el término desierto y de su estrecha asociación con el mito del salvaje nómada y guerrero es el siguiente párrafo del historiador puntano Reynaldo Pastor, que revela hasta qué punto las ideas acuñadas en el siglo XIX mantuvieron su vigencia hasta muy entrado el siglo XX: “El desierto era para la mayoría de los cristianos un país ignoto, misterioso, con encrucijadas peligrosas y traidoras acechanzas. A él se llegaba por caminos indescifrables; en él moraba el indio [...]. El indio cuya figura aterradora, cuyo desprecio por la vida civilizada, cuya sombría resolución de exterminio, cuya fortaleza física era innegable y cuya astucia y coraje fueron proverbiales, custodiaba la inmensidad de las pampas, cual fatídica y vengadora sombra [...]. De su natural pereza e indolencia lo arrancaron las actividades de la guerra. Los pueblos y las explotaciones rurales despertaron su codicia, volviéndolo activo y emprendedor ante las perspectivas del robo y el pillaje o cuando su instinto guerrero lo impulsaba al malón” [Pastor, 1942:41 y ss].

ocupado por el indio”, parte inmanente de un abstracto territorio nacional aún no apropiado plenamente por el hombre civilizado:

El Desierto es nuestro, es nuestro más pingüe patrimonio, y debemos poner nuestro conato en sacar de su seno, no sólo la riqueza para nuestro engrandecimiento y bienestar, sino también poesía para nuestro deleite moral y fomento de nuestra literatura nacional [Echeverría, *op. cit.*:17].¹⁹

A medida que avanza el siglo y que se va concretando el proyecto de eliminar el “obstáculo” indígena a la incorporación de esos territorios, el desierto empieza a representarse como fecundo en el caso argentino,²⁰ mientras que en Estados Unidos Frederick Jackson Turner (1861-1932) acuña la noción de “tierras libres”, que tendrá larga vigencia tanto en ese país como en América Latina, donde gran cantidad de historiadores hablarán y hablan todavía de la “ocupación de espacios vacíos”. El tema del “desierto fecundable” por el trabajo productivo aparece en Sarmiento y en el discurso político argentino como un verdadero programa social, consistente primero en vaciar el desierto —discursivamente, presentándolo como territorio disponible, y materialmente, por la conquista— y después en repoblarlo e incorporarlo al sistema nacional.

En Argentina de los años de la formación del Estado, esas ideas se reflejaron perfectamente en el debate de la ley 215 de 1867, que concluyó en un acuerdo político en torno de la necesidad de conquistar el “desierto” sometiendo al “salvaje”. Al asumir la presidencia el 1880, el general Julio A. Roca (1843-1914) proponía “poblar los territorios desiertos, ayer habitados por las tribus salvajes” [República Argentina 1880:426]. El paso de los años y la demora en realizar la operación militar correspondiente no hicieron más que reforzar la imagen del desierto como espacio enemigo y como teatro de operaciones de guerra [Navarro Floria, 2002].

Pese a las similitudes discursivas entre el caso estadounidense y el argentino, una diferencia de peso subsiste, con enormes consecuencias jurídicas y prácticas para la perduración de los pueblos indígenas como comunidades con una identidad propia y una base material: se trata del reconocimiento o no de algún derecho a la tierra previo a la eventual “cesión” por el Estado de un cierto espacio para vivir. En cada colonia británica y sus sucesores territoriales (excepto Australia) “había por lo menos un reconocimiento político y legal de derechos previos a la

¹⁹ Sobre la concepción echeverriana del Desierto, *cfr.* Castellán [1980].

²⁰ “...¿hemos de abandonar un suelo de los más privilegiados de la América a las devastaciones de la barbarie [...]? Después de la Europa, ¿hay otro mundo cristiano civilizable y desierto que la América? ¿Hay en la América muchos pueblos que estén, como el argentino, llamados por lo pronto a recibir la población europea que desborda como el líquido en un vaso?” [Sarmiento, 1990:44].

propiedad" [Hocking, 1988:4], derechos conocidos como "título previo" (*prior title*). En consecuencia, la política de la corona británica, de los Estados Unidos independientes y posteriormente del Canadá consistió en extinguir el título previo de los aborígenes a la tierra por medios legales, en particular mediante tratados que preveían la cesión o compra de tierras por los colonos —a cambio de un pago anual para la adquisición de productos alimenticios, herramientas, ropa, armas, etcétera, que incentivarían su transformación en agricultores sedentarios—, pero que reservaban al mismo tiempo a los indios una porción de su territorio ancestral a perpetuidad, con fórmulas poéticas del tipo "mientras brille el sol" o "mientras crezca la hierba": es el antecedente de las "reservas indias" que empezaron a crearse a partir de mediados del siglo XIX para reagrupar a las tribus en espacios reducidos con fronteras bien definidas, iniciarlos en la agricultura de autosuficiencia y protegerlos del contacto corruptor de los blancos inescrupulosos que les vendían alcohol y armas [*cf.* Utley, 1985:43-46].

En Argentina, en cambio, el gobierno independiente optó por discontinuar la práctica colonial y la legislación indiana, que reconocía derechos territoriales no sólo a las comunidades nativas sujetas a encomienda, sino también, aunque a menudo de modo tácito, a los pueblos no sometidos con quienes se celebraron tratados que en algunas ocasiones señalaban un límite geográfico entre dos jurisdicciones distintas y presuponían por ende derechos plenos de propiedad de la parte indígena. Así, por ejemplo, el tratado de 1742 con el cacique Bravo, que en su artículo 3 fija el arroyo Saladillo como lindero; o la contrapropuesta hecha en julio de 1782 por el Cabildo de Buenos Aires al cacique Cayupilqui estableciendo como límite máximo por donde podían potrear los indios amigos una línea bien definida entre el Fuerte de Chascomús y el paraje de Palantelén, "sin que puedan ocupar otra extensión fuera de los límites referidos por motivo alguno"; o el tratado preliminar con el cacique Lorenzo Callfilqui suscrito en mayo de 1790, que estipula en su artículo 1 que españoles e indios tienen territorios separados, y en el artículo 5 establece el límite en el río Salado [Levaggi, *op. cit.*:108, 127 y 134]. Fracasados los tímidos intentos de negociar el consentimiento indígena para el avance de la frontera durante la primera década independiente, éste se concretaría mediante campañas militares, sin recurrir a la negociación política, y se argumentaría que la inmensidad pampeana y patagónica, "donde el cristiano atrevido jamás estampa la huella" [Echeverría, *op. cit.*:35] formaba parte del mítico territorio nacional, cuyo único propietario legítimo era el Estado, aunque no lo controlara ni en los mapas. Sin expresarlo precisamente en esos términos, la clase dirigente argentina hace suya de hecho la doctrina de la *terra nullius*.

El punto de ruptura entre la práctica colonial y el nuevo discurso jurídico negador de derechos indígenas se situó nuevamente —como era de esperarse— en

la década de 1820.²¹ Años más tarde, durante los debates parlamentarios previos a la sanción de la ley 215, el senador Rojo expresó de modo contundente la que sería la posición triunfante en torno a este tema:

Puede concedérseles a algunas tribus la posesión y aun la propiedad de un espacio de terreno; pero no debemos reconocerles ninguno de esos derechos como anteriores a la ley y fuera de ella. [...] [Es] imprudente, cuando menos, reconocer en los indígenas un derecho cualesquiera respecto del territorio, sea que se les reconozca como individuos, como asociación civil, o como cuerpo de nación, necesariamente extraña e independiente de la Nación Argentina [...]. [Hay] una diferencia enorme, la que existe entre reconocer y conceder un derecho al territorio [...]. [Si] se reconoce derechos a las tribus indígenas, ¿con qué facultad ni razón vamos a despojarlos? [República Argentina, 1867:136 y 162].

En los debates parlamentarios argentinos de la época, la disputa jurisdiccional sobre la Pampa y la Patagonia fue entre el Estado Nacional —que impuso la razón de su fuerza— y los Estados provinciales, y posteriormente —en relación con el límite cordillerano— entre la Argentina y Chile, desconociendo en todo momento cualquier posible jurisdicción territorial indígena. La ya citada ley 215 de 1867 dispone el otorgamiento de tierras a las agrupaciones indígenas sometidas, sin dar cabida a derecho previo alguno. El proyecto de esa ley, que preveía en su artículo 2 reconocer a las tribus “el derecho aborigen [*sic*] para la posesión del territorio que les sea necesario para su existencia en sociedad fija y pacífica”, fue duramente debatido y finalmente rechazado en ese punto [*ibid.*:117 y 133-138]. En toda la legislación argentina posterior, y fundamentalmente en la relacionada con el establecimiento de colonias indígenas,

²¹ La Comisión de Fronteras de los hermanos Oyuela, creada en 1825, se refería a los caciques de Tandil como “habitantes y antiguos poseedores de dichos campos” y —considerando “los principios proclamados y las instituciones que nos rigen, entre las que se encuentra ser inviolable y sagrada la propiedad [...] sean dichas tierras propias de los indios fronterizos e incuestionable su derecho de propiedad o adquiridas por el derecho de la guerra”—, estipulaba que era justa la devolución de las tierras del Tandil y que los terrenos en que estaba situado el fuerte de la Independencia debían ser comprados o adquiridos por alguna otra indemnización. El informe afirmaba incluso que “La venta de estos terrenos hace ver claramente la predisposición de los indios a enajenar según les convenga otros terrenos, agrandando con este ramo la esfera reducida de su comercio” [Marfany, 1944:1068]. En aquellos mismos años se admitía aún un derecho de propiedad indígena (individual, o a lo sumo de un linaje) cuando se orquestaban dudosas operaciones de venta tendientes a dar una apariencia de legalidad a la apropiación de las tierras situadas entre los ríos Diamante y Atuel, en Mendoza. En 1824, 1825 y 1827 distintas personas le “compraron” al cacique puelche Vicente Goico, con el consentimiento de sus hermanos Marcos y José Goico y de sus sobrinos Juan, Tomás y Javier Goico, una impresionante cantidad de lotes que se extendían de río a río [Archivo Histórico de Mendoza, Protocolo 189, fojas 34 a 40; Protocolo 191, fojas 8-9, 35-36, 39-40 y Protocolo 194, fojas 11-12] Estos casos de compra de tierras a indígenas sobre la base de un implícito “título previo” son, sin embargo, excepciones.

las naciones originarias fueron tratadas como recién llegadas, y se les concedían tierras —cuando se les daban— en condiciones notablemente desfavorables en comparación con las condiciones impuestas a los inmigrantes europeos de la misma época. De este modo, los pueblos indígenas perdieron parcial o totalmente —con excepción de las “reservas” en los Estados Unidos y de las escasas y paupérrimas “colonias indígenas” en Argentina— uno de los atributos esenciales de su soberanía: su base territorial. Paradójicamente, al haber desplazado de sus tierras a los pobladores originarios, distribuyendo las tierras públicas en enormes fracciones ganaderas y desarrollado una muy débil presencia estatal, hasta el siglo xx Argentina no supo o no quiso revertir la representación y la realidad de la Pampa y la Patagonia como desierto despoblado y disponible, representación útil tanto en términos políticos como económicos, para la explotación productiva o turística del espacio.

DE NACIONES A INDIVIDUOS

La conversión de los indígenas en ciudadanos individuales es el punto extremo de la desjerarquización política de las naciones indígenas, por cuanto implica la negación de todo tipo de derecho colectivo a entidades que hasta el día de hoy no son oficialmente reconocidas como “pueblos”, es decir como sujetos de derecho internacional. Esta individuación jurídica es la consecuencia de haberles negado *status* de naciones y no el resultado de una política afirmativa de ciudadanización. Tal proceso de individuación reconoce un momento intermedio, que consistió, durante el siglo xix en considerar a las naciones indígenas como asociaciones prepolíticas: bandas, hordas, tribus, etcétera.

Sin embargo, desde los primeros contactos en América los europeos constataron que se encontraban ante sociedades políticamente organizadas a las que denominaron “naciones”.²² Sus jefes, que sólo excepcionalmente —en México y Perú— respondían a la imagen que ellos mismos tenían de emperadores, reyes y príncipes, fueron designados con términos tomados de las lenguas indígenas: caciques, curacas, sachems, toquis, mburuvichás, etcétera. El hecho de no constituir

²² Todavía en pleno siglo xviii, Emer de Vattel no limitaba el alcance del concepto de “nación” a los estados que se pretendían “civilizados”, aunque a menudo usaba los dos términos como sinónimos. Compuesta “por hombres naturalmente libres e independientes, y que antes del establecimiento de las Sociedades Civiles vivían juntos en estado de naturaleza”, la nación es un “cuerpo político, o una sociedad de hombres que se agrupan y unen sus fuerzas para procurar juntos su beneficio y su seguridad” [De Vattel, 1983:2, 17]. A sus ojos, aztecas e incas eran entidades soberanas ya que: “Toda Nación que se gobierna a sí misma, en la forma que sea, sin dependencia de ningún extranjero, es un Estado soberano. Sus derechos son naturalmente los mismos que los de todo otro Estado” [*ibid.*:8]. La conquista española de estos pueblos constituía pues, una flagrante usurpación [*ibid.*:79].

estados ni monarquías a la manera europea no era un impedimento para reconocerles un carácter soberano²³ y para entablar con ellas relaciones diplomáticas basadas en el derecho de gentes, cuya expresión más acabada fueron los tratados. Ningún soberano concluye un tratado con sus súbditos. De ahí que, de acuerdo con el Relator Especial de las Naciones Unidas sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas, existieran

[...] pruebas fehacientes de que durante los dos siglos y medio de contactos entre el colonialista europeo y los pueblos indígenas, la parte europea reconocía tanto el carácter internacional (y no interno) de las relaciones entre ambas partes [como] la personalidad internacional inherente y [...] la capacidad jurídica de esos pueblos [...] resultantes de su condición de sujetos de derecho internacional, de conformidad con la doctrina de aquellos tiempos, así como su condición de naciones soberanas, con todas las consecuencias jurídicas que ello tenía en las relaciones internacionales de la época [Alfonso Martínez, 1995:§130].

En el ámbito rioplatense, la validez del derecho de gentes en las relaciones con los indígenas se invoca explícitamente hasta la década de 1820.²⁴ Esta invocación tiene su último destacado exponente en el coronel Pedro Andrés García, ideólogo de las relaciones fronterizas rioplatenses desde la revolución de 1810 [cfr. Navarro Floria 1999a]. Pero las nuevas necesidades económicas y políticas de las sociedades capitalistas, ávidas de tierras, orientarían la reformulación de las doctrinas jurídicas. Casi contemporáneo a García, el presbítero Antonio Sáenz explicaba en su cátedra porteña de Derecho Natural y de Gentes que la sociedad organizada que ha dado en llamarse Nación y Estado es una reunión de hombres “que se han sometido voluntariamente a la dirección de alguna suprema autoridad [...] para vivir en paz y procurarse su propio bien y seguridad”. Este criterio de la sumisión a una

²³ “Tal como se usaba entonces, el término nación se refería frecuentemente a una identidad política suficientemente integrada e importante, sin tener en cuenta su estructura política interna, como para garantizar el reconocimiento y la negociación diplomáticas. Por consiguiente, el término pudo ser aplicado en aquel entonces tanto a comunidades estructuradas por el parentesco como a las estructuras burocráticas impersonales de los estados-nación” [Jennings, 1984:37].

²⁴ En 1790, Juan Antonio Hernández, capitán del cuerpo de Blandengues que acababa de negociar con el cacique Callfilqui el tratado de la Laguna Cabeza de Buey, decía “parece que este nuevo aliado y sus subalternos, desnudándose de todos los sentimientos de la antigua enemistad y hostilidad que de él y sus secuaces hemos sufrido por largos tiempos, no ha tenido más objeto que cumplir ejecutar lo que prometió; por lo tanto, acercándonos a las máximas del derecho de gentes, a Callfilqui y demás caciques confederados debe cumplirse con exactitud y puntualidad lo que se le estipuló” [AGN, Buenos Aires IX, 13-8-17, *apud* Levaggi, 1995:725]. Sobre el impacto jurídico que tienen las designaciones utilizadas para referirse a los indígenas, véase Roulet [1998].

autoridad superior mediante “el desprendimiento que cada uno debe hacer de una parte de su libertad” es la línea divisoria que distingue a las “sociedades constituidas bajo alguna forma racional” (o “naciones cultas”) de aquellas que consisten en una reunión de hombres que formarían apenas un mero proyecto de sociedad o una confusión anárquica [Sáenz, *op. cit.*:61, 64, 79 y 105]. Sáenz incluye en esta categoría a los pueblos indígenas, negándoles por su presunto salvajismo la condición de sociedades políticamente organizadas y los derechos a ellas inherentes:

Ejemplos harto funestos de estas verdades se encuentran en algunas comarcas habitadas por salvajes, los cuales en sus reuniones anárquicas a cada paso se ven envueltos en confusión y desastres, pudiendo asegurarse que entre estas hordas bárbaras no hay quien obedezca, ni quien mande, porque ha faltado al convenio de sometimiento a una autoridad, y la consiguiente aceptación de éstas para observar las condiciones de asociación [*ibid.*:65].

Las jefaturas indígenas, multipersonales y carentes de poder coercitivo, se invisibilizan: a falta de soberano reconocible, se niega la existencia misma de la nación. De este modo se resuelve la aparente contradicción que afectaba a la obra de De Vattel: los “salvajes” no constituyen sino “hordas bárbaras”. No son pues sujeto de derecho internacional ni se aplican a ellos las normas vigentes en los tratos entre naciones. El término va desapareciendo del vocabulario, reemplazado por palabras como “horda”, “banda”, “tribu”, cuando no —en contextos de animalización— “rebaño”, “enjambre” o “manada” (expediente al que recurren con frecuencia autores como Cooper, Echeverría y Sarmiento), todas ellas formas de asociación basadas en el parentesco, que se consideran prepolíticas y a las que no se aplica el derecho internacional.²⁵ “El derecho de gentes que ha suavizado los horrores de la guerra, es el resultado de siglos de civilización; el salvaje mata a sus prisioneros, no respeta convenio alguno siempre que haya ventaja en violarlo” [Sarmiento, 1990:253]. Resulta irracional, por ende, atenerse con él a las normas jurídicas vigentes entre naciones “cultas”.

El objetivo perseguido al imponer en el terreno discursivo el uso de estos términos, que la antropología convertirá en categorías científicas apropiadas para describir la organización política de las sociedades “primitivas”, es privar a las naciones indígenas de su capacidad para entablar relaciones internacionales, es decir, el menoscabo de otro elemento fundamental de su soberanía. El proceso de domesticación da así un nuevo paso adelante.

Políticamente devaluado, el concepto de nación aplicado a los pueblos indígenas del Cono Sur tuvo todavía cierta perdurabilidad en el campo de la

²⁵ Sobre el impacto jurídico que tienen las designaciones utilizadas para referirse a los indígenas véase Roulet [1998].

antropología. Victor Martin De Moussy (1810-1869), que en su *Descripción de la Confederación Argentina* (1860-1864) respetó el esquema clasificatorio trazado por Alcide d'Orbigny (1802-1857) tres décadas antes, describe una "raza" americana dividida en "ramas" y subdividida en "naciones", a su vez fraccionadas en "tribus" u "hordas" más o menos salvajes, cada una con su jefe o cacique, que se caracterizaban no por la unidad política sino por rasgos fenotípicos y psicológicos invariables —el "carácter nacional", traducción del *Volkgeist* romántico—. Esta invariabilidad se vuelve legitimación de la conquista, cuando las naciones descriptas son "salvajes" errantes por el "desierto" [Navarro Floria, 1999b].

Sin embargo, el significado inequívocamente jurídico-político del concepto de nación resultó controvertido en Argentina en formación. En el primer debate a fondo de la cuestión indígena, que cristalizó en la ley-acuerdo 215 de 1867, se cuestionó seriamente por primera vez la designación de "naciones" para los indígenas. En un diálogo sin desperdicio, dos senadores discutían:

[Rojo:] Ha dicho el señor senador [Navarro] que, para realizar la ocupación del río Negro, tendríamos que hacer la guerra a una Nación [...]. Quiere decir que ya no vamos a legislar sobre derechos individuales, reconocidos o concedidos, sino sobre el derecho de una Nación.

[Navarro:] ... ¡pues qué! ¿no estamos en guerra con los indios?

[Rojo:] Pero no son una nación.

[Navarro:] Sí, señor: son indígenas nacidos en territorio argentino; pero son una nación compuesta de varias tribus salvajes, que no tienen ninguna población fija... viven debajo de un cuero con cuatro estacas... [República Argentina, 1867:136].

Tan radical fue en la Argentina la privación de derechos colectivos a los indígenas y tan taxativa la aplicación de la legislación liberal e individualista, que inclusive el uso del concepto de tribu resultó problemático. Uno de los aspectos más resistidos del proyecto legislativo de trato pacífico de 1868 fue el reconocimiento de la entidad política y jurídica de las tribus [República Argentina, 1868], por lo que en las sucesivas normas sobre la tierra y ciudadanía indígena se desterró el concepto y se lo sustituyó por el de familia o, para acotar al máximo toda connotación grupal que implicara derechos colectivos, simplemente por el de individuo sujeto de derechos.²⁶ Sí resulta interesante advertir la recurrencia del término "tribus" junto con los más imprecisos

²⁶ Por ejemplo, en el debate de la ley 817 de inmigración y colonización, donde se propone romper "ese vínculo que une al indio con el indio, y que le hace estar permanentemente conspirando contra las autoridades" [República Argentina, 1876:794]; en el proyecto de creación de colonias

de “razas” y “grupos” en el proyecto Avellaneda-Roca de conquista de la Pampa en 1878; más llamativo aún es el pronto abandono de esos términos y su reemplazo por la figura del “indio prisionero” o el “salvaje sometido”, sujeto individual y aislado con más obligaciones que derechos [República Argentina 1879:678-683 y 688; República Argentina 1884b:xxi]. En todo caso, aunque el presidente Roca anunció insistentemente, durante los primeros años de su presidencia, la desaparición de las tribus [República Argentina, 1880:426; 1882a, t. I: 16; 1882b: 11 y 1884:xxi], todavía en 1896 un proyecto de ley de tierras públicas proponía el establecimiento de las tribus, una realidad y una problemática que persiste hasta hoy. Por esos mismos años, a propósito del reconocimiento de títulos de propiedad a antiguos pobladores del territorio conquistado y retomando el argumento de Sáenz, un diputado negaba la existencia de instituciones civiles —y, por lo tanto, de derecho a la tierra— en las “tribus nómades” [República Argentina, 1885a, t. II: 566]. El problema se encuentra íntimamente ligado al del estatus jurídico de los indígenas sometidos, que unos pocos consideraban ciudadanos de pleno derecho mientras que la mayoría los veía como “argentinos rebeldes”, “beligerantes”, incapaces o delincuentes.

En los Estados Unidos se constata el mismo proceso de domesticación de la cuestión indígena, aunque la evolución es más lenta, tal vez porque los antecedentes de trato de nación a nación eran mucho más sistemáticos y numerosos como para poder desconocerlos de plano. En 1831 una sentencia del juez Marshall en *Cherokee Nation v. Georgia* define a las naciones indígenas con un estatus peculiar: no constituyen estados extranjeros sino naciones domésticas dependientes (*domestic dependent nations*) y tienen con los Estados Unidos una relación análoga a la del pupilo con su tutor. Consecuentemente, el Congreso fue extendiendo la jurisdicción federal sobre los crímenes cometidos dentro de las reservas y con el tiempo puso fin al secular proceso de negociación de tratados. En 1885, la Suprema Corte de los Estados Unidos dictaminó que los indios “no constituían un Estado o nación”, sino apenas “comunidades locales dependientes” [Williams, 1980:812]. Dos años más tarde, el Congreso aprobó el *General Allotment Act* con el objetivo

de 1882 [República Argentina 1883, t.I:440]; o en el debate de 1885 sobre los indígenas sometidos, donde una comisión de diputados quitó del proyecto oficial toda institución o acción que contribuyera a mantener la estructura tribal. En palabras del diputado Darquier: “Se trata... de dirigir la evolución por la cual pasan todas las razas humanas en una de sus fases más difíciles: la transición de la vida nómada a la vida sedentaria. Todo se modifica con este cambio... hasta lo más sustancial, que es la organización de la familia... Indígenas son todos los ciudadanos de la República, con excepción de los naturalizados... y entonces legislamos para ciudadanos...”. Esto despertó la oposición del diputado Nicolás Calvo, defensor del sistema estadounidense de reservaciones, que invocó la existencia de tratados previos; de ahí la relación entre la cuestión de los tratados y la del estatus jurídico del indio [cfr. República Argentina, 1886, t. I:202-205, 259-260, 458-466, 498-524].

de disolver las identidades tribales —y a largo plazo las reservas— mediante la liquidación de la propiedad colectiva dentro de éstas y la división de la tierra en lotes individuales enajenables. El indio, que hasta entonces había sido considerado siempre miembro de una tribu, sería tratado como un individuo aislado.²⁷

El prodigioso esfuerzo de destribilización del indio desarrollado a fines del XIX atenta no sólo contra las solidaridades y las identidades grupales, sino que se focaliza sobre las autoridades tradicionales, a las que se tiende a apartar en beneficio de sumisos “jefes marioneta” manipulados por los colonizadores. Con la anulación o subordinación de las jefaturas se desmorona uno de los últimos bastiones de la soberanía indígena: sus formas de gobierno. En Argentina, los mismos caciques que pocos años antes eran condecorados y tratados casi como pares por las autoridades estatales, eran sometidos a las peores humillaciones que sufrían los últimos de sus paisanos: eran exhibidos en circos y museos, y murieron mendigando un pedazo de tierra donde poder sobrevivir. La concesión de tierras a los caciques a título individual, siguiendo el ejemplo norteamericano,²⁸ se dio sólo excepcionalmente en Argentina.

DE TRATADOS INTERNACIONALES A SIMPLES ACUERDOS DOMÉSTICOS

Las transformaciones lingüísticas y políticas que privaron a los pueblos indígenas del reconocimiento como naciones tuvieron una de sus consecuencias más importantes en las decisiones que hicieron de los tratados internacionales anteriormente celebrados entre esos pueblos y los estados colonizadores meros acuerdos internos sujetos a la única jurisdicción de éstos.

En las colonias británicas de América del Norte como en el extremo sur del continente (en particular lo que luego serían Chile y Argentina), las potencias coloniales europeas y sus sucesores firmaron decenas de tratados con las naciones originarias que no lograron someter por la fuerza.²⁹ Estos pactos formales

²⁷ “El primer paso fue ‘destribilizar’, también expresado como ‘individualizar’ al indio: romper sus vínculos tribales, disolver sus costumbres comunitarias y sus patrones de pensamiento, y reforzar su familia como unidad social y económica básica. El evangelismo protestante requería una salvación individual. La ciudadanía estadounidense requería una responsabilidad individual ante la ley. El autoabastecimiento agrícola requería trabajo individual de acuerdo con la ética puritana del trabajo, y una tierra poseída individualmente. Entre los indios norteamericanos ciudadanizados y Dios, el gobierno y la promesa de ganancia universal mediante el trabajo honesto, no había lugar para la tribu” [Utley, 1985:211].

²⁸ Véase la propuesta del senador santafesino Nicasio Oroño (1825-1904) en el debate de la ley 817 de inmigración y colonización [República Argentina, 1876:794].

²⁹ Sin tomar en cuenta acá el precedente colonial, los Estados Unidos independientes ratificaron formalmente 370 tratados con naciones indígenas [cfr. Kvasnicka, 1988:195-201]. Para el caso argentino, la recopilación más exhaustiva que existe de los tratados con indígenas figura en

hechos a nombre de sus máximas autoridades (monarcas, presidente y congreso), ratificados por los jefes indígenas en imponentes asambleas, constituían a todas luces instrumentos de derecho internacional. Así fueron presentados a los negociadores indígenas y así fueron percibidos por los negociadores “blancos” incluso en vísperas de las últimas campañas militares. El coronel argentino Lucio Mansilla (1831-1913), por ejemplo, incluye en el largo intitulado del primer capítulo de su famosa *Excursión a los indios ranqueles*, escrita en 1870, un acápite —destinado, como toda la obra, a suscitar el debate—, que denomina “Un tratado internacional con los indios”. En América del Norte, el objetivo primordial de la mayor parte de estos instrumentos jurídicos era la extinción del título indígena a la tierra y la cesión “voluntaria” de enormes extensiones a los blancos.³⁰ En Argentina los objetivos fueron más diversos y variaron sustancialmente según el periodo. Durante la etapa colonial se trató sobre todo de pactos de no agresión y de alianza recíproca contra otros indígenas, que incluían cláusulas comerciales, disposiciones sobre la mutua entrega de cautivos y a veces artículos relativos a la prédica del evangelio en territorios indígenas. Sólo excepcionalmente se conservaron en los textos escritos por la parte “cristiana” referencias explícitas a los respectivos derechos territoriales, lo que no descarta que el tema haya sido objeto de tratativas verbales durante las negociaciones [cfr. Roulet, 2004a]. Durante el periodo independiente, se buscó obtener el consenso de los caciques para el corrimiento de la línea de fronteras y el reconocimiento de la soberanía estatal, un objetivo que se perfila cada vez con mayor fuerza. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se advierte claramente en los tratados la voluntad de la parte no indígena de utilizarlos domesticar la relación con los indios y para adquirir títulos legales sobre sus territorios como parte integrante de la Nación Argentina. El jurista Abelardo Levaggi constata que los tratados de la época contienen —salvo excepciones— cada vez mayores obligaciones para la parte indígena y menores compromisos para el Estado, hasta que los interpreta como meras maniobras de distracción por parte de los “blancos” a la espera de la oportunidad para invadir [Levaggi, 2000:435 y 439].

Levaggi [2000]. Una prueba adicional del carácter internacional de estas tratativas diplomáticas es que varias de ellas fueran publicadas en el Registro Oficial de la República Argentina (por ejemplo, el tratado de marzo de 1820 entre el gobernador Martín Rodríguez y los caciques de la frontera sur, y el del 1 de junio de 1875 con Juan José Catriel).

³⁰ Para un gobernador del Estado de Georgia de principios del siglo XIX, “Los tratados eran expedientes por los cuales gente ignorante, intratable y salvaje era inducida sin derramamiento de sangre a ceder lo que la persona civilizada tenía derecho a poseer en virtud del mandato del Creador entregado al formar al hombre: sé fecundo, multiplícate, llena la tierra y sométela” [apud Utley, 1985:36].

A partir de 1870, cuando ya se percibe como inexorable la derrota indígena tanto en Estados Unidos como en Argentina, se da fin formalmente al proceso de celebración de tratados. En Estados Unidos el Congreso aprueba en 1871 la *Indian Department Appropriation Act*, que establece que “en adelante ninguna nación o tribu indígena dentro del territorio de los Estados Unidos será admitida o reconocida como una nación independiente o como un poder con el cual los Estados Unidos puedan contratar mediante tratado” [Washburn, 1973, t. iv:2183]. Desde entonces las tratativas negociadas con tribus o individuos indígenas se denominarían *agreements* (acuerdos, pactos) y deberían ser aprobadas por el Comisionado de Asuntos Indígenas y el Secretario del Interior (cuando antes eran ratificadas por el Congreso, como todo tratado internacional).

En Argentina este tema también se plantea en el contexto de los debates sobre la ley 215, donde se los comienza a interpretar como “especies de convenciones que las autoridades públicas celebran con estas corporaciones más o menos salvajes o civilizadas”, pero se descarta que puedan “llegar al rango de tratados internacionales”, y se propone por primera vez reemplazar, en el plexo normativo, la denominación “tratados” por “convenios” [República Argentina, 1867:139 y s].³¹ En coherencia con la privación del estatus de naciones para los indígenas, se consideraba que negociar con ellos suponía “rebajar [a] el Congreso argentino a tratar con bandidos, filibusteros y ladrones que no tienen fe ninguna” [República Argentina, 1868:635]. A pesar de que “se seguía usando la ‘mala’ palabra: ‘tratado’” [Levaggi, 2000:530] y ocasionalmente se reclamaba su cumplimiento, la dinámica misma de la conquista —y no una norma legal— los volvió obsoletos y permitió su supresión impune de la memoria histórica oficial. Como dice un diputado argentino en 1872, “la fuerza reemplazará al convenio... con el acuerdo o sin el acuerdo de los indios” [República Argentina, 1884:289], usando términos llamativamente similares a los de un personaje de Cooper: “la fuerza hace al derecho (*might makes right*)”. Unos años después, en el conocido debate de 1885 sobre el destino de las agrupaciones indígenas sometidas, despierta risas en el Congreso la mención irónica, por parte de un diputado, de los “tratados con los ciudadanos pertenecientes a la raza pampa”, y el gobierno ignora la existencia de tratados escritos: “todos los convenios con ellos han sido verbales... No ha habido ninguna clase de tratados que los hayan puesto en condiciones de beligerantes ni de naciones extranjeras, como han hecho los Estados Unidos” [República Argentina, 1886, t. i:463 y 506].

³¹ Al año siguiente una propuesta de reglamentación del trato pacífico ratifica implícitamente el cese de la política de tratados, al sugerir la realización de acuerdos pactados para el sometimiento voluntario de agrupaciones indígenas, pero incluso en esos términos es rechazada por el Senado porque se interpreta que eso “importa celebrar tratados con los indios de Nación a Nación, lo que quiere decir que les reconocemos derechos” [República Argentina, 1868:640].

DE FRONTERAS EXTERNAS A "FRONTERAS INTERNAS"

La denegación del estatus de nación a los indígenas derivó en una segunda transformación importante tanto en el campo de las representaciones como en el de las decisiones políticas que aquéllas generan: la que culminó en el concepto de "fronteras interiores", como si los pueblos indígenas hubieran sido —en palabras de Sarmiento— un cuerpo extraño en el seno de la única nación posible, representada en el Estado.

Durante todo el periodo colonial y la mayor parte del periodo independiente, las zonas de contacto entre el espacio ocupado por los "blancos" y el que dominaban los indígenas no sometidos fueron llamadas "fronteras" —con el sentido de "la raya y término que divide los Reinos, por estar el uno frontero del otro" [Real Academia Española, 1964 (1732)], sin calificativos y con todas las implicaciones que el término tenía en cuanto a línea de demarcación entre jurisdicciones independientes y extranjeras entre sí.³² Para todos los actores de ese largo periodo estaba claro que se trataba de fronteras internacionales. Las autoridades expedían pasaportes y autorizaciones especiales para pasar de una jurisdicción a otra; se reconocía a menudo explícitamente la existencia de dos sistemas legales diferentes; se prevenían medidas de extradición, etcétera.

En el caso chileno, el tratado de Quillín de 1641 establece el río Biobío como frontera internacional entre el territorio español y el araucano, límite conservado en la Constitución chilena de 1818. Si bien los textos constitucionales posteriores señalaban que Chile llegaba por el sur hasta el Cabo de Hornos, la provincia de Arauco se creó recién en 1852 y la incorporación efectiva del territorio y de sus habitantes mestizos e indígenas fue un largo proceso. Sarmiento insistió tenazmente desde principios de la década de 1840, en la necesidad de ocupar el territorio y someter a unos indígenas que consideraba una "intercalación de un pueblo extraño en el seno de nuestra república" porque Araucanía "no es Chile, si Chile se llama el país donde flote su bandera y sean obedecidas sus leyes" [Sarmiento, 1948, ix:190 y 211]. En el ámbito bonaerense, sucesivos tratados del siglo XVIII fijaron —como hemos visto— la frontera en el río Salado, que se mantuvo hasta 1820. En Mendoza, la frontera fue durante largas décadas (por lo menos de 1770 a 1806) el río Diamante, así como en Córdoba lo fue el Río Cuarto (1796-1854), aunque tales delimitaciones no hubieran sido fijadas por escrito.³³

³² El concepto de frontera-límite expresado por el lenguaje de aquella época es claramente distinto al de frontera-región elaborado por la historiografía a partir de la geografía de Ratzel y de la famosa tesis de Turner.

³³ En relación con estas demarcaciones y durante el siglo XIX en Argentina, hay un permanente reconocimiento de los "indios amigos" como interiores al Estado, y la dicotomía colonial y racista entre "indios amigos" —sometidos o aliados— e "indios bárbaros, infieles, enemigos o salvajes" persistió al menos en el manejo cotidiano de las relaciones de frontera, aunque desde el discurso se impusiera cada vez con mayor fuerza la imagen homogeneizadora del "salvaje".

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, al tiempo que recrudece la confrontación violenta por la tierra y se tiende a criminalizar al “salvaje”, se empieza a añadir el calificativo de “interiores” a las fronteras con los indios, para distinguirlas de los límites internacionales con los Estados vecinos. Desde esta perspectiva discursiva, los indígenas no luchan por su independencia sino que se han convertido en rebeldes contumaces al interior de la Nación misma [cfr. Delrío, 2002]. El coronel Barros, por ejemplo, planteó en 1876 la cuestión de la frontera indígena como tema de “seguridad interior”, y desde el origen mismo del Estado nacional se había propuesto reconsiderar el carácter de los “malones” fronterizos, ya no como ataques externos sino como insurrecciones internas equivalentes a los levantamientos federalistas de las “montoneras” provincianas.

Como un elemento de esta faceta del proceso de “domesticación” hay que señalar, en los Estados Unidos, la transferencia en 1849 del *Bureau of Indian Affairs*, creado en 1824, del ámbito del Ministerio de Guerra al del Interior. En Argentina, donde el avance sobre territorios indígenas fue forzado recién décadas después, un fenómeno equivalente aunque más abrupto y menos planificado sería el del traspaso de la cuestión indígena y territorial del Ministerio de Guerra al del Interior, tras la conquista y la creación de los Territorios Nacionales en 1884. La implicación de la Guardia Nacional argentina en las relaciones fronterizas durante las décadas anteriores a la conquista —que fue siempre controvertida por las consecuencias que tenía para la disponibilidad de mano de obra rural— no habría respondido, entonces ni tanto al proceso de domesticación de la cuestión indígena ni a la necesidad coyuntural de movilizar el ejército de línea contra los otros focos de resistencia ante el centralismo porteño: los levantamientos federalistas del Interior y la guerra de Paraguay.

El simple adjetivo “interior” sobreentiende que la jurisdicción estatal se extendía sobre los territorios indígenas, aunque sólo fuera sobre el papel —por el momento—. Sin embargo, cuando el coronel Mansilla, experto en la cuestión fronteriza, explicaba el alcance de la jurisdicción de un jefe militar de frontera diciendo que éste debía garantizar que no entrara al territorio estatal ganado robado afuera, pero no podía responder del ganado robado en el interior, a sus espaldas [República Argentina 1877, t. I:552 y ss], desnudaba una representación del “adentro” y el “afuera” del Estado que convertía a la relación fronteriza, precisamente, en una cuestión exterior. De hecho, en 1878 el Congreso argentino legisló expresamente sobre la conquista de las “tierras nacionales situadas al exterior de las fronteras” [República Argentina, 1879, t. II:253]. Esta subsistencia de un “afuera” no controlado por el poder estatal era inadmisibles para la concepción política dominante y por eso se necesitaba insistir en la interioridad del otro.

La perduración de las llamadas fronteras “interiores” resultaba entonces contradictoria con la integridad del Estado, una aberración intolerable para cualquier nación “civilizada”. Luego de la “Campaña del Desierto” se pretendió

que habían cesado de existir y que la palabra misma debía caer en desuso: “es necesario que desaparezca de nuestro vocabulario este nombre de fronteras, que antes nos dividía de los salvajes” [República Argentina, 1884b:375]. En su mensaje a la nación de 1885, el presidente Roca declaraba:

Quedan pues levantadas desde hoy las barreras absurdas que la barbarie nos oponía al Norte como al Sud en nuestro propio territorio, y cuando se hable de fronteras en adelante se entenderá que nos referimos a las líneas que nos dividen de las Naciones vecinas, y no a las que han sido entre nosotros sinónimos de sangre, de duelo, de inseguridad y de descrédito... [República Argentina, 1885b:12].

Sin embargo, la noción de “fronteras interiores” tuvo larga vigencia en nuestra historiografía posterior, en virtud de la eficacia del concepto para naturalizar una concepción del territorio nacional prefigurada desde la independencia. En los Estados Unidos se mantuvieron vigentes los términos *border* y *frontier*, en particular a partir de Turner, quien sin embargo había decretado el fin de la frontera como fenómeno histórico en 1893.³⁴ Generalmente se las calificó de *Indian frontiers*, con la clara implicación de que se trataba de fronteras “internas”, distintas de las fronteras con Estados vecinos.

Otra vez Sarmiento identificó con mayor claridad el carácter alternativo y amenazador del orden fronterizo —ahora sí, considerando a la frontera como región marginal— frente al orden estatal en construcción. Su conceptualización del “desierto” como lugar de la “barbarie”, y de ésta como sistema de vida, contiene una definición de la frontera como mundo, como sociedad peculiar constituida por rebeldes, marginales, fugitivos, cautivos, refugiados políticos, todos ellos “salvajes” frente al orden institucional de la “civilización”. En una síntesis memorable, durante su presidencia, el sanjuanino declara:

Mi gobierno se contrajo desde el primer día no sólo a asegurar materialmente las fronteras y anticiparse a las amenazas de insurrección operadas por personas que la ley no sabría clasificar, a juzgar por sus actos y conexiones, entre bandidos o salvajes de las Pampas...” [República Argentina, 1869b:9].

³⁴ Turner escribió su muy influyente ensayo sobre la frontera en 1893, para las conmemoraciones del cuarto centenario del desembarco de Colón en las Antillas, cuando todavía estaba fresca la memoria de la masacre de Wounded Knee (1890) que ahogó en sangre el último movimiento mesiánico de resistencia de los indígenas de las llanuras y cuando, con la abolición del *Homestead Act* de 1862, se daba por cerrada la etapa de colonización interna fundada en la atribución gratuita de tierras a los inmigrantes europeos. Turner concluía su conferencia diciendo “Ahora, a cuatro siglos del descubrimiento de América, al cabo de cien años de vida bajo la Constitución, la frontera ha desaparecido, y con su desaparición se ha cerrado el primer período de la historia americana” [Turner, 1994 (1893):18].

Clasificar a las personas constituía un propósito menor; lo fundamental era identificarlos como enemigos del orden dominante. Al año siguiente, el más lúcido testigo de la frontera pampeana de entonces, el coronel Mansilla, “veía la complicidad de los moradores fronterizos en las depredaciones de los indígenas y el problema de nuestros odios [...] complicado con el problema de la seguridad de las fronteras” [Mansilla, 1966 (1870), t. 1:262].

En ese contexto, los límites entre la represión centralista de las insurrecciones internas y la guerra de frontera se difuminan. ¿Qué son los malones, las ya tradicionales “invasiones” indígenas?, se preguntaban los senadores argentinos en 1864: ¿ataques exteriores o desórdenes internos? Las definiciones inclinan la balanza en este último sentido: se destierra el término “invasión” para no dar a entender que se trata de los límites del Estado; la movilización de la Guardia Nacional no se justifica, porque “las invasiones de los indios, no son otra cosa que el salteamiento de ladrones a la propiedad particular” [República Argentina, 1865:188 y ss]. El mismo año de la excursión de Mansilla, una comisión del Senado considera la defensa de la frontera “no como una operación de guerra propiamente, sino como una guerra de policía... contra las irrupciones de los indios bárbaros”, es decir una guerra interna: “¿Qué otra cosa son los indios del desierto que rebeldes armados contra nuestras propiedades?” [República Argentina, 1876 [1870]:226 y 236].

Una línea de trabajo de la actual historiografía sobre las fronteras americanas avanza en la revisión de fuentes documentales, en busca de la recreación de la frontera como un mundo autónomo, fragmentado, mestizo y aún no capturado por el orden estatal, sino dotado de un orden propio, inestable y en plena transculturación [Schröter 2001; Boccara, 2002]. En este sentido, los “salvajes” fronterizos como actores —indígenas y mestizos, cautivos, traficantes y fugitivos que ahora se ven, por añadidura, desplazados de sus tierras, despojados de sus pautas de vida tradicionales y sometidos a las leyes de un mercado y de un Estado que ignoran, temen y rechazan— y sus formas de sociabilidad se revelan perdurables más allá de la Segunda Conquista y de su olvido por obra de las transformaciones del lenguaje.

¿DE “INDIOS” A CIUDADANOS?

Una vez negada a los indígenas su condición de naciones, su posición al interior de los Estados nacionales era materia de difícil definición no solamente en el plano colectivo sino también en el individual. Las respectivas constituciones no se ocupaban expresamente de ellos. En Estados Unidos, a partir de la contradictoria doctrina del juez Marshall que los convertía en “naciones domésticas dependientes”, se puso en pie un modelo para gobernar a pueblos extranjeros como a sujetos colonizados, sin garantizarles derechos de ciudadanía [Williams, 1980]. De hecho, recién en 1924 fue

aprobado por el Congreso el *Indian Citizenship Act* que declara ciudadanos a todos los indios nacidos dentro de los límites territoriales de Estados Unidos. Esta peculiar situación llevó al jurista argentino Amancio Alcorta (1842-1902) a escribir:

Nada más original, sin duda, que la situación *sui generis* de las tribus aborígenes de la América del Norte; sus poblaciones hacen parte de la nación, como cuerpo político, pero tratan de igual a igual con sus autoridades; no son un estado independiente y extranjero, pero son un estado en igualdad de condiciones a los demás de la unión; no son súbditos extranjeros, pero no son ciudadanos de la República, pudiendo serlo por los tratados; habitan el territorio, pero no están sujetos a sus leyes, se gobiernan por sus usos y costumbres y, dentro de los límites que ocupan, ellos sólo imperan [*apud* Zavalía, 1892:100].

El ejemplo norteamericano fue tenazmente defendido y propuesto en la Argentina por Nicolás Calvo (1817-1893),³⁵ que lo consideraba, precisamente, una vía más lenta y menos conflictiva de incorporación de los indígenas a la nación. Pero, a diferencia de Estados Unidos, los indígenas argentinos sometidos al poder del Estado quedaron automáticamente reconocidos como ciudadanos ante la ley, por haber nacido “en el Territorio de la República”. El objetivo de esta *ciudadanización* forzada del indio era meramente ideológico: no apuntaba a reconocerle derechos civiles y políticos ni a definir sus deberes en tanto miembro de una colectividad estatal, sino a imponerle administrativamente una nueva identidad nacional (“indio argentino” o “chileno”, etcétera), que borrara las dimensiones social y cultural, pero sobre todo política, de sus identificaciones indígenas previas y, con el tiempo, a decretar la abolición de su condición de “indios” [*cfr.* Martínez L., Gallardo y Martínez B., 2002]. De este modo, los indígenas se convirtieron en una clase tan peculiar de “ciudadanos” que un estudiante de derecho de fines del XIX se interrogó en su tesis doctoral sobre la incongruencia entre la ley y los hechos:

¿Qué ley o precepto constitucional autorizan al Poder Ejecutivo para disponer, como lo han hecho en repetidas ocasiones, de las personas de los indios, destinarlas a los cuerpos de línea o a los buques nacionales, seguramente contra la voluntad de ellos? ¿Qué disposición legislativa lo ha podido facultar para dar indios a los particulares que los solicitasen en tal forma, que parecía que se trataba de la donación de una *cosa*? No ha sido seguramente la ley del vencedor la que los ha colocado en esa situación anormal de destinados, pues o se les considera como argentinos y entonces [...] incurrían en el

³⁵ Nicolás Calvo es uno de los personajes clave en la producción de discurso sobre el tema: cita permanentemente el ejemplo estadounidense y genera interpretaciones originales tendientes a una política segregacionista (reducciones en lugar de colonias abiertas, reconocimiento de cierta autonomía institucional de las tribus, etcétera). Vivió en El Havre —donde se desempeñó como cónsul argentino— y en Londres, fue diputado nacional de 1880 a 1888, constitucionalista, traductor de Story y estudioso de la Constitución de los Estados Unidos.

delito de sedición castigado con prisión, o eran tenidos como extranjeros y en ese caso imperaría la ley de la guerra, según la cual debe procederse al canje de prisioneros si los hay por ambas partes o arreglar las condiciones de entrega de los mismos en otros términos, pero ni en uno ni en otro caso era permitido enviarlos a los cuerpos del ejército [Zavalía, 1892:108 y s].

Efectivamente, a partir de la guerra de conquista de los territorios indígenas del sur argentino (1875-1885) los indígenas, privados de su condición de naciones, de su territorialidad, de sus medios más elementales de vida, de sus estructuras organizativas originales y aun de sus vínculos familiares, fueron sometidos a la legislación común y a la intemperie del mercado de trabajo. Su tratamiento como ciudadanos individuales debe contrastarse con el concepto de *ciudadanización* con el fin de determinar su validez y sus condiciones de aplicabilidad al caso [cfr. Quijada, 1999]. En términos puramente formales, los territorios indígenas pasaron a ser Territorios Nacionales argentinos y sus habitantes se convirtieron en ciudadanos, sin el largo intervalo que recorrieron los indígenas norteamericanos hasta ser considerados ciudadanos estadounidenses. Esa inclusión aparente, forzada por la ampliación territorial del Estado y por el sentido especial que la territorialidad adquiere en América Latina —como marca de identidad nacional—, quiso ser presentada en la época de la Segunda Conquista haciendo hincapié en que no se exterminaba a los habitantes del “desierto”: “el plan del Poder Ejecutivo es contra el desierto para poblarlo, y no contra los indios para destruirlos”, resumía la famosa fórmula del ministro Adolfo Alsina (1829-1878) al iniciar la conquista de la Pampa [República Argentina, 1875:829]. “Desde esta perspectiva las fronteras de la exclusión no afectaban al indio biológico sino a su forma tradicional de vida” [Levaggi, 2000:248]. Sin embargo,

[...] la igualdad ante la ley [...] fue entendida en los dos sentidos de la relación jurídica: no sólo a favor del sujeto, reconociéndolo titular de derechos, sino también en la dirección inversa, haciéndolo pasible de obligaciones, incluso de obligaciones que antes no conocía [*ibid.*].

Desde los primeros debates sobre la conquista del Sur argentino se preveía que los vencidos no serían incorporados a la Nación en iguales términos que los inmigrantes europeos, por ejemplo. En 1867 se habla de “una especie de cautividad, de sujeción armada” y de “indios prisioneros” [República Argentina, 1867:161]. En 1882, Zeballos les niega el “amparo que la civilización y la humanidad otorgan a los buenos habitantes de un país”, considerando que

[...] todo lo más humanitario, lo más civilizador, lo más honroso que podría hacer la Nación con ellos, es refundirlos en el Ejército, donde se les enseña a leer y escribir, y las primeras nociones de una patria que jamás han conocido [República Argentina, 1882b, t. II:206].

No hubo reconocimiento ni concesión de derechos sino imposición forzada de toda suerte de condiciones tendientes a borrar su “salvajismo”, paso previo al eventual disfrute de la ciudadanía: su destribalización y dispersión geográfica, la sedentarización, la escolarización de sus niños y su alfabetización en la lengua castellana, la cristianización, el abandono de sus religiones y demás rasgos culturales tradicionales, el ejercicio de trabajo productivo y, a menudo, su colonización en conjunto con inmigrantes europeos. Si la dinámica de la conquista dejó a los vencidos en el absoluto desamparo, el debate parlamentario de 1885 sobre colonización indígena —el más importante de la época en torno de la cuestión de los indígenas sometidos [República Argentina, 1885a, t. I: 202-205, 259-260, 498-524]— marcó el rechazo final y mayoritario de toda propuesta que se asimilara al sistema estadounidense de reconocimiento de alguna entidad colectiva a los pueblos originarios.

Allí se aboga, efectivamente, por escolarizarlos obligatoriamente y enrolos en las Fuerzas Armadas como a todos los ciudadanos, por colonizarlos “sin crearles autoridades especiales” como los comisarios indígenas propuestos inicialmente. El coronel Mansilla, entonces diputado nacional, llama la atención acerca de la cuestión de la ciudadanía, exponiendo que se trata de asimilar una “raza” que “hemos declarado incompatible con el derecho que nosotros tenemos a ocupar la tierra como conquistadores” y solicitando que se los considere “argentinos rebeldes” [*ibid.*:466 y 504]. La opinión mayoritaria, sin embargo, consiste en un retorno a las declaraciones inclusivas de la época de la Independencia, pero reducidas a letra muerta por las ideas de salvajismo y civilización propias de fines del siglo y por la concepción restringida de la democracia propugnada por la oligarquía conservadora:

Este es el principio bajo el cual debemos considerar a los indios, es decir, con la investidura de ciudadanos, de la cual no pueden hacer uso porque no la conocen.

De modo que para considerarlos ciudadanos, para que entren en el ejercicio de los derechos civiles de los demás habitantes de la República, solamente necesitan ponerse aptos por medio de la civilización, que el gobierno tiene que darles, por deber de humanidad, por deber de progreso, y por deber de nacionalidad, también [*ibid.*:500].³⁶

La historia concreta de la incorporación de los indígenas a la sociedad dominante los encuentra casi invariablemente en lugares subalternos: empleados y empleadas domésticas repartidos como cosas, peones rurales, trabajadores sobreexplotados, reclutas de las fuerzas armadas y de seguridad. Aunque tanto sectores del Estado como la Iglesia Católica pretendieron un estatus de minoría

³⁶ Esta “nacionalización” del indio sin concesión efectiva de derechos de ciudadanía se dio en otros países del Cono Sur, como Bolivia y Chile [*cfr.* Martínez, Gallardo y Martínez, 2002:36].

para los indígenas, la posición mayoritaria en favor de la ciudadanización lisa y llana contribuyó a eliminar la percepción de la presencia indígena y a edificar el mito de la nación sin indios [Quijada, 2000:82 y ss].³⁷ Aquella realidad permite a Quijada hablar de una “integración jerarquizada”, condicionada a que “se realice en los estratos inferiores de la estructura social” [*ibid.*:84]. En este contexto se puede considerar la concesión de tierras escasas y marginales a algunos caciques, la escolarización y la explotación laboral como formas de asimilación [*ibid.*:75] pero fuertemente limitadas o subordinadas a las representaciones construidas a lo largo del siglo XIX acerca del salvajismo, el desierto, la civilización y los indios como inferiores, privados de institucionalidad política propia.

CONCLUSIONES

En un contexto comparativo entre Argentina y Estados Unidos, hemos procurado poner en relieve a lo largo de este trabajo las elaboraciones jurídicas y las consecuencias políticas del deslizamiento semántico de los indígenas, inicialmente concebidos como soberanos externos, hasta la devaluada posición de rebeldes internos, deslizamiento operado en un largo proceso de *domesticación de la cuestión indígena*.

Hemos comprobado la transformación simbólica de los indios en “salvajes” animalizados por la literatura y la ciencia; de la Cristiandad como opuesta a ellos en “civilización” única indignada por la agresión indígena; de los territorios indígenas en “desiertos” despoblados y disponibles; de las naciones indígenas externas al mundo colonial que trataban con las monarquías europeas, a “tribus”, “hordas” o “bandas” criminalizadas e internas a los nuevos Estados, sin entidad política ni autoridades reconocibles. Hemos estudiado las condiciones y límites que esas transformaciones lingüísticas e ideológicas impusieron a la ciudadanización de los pueblos indígenas después de la Segunda Conquista. Este análisis histórico nos permite retomar la cuestión del estatus jurídico de los pueblos indígenas en su situación actual.

En primer lugar, si el discurso dominante del siglo XIX logró traducir el proceso de domesticación de la cuestión indígena en términos de una guerra interna entre “civilización” y “barbarie”, para la historiografía actual es cada vez más claro que el problema está en la concepción de un mundo fronterizo más complejo y durable de lo que ese discurso quería suponer. En los términos del siglo XIX, la

³⁷ Es interesante constatar que en el momento en que se escriben estas reflexiones, a un siglo el fracaso de los últimos proyectos de tutela estatal sobre los indígenas (proyecto de ley nacional del trabajo de Joaquín V. González, en 1904), el gobierno argentino propone la creación de una Defensoría del Indígena.

conquista habría terminado con los indios: fuera por exterminio físico o por extinción de sus culturas —en cuyo caso subsistirían biológicamente pero dejarían de ser “indios”—. Sin embargo, en el marco del actual pluralismo cultural, la reformulación de las identidades nacionales tomando en cuenta el componente indígena sigue siendo un problema pendiente en todo el continente americano. La reforma constitucional argentina de 1994, que atribuye al Congreso de la Nación el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos y la garantía de derechos a la educación intercultural, a la tierra comunitaria y a la co-gestión de sus intereses (artículo 75, inciso 17), no es más que un paso en el camino de la deconstrucción de aquel discurso decimonónico, del reconocimiento de la persistencia de identidades indígenas y mestizas —y en ese sentido, fronteras— y de la formalización de políticas consistentes con esa realidad. El desafío actual no consiste sólo en devolver visibilidad a los componentes indígenas de la sociedad argentina, sino restituirles protagonismo y poder de decisión.

En segundo lugar, como afirma en su informe final el relator especial de las Naciones Unidas sobre tratados con los pueblos indígenas, la “erosión gradual pero incesante de la soberanía original de las poblaciones indígenas” contó tanto con componentes materiales como con instrumentos jurídicos unilaterales para la privación de la territorialidad y del orden social indígena en general, y la segregación o la integración marginal evidentes hasta hoy. Sin embargo, las recomendaciones para la solución de esta problemática —que no contemplan solamente el plano jurídico sino que alcanzan tanto las estrategias y decisiones políticas como una reconsideración ética de la situación— proponen una reutilización de los tratados de base consensual sobre el supuesto de que los pueblos indígenas no han perdido “su personalidad jurídica internacional como naciones/pueblos” y de que las “renuncias expresas de los pueblos indígenas a sus atributos como sujetos del derecho internacional (en particular, a la jurisdicción sobre sus tierras y al control exclusivo de su poder político y sus instituciones)” son inaceptables [Alfonso Martínez, 1999:§§ 194-196, 204, 219, 254-256, 259, 265, 267, 271]. Esto implica en el contexto actual que para la eficaz resolución de los conflictos pendientes y la prevención de los que pudieran suscitarse en el futuro entre pueblos indígenas y Estados, no basta con completar la ciudadanización de los indígenas asegurándoles los beneficios y garantías individuales que la Constitución y las leyes internas brindan a todos los ciudadanos. Se trata además de reconocer su condición perdurable de *pueblos*, es decir, sujetos colectivos que detentan en común un conjunto de derechos específicos como tales (en particular, a la libre determinación, a sus territorios y recursos, al goce de un medio ambiente sano, a la paz, entre otros). Por ende, las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados en los que han quedado englobados en virtud de un proceso histórico de domesticación, deberían dejar de lado la unilateralidad estatal en la toma de decisiones y regirse por los principios de la negociación pacífica y el consentimiento previo, libre e informado, única garantía

de que los indígenas vuelvan a ser protagonistas activos en todas las cuestiones que los involucran [*cf.* Alfonso Martínez, 2004].

Para avanzar en propuestas de esta índole, se hace necesario el análisis histórico y crítico de los procesos ideológicos y políticos mediante los cuales los Estados modernos pasaron a considerar a los pueblos indígenas como rebeldes internos, con tanto éxito que a menudo historiadores, antropólogos y juristas contemporáneos proyectan involuntariamente hacia el pasado conceptos discriminatorios elaborados y difundidos por los propagandistas del nacionalismo decimonónico. Así, términos aparentemente neutros como “tribu”, “comunidad”, “población”, “grupo o minoría étnica”, conceptos como los de “nomadismo”, “tierras libres”, “áreas vacías” o “fronteras internas” e incluso las tímidas referencias a los “acuerdos diplomáticos” y a la mera “autonomía política” de los indígenas libres antes de su avasallamiento militar, empañan la comprensión cabal de su verdadera condición, previa a su incorporación forzada al Estado, a saber la de naciones soberanas e independientes. Acompañando los avances conceptuales y temáticos de la historiografía actual, se impone un nuevo cambio de léxico, que se despoje de los prejuicios fomentados por un largo siglo y medio de tenaz insistencia discursiva basada en supuestos racistas, el cual recupere sin reticencias el valor semántico de las palabras. Este nuevo léxico, sin pretender un imposible retorno al pasado, debe contribuir a restituir plenamente a los pueblos indígenas su dignidad y secundarlos en su larga lucha por el reconocimiento de sus derechos individuales y colectivos.

BIBLIOGRAFÍA

Alfonso Martínez, Miguel

- 1995 *Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas. Segundo informe sobre la marcha de los trabajos*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/1995/27, en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G95/132/35/PDF/G9513235.pdf?OpenElement>.
- 1996 *Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los estados y las poblaciones indígenas. Tercer informe sobre la marcha de los trabajos*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/1996/23, en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G96/134/44/PDF/G9613444.pdf?OpenElement> (sólo disponible en inglés).
- 1999 *Estudio sobre los tratados, acuerdos y otros arreglos constructivos entre Estados y poblaciones indígenas. Informe final*, Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/1999/20, en <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G99/137/76/PDF/G9913776.pdf?OpenElement>.
- 2004 *Los pueblos indígenas y la resolución de conflictos*. Naciones Unidas, E/CN.4/Sub.2/AC.4/2004/2. <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G04/147/86/PDF/G0414786.pdf?OpenElement>.

Barros, Álvaro

1975 *Fronteras y territorios federales de las pampas del Sud*, Buenos Aires, Hachette.

Benassar, Bartolomé y Lucile Benassar

2001 *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVI-XVII siècles*, París, Perrin.

Benéton, Philippe

1975 *Histoire de mots: culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Bieder, Robert E.

1986 *Science Encounters the Indian, 1820-1880. The early Years of American Ethnology*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press.

Billington, Ray Allen

1985 *Land of Savagery, Land of Promise. The European Image of the American Frontier in the Nineteenth Century*, Norman, University of Oklahoma Press.

Boccaro, Guillaume (ed.)

2002 *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*, Quito, IFEA Ediciones Abya Yala.

Castellán, Ángel A.

1980 "Nacimiento historiográfico del término 'desierto'", en *Congreso nacional de historia sobre la Conquista del Desierto*, tomo IV, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Cooper, James Fenimore

1985 *The Leatherstocking Tales*, vol. 1, Nueva York, The Library of America.

D'Orbigny, Alcide

1944 *El hombre americano, considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*, Buenos Aires, Futuro.

Delrío, Walter

2002 "Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al Estado-Nación (1870-1885)", en Nacuzzi (comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Duvernay-Bolens, Jacqueline

1995 *Les Géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*, París, Michalon.

Echeverría, Esteban

1999 (1837) *La cautiva/El matadero*, Buenos Aires, Emecé.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

2003 *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA/PUCP.

Falkowski, James

1992 *Indian Law/Race Law. A Five-Hundred-Year History*, Nueva York, Greenwood Publishing Group.

Hernández, José

1869 "Qué civilización es la de las matanzas", en *Río de la Plata*, 22 de agosto, Buenos Aires.

Hill, Jonathan y Susan Staats

2002 "Redelineando el curso de la historia: Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos", en Boccara, Guillaume (ed.), y *Colonización, resistencia mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX*, Quito, LEER/Ediciones Abya Yala.

Hocking, Barbara (ed.)

1988 *International Law and Aboriginal Human Rights*, Sydney, The Law Book Company Limited.

Iglesia, Cristina y Julio Schwartzman

1987 *Cautivos y misioneros, Mitos blancos de la conquista*, Buenos Aires, Catálogos.

Jennings, Francis

1976 *The Invasion of America. Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Nueva York, W. W. Norton.

1984 *The Ambiguous Iroquois Empire. The Covenant Chain Confederation of Indian Tribes with English Colonies from its Beginnings to the Lancaster Treaty of 1744*, Nueva York, W.W. Norton.

1994 *The Founders of America. From the Earliest Migrations to the Present*, Nueva York, W. W. Norton.

Kvasnicka, Robert M.

1988 "United States Indian Treaties and Agreements", en *Handbook of North American Indians*, vol. 4, pp. 195-201.

Levaggi, Abelardo

1995 "Tratados entre la Corona y los Indios de la frontera Sur de Buenos Aires, Córdoba y Cuyo", en *Memorias del x Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, pp. 695-764.

2000 *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*, Buenos Aires, Universidad del Museo Social Argentino.

Malossetti Costa, Laura

1994 *Rapto de cautivas blancas. Un aspecto erótico de la barbarie en la plástica rioplatense del siglo XIX*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, colección Hipótesis y discusiones, núm. 4.

Mansilla, Lucio V.

1966 (1870) *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Kapelusz.

1994 (1890) *Rozas, Ensayo histórico-psicológico*, Buenos Aires, A-Z.

Marfany, Roberto

1944 "La guerra con los indios nómadas", en Levene, Ricardo, *Historia de la Nación Argentina*, vol. VI, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

Martínez, José L., Viviana Gallardo y Nelson Martínez B.

2002 "Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX", en Boccara, Guillaume (ed.), *Colonización, resistencia*

y mestizaje en las Américas, siglos XVI-XX, Quito, IFEA/Ediciones Abya Yala, pp. 27-46.

Mayo, Carlos

1985 "El cautiverio en una sociedad de frontera", en *Revista de Indias*, vol. 45, núm. 175, Madrid, CSIC, pp. 235-243.

Nacuzzi, Lidia R. (comp.)

2002 *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Navarro Floria, Pedro

1999a "'Formar patria a hombres que no la tienen'. Pedro Andrés García, entre la frontera colonial y la política de conquista", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 25, Madrid, pp. 253-280.

1999b "Un país sin indios. La imagen de la Pampa y la Patagonia en la geografía del nascente Estado argentino", en *Scripta Nova*, Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Barcelona, en <http://www.ub.es/geocrit/sn-51.htm>

2000a "Domingo F. Sarmiento en el debate argentino y chileno sobre los pueblos indígenas del sur (1841-1856)", en *Revista de Estudios Trasandinos*, núm. 4. Santiago de Chile, <http://www.kanslis.lu.se/latinam/virtual1.htm>

2000b "La mirada de la 'vanguardia capitalista' sobre la frontera pampeano-patagónica: Darwin (1833-1834), Mac Cann (1847), Burmeister (1857)", en *Saber y Tiempo*, núm. 10, pp. 111-146.

2001 "El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la frontera sur, 1853-1879", en *Revista de Indias*, vol. 41, núm. 222, Madrid.

2002 "El desierto y la cuestión del territorio en el discurso político argentino sobre la frontera Sur", en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 28, Madrid, pp. 139-168.

Nicoletti, María Andrea y Pedro Navarro Floria

2001 "Una imagen alternativa de las culturas indígenas de la Patagonia: Don Bosco y la Congregación Salesiana", en *Boletín de Historia y Geografía*, núm. 15, Santiago de Chile, Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez.

Nouzeilles, Gabriela

2002 "El retorno de lo primitivo, aventura y masculinidad", en Nouzeilles, Gabriela (comp.), *La naturaleza en disputa, Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.

Pagden, Anthony

1982 *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press [versión castellana de 1988: *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza Editorial].

Pastor, Reynaldo

1942 *La Guerra con el indio en la jurisdicción de San Luis*, Buenos Aires, Biblioteca de la Sociedad de Historia Argentina.

Pinto Rodríguez, Jorge

2000 *De la inclusión a la exclusión, La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Universidad de Santiago de Chile.

Quesada, Vicente G.

1864 "Las fronteras y los indios (Buenos Aires). Apuntes históricos", en *La Revista de Buenos Aires*, vol. v, Buenos Aires, pp. 29-52.

Quijada, Mónica

1999 "La ciudadanización del 'indio bárbaro'. Políticas oficiales y oficiosas hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920", en *Revista de Indias*, vol. LIX, núm. 217, pp. 675-704.

2000 "Indígenas: violencia, tierras y ciudadanía", en Quijada, M., Carmen Bernard y Arnd Schneider, *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 57-92.

Ramos Mejía, Enrique

1988 *Los Ramos Mejía*, Buenos Aires, Emecé.

Real Academia Española

1964 (1732), *Diccionario de autoridades*, Madrid, Gredos.

República Argentina, Congreso Nacional

1865 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados del año 1864*, Buenos Aires, La Tribuna.

1867 *Cámara de Senadores, Sesión de 1867*, Buenos Aires, Imprenta del Orden.

1869a *Cámara de Senadores, Sesión de 1868*, Buenos Aires, Imprenta del Orden.

1869b *Cámara de Senadores, Sesión de 1869*, Buenos Aires, Imprenta del Orden.

1875 *Cámara de Senadores, Sesión de 1875*, Buenos Aires, Imprenta 9 de Julio.

1876 (1870) *Cámara de Senadores, Sesión de 1870*, Buenos Aires.

1876 *Cámara de Senadores, Sesión de 1876*, Buenos Aires, Imprenta 9 de Julio.

1877 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1876*, Buenos Aires, Mayo.

1879 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1878*, Buenos Aires, Mayo.

1880 *Cámara de Senadores, sesión de 1880*, Buenos Aires, El Nacional.

1882a *Cámara de Senadores, sesión de 1881*, Buenos Aires, La República.

1882b *Cámara de Senadores, sesión de 1882*, Buenos Aires, El Nacional.

1883 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1882*, Buenos Aires, Courrier de la Plata.

1884a *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, Año 1872*, Buenos Aires, Coni.

1884b *Diario de sesiones [del Senado], sesión de 1884*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional.

1885a *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1884*, Buenos Aires, Stiller & Laass.

1885b *Diario de sesiones [del Senado], sesión de 1885*, Buenos Aires, La Tribuna Nacional.

1886 *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados, año 1885*, Buenos Aires, Moreno y Núñez.

Roulet, Florencia

1997 *Derechos humanos y pueblos indígenas. Un manual sobre el sistema de las Naciones Unidas*, Copenhague, IWGIA/Aukiñ Wallmapu Ngulam (Consejo de Todas las Tierras).

1998 "¿Quiénes son los pueblos indígenas? Algunas reflexiones sobre el trasfondo político de un problema de definición", en *Taller. Revista de sociedad, cultura y política*, vol. 3, núm. 7, Buenos Aires, Asociación de estudios de Cultura y Sociedad, pp. 24-52.

1999-2001 "De cautivos a aliados: los 'Indios Fronterizos' de Mendoza (1780-1806)", en *Xama*, núms. 12-14, Mendoza, Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales, pp. 199-239.

- 2002 "Guerra y diplomacia en la frontera de Mendoza: la política indígena del Comandante José Francisco de Amigorena (1779-1799)", en Nacuzzi, Lidia (comp.), *Funcionarios diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, pp. 65-117.
- 2004a "Con la pluma y la palabra. El lado oscuro de las negociaciones de paz entre indígenas y españoles", en *Revista de Indias*, vol. 45, núm. 231, Madrid, pp. 313-348.
- 2004b "Una mirada desde el exilio. Imágenes del indio en las Memorias de Manuel Baigorria", en Bechis, Marta (comp.), *Cuartas Jornadas de investigadores en arqueología y etnohistoria del centro-oeste del país*, vol. II, Río Cuarto, Departamento de Publicaciones e Imprenta de la Universidad Nacional de Río Cuarto, pp. 217-240.

Sáenz, Antonio

- 1939 (1822-23) *Instituciones elementales sobre el Derecho Natural y de Gentes*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UBA).

Sarmiento, Domingo Faustino

- 1948 *Obras completas*, Buenos Aires, Luz de Día.
1990 *Facundo. Civilización y Barbarie*, Madrid, Cátedra.

Schröter, Bernd

- 2001 "La frontera en Hispanoamérica colonial: un estudio historiográfico comparativo", en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 10, núm. 3, Albuquerque, pp. 351-385.

Socolow, Susan

- 1992 "Spanish Captives in Indian Societies: Cultural Contact Along the Argentine Frontier, 1600-1835," en *Hispanic American Historical Review*, vol. 72, núm. 1, pp. 73-99.

Swift, Jonathan

- 1976 (1726) *Gulliver's Travels and Other Writings*, Londres, Oxford University Press.

Tocqueville, Alexis

- 1992 (1835) "De la démocratie en Amérique I," en *Oeuvres*, París, Gallimard.

Todorov, Tzvetan

- 1991 *La Conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

Turner, Frederick Jackson

- 1994 (1893) "The significance of the Frontier in American History", en Weber, David J. y Jane M. Rausch (eds.), *Where Cultures Meet. Frontiers in Latin American History*, Wilmington, Jaguar Books on Latin America núm. 6, pp. 1-18.

Utley, Robert

- 1985 *The Indian Frontier of the American West, 1846-1890*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

Vattel, Emer

- 1983 (1758) *Le droit des Gens ou Principes de la Loi Naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des Nations et des Souverains*, edición facsimilar, colección Ginebra, Slatkine Reprints-Henry Dunant Institute.

Viñas, David

- 1982 *Indios, ejército y frontera*, México, Siglo XXI.

Washburn, Wilcomb E.

1973 *The American Indian and the United States. A Documentary History*, 4 vols., Nueva York, Random House.

Williams, Robert A.

1990 *The American Indian in Western Legal Thought. The Discourses of Conquest*, Nueva York, Oxford University Press.

Williams, Walter

1980 "United States Indian Policy and the Debate over Philippine Annexation: Implications for the Origins of American Imperialism", en *The Journal of American History*, vol. 66, núm. 4, pp. 810-831.

Zavalía, Eduardo M.

1892 *Los indios ante la Constitución y las leyes*, Buenos Aires, Edición del autor.

