



Construcciones de aboriginalidad en Argentina *

Claudia BRIONES

Profesora de la Universidad de Buenos Aires
e investigadora CONICET-Argentina

Resumen

Para poner en contexto la aparente excepcionalidad del caso argentino en términos de las políticas seguidas con los pueblos indígenas, este artículo parte de definir la aboriginalidad como praxis históricamente específica de producción de alteridad que ha hecho que la marcación y automarcación de los pueblos indígenas asocie efectos específicos respecto de la alterización de otros grupos étnicos y/o raciales. Postula además que, si bien hoy existen dilemas compartidos por pueblos originarios en distintos países y continentes, las construcciones de aboriginalidad cambian por época y país. Para identificar entonces líneas de consistencia que permitan caracterizar cada caso, propone analizar la mutua co-construcción de aboriginalidad y nación.

Perspectiva y argumentos

A pesar de la diversidad cultural que los colonizadores confrontan con la conquista de América, la *existencia* de una categoría genérica de sujetos llamados «indios» generará quizás menos dudas que el status humano de esos contingentes (TROUILLOT 1991). Con el tiempo, la sorpresa irá quedando vinculada menos a la perdurabilidad de una categoría que subsiste más allá de la certeza de que las Américas no eran las Indias, que a la *persistencia* misma de los contingentes así denominados, a pesar de profecías augurando su mestizaje, blanqueamiento, digestión civilizatoria o proletarización. Es que más allá de cambios sustantivos en las prácticas y condiciones de existencia de contingentes nativos y sistemas (neocoloniales – o de transformaciones igualmente sustantivas en las relaciones entre ambos – dichos contingentes se han venido construyendo como pueblos de existencia milenaria, para demandar ciudadanía plena y, recientemente, el reconocimiento de sus derechos especiales. Más aún, emergen día a día colectivos autovindicados como indígenas en regiones que los estados-nación consideraban ya «libres de indios». Es precisamente entonces porque los indígenas y las sociedades encapsulantes han cambiado tanto como la forma de concebir la historia universal y lo indígena que no resulta ocioso preguntarse – como lo hace BERKHOFER (1978) – por qué la idea de «indio» ha sobrevivido tantos siglos.

Para empezar a responder ese interrogante, el concepto de *aboriginalidad* (BECKETT 1988a, 1988b y

1991, BRIONES 1998a) propone abordar la unificación categorial y perdurabilidad de contingentes con trayectorias sociales en verdad dispares y azarosas como aspectos igualmente problemáticos de procesos de producción de «otros internos» y de organización de la *diferencia* cultural generadores de adscripciones que, lejos de haberse congelado de una vez y para siempre, se han ido resignificando en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes. En este marco, la aboriginalidad emerge como producción cultural que depende menos de los componentes de un producto que de las condiciones de una praxis consistente de marcación y automarcación que ha resultado tanto en que la alteridad de las poblaciones indígenas asocie efectos específicos respecto de la de otros grupos étnicos y/o raciales, como en que hoy existan dilemas compartidos por pueblos originarios en distintos países y continentes.

Ahora bien, pretender identificar y describir la génesis y operatoria de factores que permiten englobar a distintos pueblos dentro de lo que hoy se llama «Cuarto Mundo», sin dejar paralelamente de ver cómo diversas aboriginalidades han ido adquiriendo rasgos distintivos de los diversos contextos en que se ha ido modelando, nos enfrenta con dos problemas y, por ende, desafíos principales.

Por un lado, aunque distintos países reconocen contar con indígenas en su ciudadanía, no es lo mismo ser «indio» en Argentina, en Brasil o en los EE.UU. Las condiciones de reproducción material y existencia de los Pueblos Indígenas varían de país a país, no sólo en términos socioeconómicos sino también de reconocimiento, re-presentación política y simbólica, o juridización de su alteridad. En este sentido, el desafío es producir estudios que atiendan las construcciones específicas de aboriginalidad que se dan tanto por países como por regiones, construcciones

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en el encuentro *Indigenismo na América Latina: O estado da arte*, organizado por Alcida Ramos en la Universidad de Brasilia, entre el 23 y 24 de noviembre de 1998.



que han hecho que los procesos etnogenéticos vayan teniendo diversas concreciones incluso al interior de cada formación nacional, según los pueblos indígenas comprometidos y también los diversos frentes colonizadores y civilizatorios puestos regionalmente en juego.

Por otro lado, incluso cuando nos centramos en el estudio de una cierta formación nacional o regional, vemos no sólo que las construcciones de aboriginalidad van cambiando históricamente, sino también que diversas construcciones coexisten a un mismo tiempo, como es obvio entre sectores antagónicos (por ejemplo, las de los bloques hegemónicos y sus diversos agentes vs. las de los sectores indígenas y sus grupos de apoyo), pero también al interior de cada uno de esos sectores. Si lo pensamos en términos de agencias estatales, es fácil observar matices y fisuras entre las construcciones de aboriginalidad recreadas desde los poderes ejecutivo, legislativo o judicial, desde las agencias educativa, militar y religiosa, o también desde diferentes ONGs que el estado toma como interlocutores privilegiados para «atender» a sus ciudadanos indígenas. En esta dirección, el desafío es dar cuenta de perspectivas en disputa al interior de estas agencias, pero también identificar líneas que dan cierta consistencia histórica al tratamiento de los indígenas en cada país y/o región, líneas que explican por qué priman ciertos proyectos y no otros y, a su vez, ayudan también a entender por qué razones apareja dinámicas y efectos diferenciales ser indígena en Argentina, en Brasil o en los EE.UU.

Mi estrategia para identificar esas líneas de consistencia dando cabida además a las múltiples construcciones de aboriginalidad que se suceden y coexisten en una formación regional o nacional determinada pasa por ir analizando cómo aboriginalidad y nación se co-construyen mutuamente en cada época y contexto. Esta perspectiva se apoya a su vez en dos tesis relacionadas:

- Aunque toda nación-como-estado reproduce desigualdades internas – y renueva consensos en torno a ellas – tematizando ciertas diferencias e invisibilizando otras, cada una lo hace instrumentando una *economía política de la diversidad* que etniciza y/o racializa¹ selectivamente distintos colectivos sociales, fijando así marcas y umbrales de uniformidad y alteridad que atribuyen en cada caso dispares consistencias, porosidades y fisuras a los contornos (auto)adscriptivos de contingentes clasificados – y naturalizados – como grupos/minorías étnicas y/o raciales.
- Esas marcas y umbrales permiten identificar regularidades en la jerarquización sociocultural de «tipos» de *otros internos* construidos como parcialmente segregados y segregables en base a características supuestamente «propias», pero definidos siempre por una triangulación que los especifica entre sí y los (re)posiciona vis-à-vis el «ser nacional».

En su autoevidencia, las afirmaciones de sentido común son una interesante vía para buscar esas posibles líneas de consistencia histórica. Si nos centramos en Argentina, nos encontramos con un país cuya autoimagen está plena de certezas y paradojas. Desde el siglo pasado, muchos de sus habitantes e

intelectuales lo vienen proclamando como un caso «excepcional» por sus ventajas y desventajas comparativas respecto de otros países de Latinoamérica y el mundo. Privilegiado por su potencial, pero condenado a no saber/poder capitalizarlo. Pujante por sus riquezas humanas y naturales, pero obligado a una conquista permanente del desierto para poner a la «civilización» a salvo de ser doblegada por la «barbarie». Libre de «problemas raciales» y racismo así como generoso con «todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino», pero defraudado por inmigrantes europeos «anarquistas y comunistas», incomodado por «aluviones zoológicos» y «cabecitas negras» provenientes «del interior» – esto es, de las provincias – que se radican en el puerto-capital, y convencido de que los residentes indocumentados de países limítrofes provocan las altas tasas de delincuencia y desocupación que actualmente existen. Bendito por ser fruto de un crisol de razas sin precedentes, pero minusválido por carecer de «raíces» y/o del «sentimiento patriótico» necesario para promover una «identidad nacional» sustantiva.

El seguimiento de construcciones de aboriginalidad en Argentina requiere tomar en cuenta esta autoimagen de excepcionalidad firmemente encarnada en los discursos cotidianos pues, además de atravesarlas, la misma pone en evidencia la «efectividad residual» (JAMESON 1991) de procesos de significación ligados a la construcción de hegemonía cultural. Sugeriría además que, particularmente en este caso, una punta programática expedita para entender la economía política de la diversidad que sustenta dicha autoimagen y construcciones pasa por rastrear cómo se han ido triangulando históricamente los signos *Indios*, *Inmigrantes* y *Criollos* – triangulación que, presuponiendo y creando la argentinidad, permite además identificar consistencias, porosidades y fisuras performativas de la nación-como-estado.

Este artículo tiene por tanto como propósito identificar algunos de los anclajes de esas construcciones, viendo cómo se ha ido fundamentando y variando la mutua triangulación de los sectores identificados como insumos y/o antagonistas de la posibilidad de entamar la argentinidad. Aspira no sólo a aportar a la comprensión de un caso particular, sino a dar indicios de cómo podríamos pensar comparativamente desde las afinidades y diferencias entre distintos indigenismos latinoamericanos, hasta las particularidades compartidas por construcciones de aboriginalidad propias de contextos con similares tradiciones coloniales y republicanas.

¹ En un trabajo anterior (BRIONES 1997), definimos la *racialización* como forma social de marcación de alteridad que niega la posibilidad de ósmosis a través de las fronteras sociales, descartando la opción de que la diferencia/marca se diluya completamente, ya por miscegenación, ya por homogenización cultural en una comunidad política envolvente que también se racializa por contraste. La *eticización* remite en cambio a aquellas formas de marcación que, basándose en «divisiones en la cultura» en vez de «en la naturaleza», contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u ósmosis entre categorizaciones sociales de distinto grado de inclusividad.



Argentina: ¿un país de excepción?

Hay una encrucijada ideológica inherente a países con población indígena (en su mayoría, «naciones independizadas de un dominio colonial») que resulta en construcciones de aboriginalidad globalmente armadas sobre líneas semejantes. Lo que ancla dicha encrucijada es esa necesidad constitutiva de discursos nacionales tempranos obligados a distanciarse y, a la vez, apropiarse material y simbólicamente de pueblos que preexistían a lo que se estaba construyendo como «(nuevo) hogar»².

Brevemente, distintas hegemonías coloniales usaron la existencia de aborígenes como arma conceptual para normalizar colonos metropolitanos «blancos» según nociones burguesas de orden, pero también para sujetar y neutralizar las eventuales demandas de criollos rebeldes, en base al argumento de que la inferioridad de las poblaciones y la naturaleza indomable de las nuevas tierras no sólo eran contagiosas sino capaces de degradarlos por contacto (SIDER 1987). Anclada la (auto)estima de los grupos locales emergentes en ser – y en efecto mostrarse – diferentes del salvajismo metropolitanamente atribuido a nuevo entorno geo-simbólico, los distintos procesos independentistas por ellos liderados encuentran en la (pre)existencia de indígenas un recurso para la simbolización del pasado tan ineludible como disonante. Por un lado, en la medida en que la legitimación de las independencias requería armar y escenificar una tradición local y distinta ya de la metropolitana, los indígenas aparecen como proveedores claves de elementos «propios y distintivos» para entramar esa tradición. Por el otro, había que resignificar el hecho de que el «nuevo hogar» era compartido con habitantes que, a pesar de estar allí desde antes y ser una especie de «ancestro» local, tenían que quedar material y simbólicamente supeditados a los destinos (y al mismo origen fundacional) de cada nueva nación. En consecuencia, en distintas partes del globo entran en conflicto construcciones de aboriginalidad que proponen versiones idealizadas de las poblaciones autóctonas como fundamento de una herencia gloriosa y distintiva para «los nuevos hijos de este suelo», con otras en base a las cuales se busca justificar el avance no tan «civilizador» de los «propios» sobre espacios fronterizos amenazados y amenazantes por las conductas «impredecibles y barbáricas» de pueblos aborígenes que constituyen esas regiones como fronteras interiores de las nacientes repúblicas.

Aunque promoviendo una estética y lógica de la diferencia compartida, las imágenes surgidas de esta encrucijada genérica van especificándose en cada país, en base a prácticas de construcción de estado y nación acordes con experiencias y trayectorias coloniales previas, particulares y diferenciadas. Por ello, antes de prestar atención a algunas construcciones de aboriginalidad hegemónicas en Argentina, puede resultar sugerente señalar algunas congruencias y diferencias amplias entre las políticas indigenistas adoptadas por este país y las implementadas por otros países.

Como en los EE.UU., el avance del estado argentino presupone una táctica militar de establecimiento de líneas de fortines o fuertes durante el siglo XIX en

lo que aún se consideraba «territorio indígena» (básicamente, Chaco y Pampa-Patagonia), táctica de paces e incursiones punitivas más o menos esporádicas, acompañada por intercambios comerciales asiduos y la tolerancia/complicidad en el contrabando de ganado. Hacia el último cuarto de ese siglo, cuando priman las condiciones para eliminar «fronteras interiores», matanzas sistemáticas de los grupos «rebeldes», deportaciones y radicaciones compulsivas de las familias cautivadas se convierten, como en los EE.UU., en moneda corriente (MAYBURY-LEWIS 1998). Sin embargo, casi no hubo en Argentina «Founding Fathers» como Jefferson que buscaran valorar el aporte indígena, ni reconocimiento jurídico de los pueblos originarios como «naciones domésticas dependientes». La compra de territorios acompañada por la firma de tratados con valor vinculante nunca se ensayó como alternativa para mantener pacificadas las fronteras y permitir el avance de los pioneros. Tampoco hubo proyectos de crear un estado indígena confederado, ni las tierras de las reservaciones se fueron ampliando con el tiempo. Menos aún existirán iniciativas para sistematizar Consejos Tribales encargados de mediar entre el estado y las comunidades, o políticas de reconocimiento y respeto explícito de derechos de autogobierno o de administración de recursos propios³. Por el contrario, Argentina crea espasmódicamente reservaciones, misiones o colonias para indígenas que sólo excepcionalmente conllevarán el reconocimiento de alguna forma de propiedad de la tierra y los recursos⁴.

Como en el Canadá francés, la agencia misional desempeñó en Argentina un papel ideológicamente relevante al momento de pensar estrategias de avance de circuitos de comercialización que tuvieran a los indígenas como actores relevantes. No obstante, jamás este último país produjo textos legales orientados a la determinación jurídica de la pertenencia indígena por quantum de sangre o criterios de filiación variables, según se buscara ampliar o reducir por épocas el número de «indígenas de status» y, por tanto, el apoyo financiero previsto para subvencionar el funcionamiento de sus comunidades. Efectos comparables de reducción de ciudadanos indígenas se irán logrando mediante tácticas más «informales» de invisibilización como, por ejemplo, el etnocidio estadístico-censal⁵. Tampoco Argentina se

² Para la formulación general de esta idea, ver BECKETT (1991). Algunos análisis de caso que le dan encarnadura pueden encontrarse en LATTAS (1987) para el caso australiano, o en BERKHOFER (1978) para el americano.

³ Para políticas indigenistas estadounidenses, ver BACA 1988, CORNELL 1988, DELORIA y LYTLE 1983 y 1984, KELLEY 1979, STRONG y VAN WINCKLE 1993 y 1996, US COMMISSION ON HUMAN RIGHTS 1992, WILKINSON 1987.

⁴ Para políticas indigenistas de Argentina, ver CARRASCO 1991, CARRASCO y BRIONES 1996, MARTÍNEZ SARASOLA 1992, SLAVSKY 1992.

⁵ Argentina ha realizado un único Censo Indígena Nacional en 1965, el cual se limitó a «contar» indígenas de comunidad y no pudo ser completado por el golpe militar de 1966. En todo caso, el punto a destacar es que aún no hay cifras oficiales acerca del número de ciudadanos indígenas del



sirve de tratados coloniales y republicanos como base para establecer acuerdos territoriales regionales, ni promoverá el pluralismo como política de estado⁶.

Al igual que en Australia, Argentina también ha pensado las reservaciones como forma de radicación transitoria en tanto paso intermedio antes de extinciones/asimilaciones definitivas. Asimismo, vincula a sus poblaciones aborígenes con la (sub)ocupación de grandes espacios vacíos sobre los cuales los inmigrantes de origen europeo debían avanzar. Pero no ha distribuido «privilegios» ni emprendido una política de entrega de tierras sistemática. Tampoco ha llegado al punto de generar un discurso multicultural que reconozca que lo aborígen ha constituido y constituye en la actualidad un aporte cultural y artístico sustantivo para la australianidad⁷.

La comparación de Argentina con cada uno de los países latinoamericanos nos excede. Existen sin embargo algunos contrastes dignos de mención.

Si pensamos por ejemplo en México, hay prácticas estatales que convergen en sus propósitos de, por un lado, desindianizar ambos países y, por el otro, mexicanizar o argentinizar los pueblos indígenas. Sin embargo, el estado argentino no aceptó ni reconoció la persistencia de instituciones coloniales como los sistemas de cargo en la re-organización más contemporánea de las comunidades indígenas, ni convirtió al indigenismo en política de estado y empresa del campo intelectual. Menos aún ofició de defensor de un modelo de nación mestiza basado en la idea de una «raza cósmica», y lejos está de empezar a discutir regímenes de autonomía (BARTOLOMÉ 1996 a y b, HEWITT de ALCÁNTARA 1984, KNIGHT 1992). Tampoco hay en Argentina nada parecido a esa gran fluidez adscriptiva entre las categorías «indio», «cholo», «mestizo», «blanco/criollo» que, según KNOWLTON (1992), existe en Bolivia, evidenciando una jerarquía que se vincula con gradientes histórica y contextualmente cambiantes de indianización y desindianización, al menos de cierto tipo de indígenas – concretamente, los «campesinizados» o de tierras altas, pero no los «silvícolas» (NAVIA RIBERA 1993).

Justamente porque algunos podrían esgrimir el factor demográfico para explicar las diferencias señaladas entre países como México o Bolivia y Argentina, comparar este último caso con el brasileño parece aún más pertinente. Supuestamente y a diferencia de otros estados del continente, estaríamos ahora confrontando dos en los cuales el porcentaje de población indígena es notoriamente reducido respecto de los totales generales de habitantes de cada país.

Saltan así a primera vista algunas semejanzas en lo que hace a la consistencia con que ambos estados interpellaron a los indígenas como sujetos relativamente incapaces, necesitados de su función tutelar. En relación a esto, mantienen vigencia en los dos contextos imaginarios que responsabilizan a los indígenas de un subdesarrollo siempre preocupante, objeto potencial además del accionar de agitadores dispuestos a usar la causa de los primeros para sus propios fines⁸. No obstante, las diferencias son mucho más notables.

En Argentina, jamás el estado planeó la «domesticación» de los indígenas basándose en una estrategia sistemática de «atracción», ni participó de la idea de

que hasta tiempos recientes había una frontera más allá de la cual quedaban tierras inexploradas con grupos «sin contacto» (RAMOS 1995). Primó más un evolucionismo biológico – que relativizaba los escrúpulos de imponer por la fuerza una «civilización» que en todo caso se impondría por su propio y arrollador peso filogenético – que un evolucionismo de corte humanista, prono a extender el amor a la humanidad también a los indígenas, y a esperar que estos abrazaran la «civilización» por voluntad propia⁹.

país, a pesar de que el censo nacional de 2001 incluyera una variable de auto-identificación indígena. En algunas provincias como Río Negro, distintas agencias estatales incluso manejan informaciones incongruentes acerca del número de comunidades aborígenes localmente reconocidas como tales. Por ejemplo, mientras la Casa de la Provincia de Río Negro reconoce 19 «reservas», la Subsecretaría de Acción Social de esa Provincia sólo lista 11. En todo caso, es sugestivo que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas carezca a la fecha de cifras oficiales a punto de ofrecer a los interesados información estimativa manejada por una ONG, el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA).

⁶ Algunas características de las políticas en territorio canadiense se pueden encontrar en ASCH 1989, BAINES 1997, FEIT 1989, MOSES 1994, ROSENS 1989 y WOLF 1993.

⁷ Para el caso australiano, ver BAINES 1997, BECKETT 1988a, 1988b, JONES y HILL-BURNET 1982, LATTAS 1987, 1990 y 1991, MORRIS 1988, PETERSON 1982, THIELE 1991, VACHON 1982.

⁸ Además de haber experiencia y análisis acumulados respecto a «sospechas» y «acusaciones» de este tipo para Brasil y Argentina (RAMOS 1991 y 1997a, BRIONES y DÍAS 2000), cabe mencionar que tendencias similares se observan en Venezuela y otros países de América Latina (HILL 1994, ITURRALDE 1997).

⁹ La posición de José Ingenieros es un claro ejemplo de lo que Soler define como «evolucionismo biológico» propio del positivismo argentino (SOLER 1979). En 1904, el Poder Ejecutivo presenta un proyecto de Ley Nacional del Trabajo que nunca se sanciona. En lo que respecta al tema indígena, se toman allí provisiones para que los empleadores – además de respetar las disposiciones laborales que rigen para asalariados no indígenas – las completen con otras «que se proponen definir su condición civil» induciéndolos además a «entretenimientos propios de la vida civilizada». Todo ello bajo supervisión de un Patronato de Indios a ser creado a fin de ejercer «una especie de tutela ó protección jurídica y moral». Al comentar este proyecto, Ingenieros dice que el mismo puede tener valor jurídico pero carece de «una base científica». Sostiene en su obra *Socialismo y legislación del trabajo* aparecida en 1906 que «El indio a que la ley se refiere no es asimilable a la civilización blanca; no resiste nuestras enfermedades, no asimila nuestra cultura, no tiene suficiente resistencia orgánica para trabajar en competencia con el obrero blanco: la lucha por la vida lo extermina. La cuestión de razas es absurda cuando se plantea entre pueblos que son ramas diversas de la misma raza blanca; pero es fundamental frente a ciertas razas de color, absolutamente inferiores e inadaptables. En los países templados, habitables por razas blancas, su protección sólo es admisible para asegurarles una extinción dulce; a menos que responda a inclinaciones filantrópicas semejantes a las que inspiran a las sociedades protectoras de animales.» (LENTON 1994: m.i.)



A su vez, Argentina nunca pudo definir una agencia estatal indigenista como el Servicio de Protección al Indígena (SPI, luego FUNAI) que perdurara en el tiempo, tuviera un lugar inamovible en el organigrama estatal, y fuera dando progresiva cabida a los indígenas como funcionarios. Así, ni los pueblos nativos se han caracterizado por su alta visibilidad, ni han ocupado un lugar destacado u omnipresente en el imaginario nacional, como capital simbólico apto para consumo interno y exportación (RAMOS 1997b). Más bien, han sido una presencia fantasmagórica y prescindible, siempre destinada a desaparecer y siempre anacrónica por no hacerlo del todo. Y a tal punto esto es así que aún al día de hoy, cuando el gobierno ha empezado a publicitar el tema indígena como cuestión que hace a su competencia e interés directos (GELIND 1999), hay connacionales que preguntan azorados al antropólogo que dice trabajar con indígenas si es verdad que todavía quedan algunos.

Hasta aquí, pareciera que la «excepcionalidad» del caso argentino – o al menos del campo político-ideológico en el que se ha jugado la aboriginalidad – peca más por negar y omitir que por hacer. En verdad, tal vez quepa postular que, comparativamente, la nota más distintiva de la política estatal ha sido la falta de programas de acción explícitamente dirigidos a los indígenas como sector diferenciado dentro del conjunto social mediante una política indigenista global y sostenida, carencia que se convierte así en su verdadera política. Y cuando digo «sostenida» no me refiero a una política estable o sin redireccionamientos, sino más bien a una política que, a pesar de cambios esperables en sus propósitos y ejecutores, muestre continuidad en el tiempo. Indicador de esto es la azarosa creación de organismos indigenistas – 21 entre 1912 y 1980 (MARTÍNEZ SARASOLA 1992: 387-389) – los frecuentes cambios de jurisdicción ministerial que dichas reparticiones experimentaron, así como la inexistencia de organismos de este tipo durante ciertos períodos.

Desde una mirada ingenua, podría argumentarse que estas omisiones y sinuosidades se deben a la irrelevancia del problema, esto es, a la baja significación numérica de los aborígenes respecto de la población total del país. Porque este factor no ha impedido que países como Brasil se comportaran de otro modo, se hace necesario buscar en otra dirección, una que apunte a rastrear qué *economía política de la diversidad* ha promovido en Argentina omisiones y sinuosidades semejantes en los procesos sociales y políticas estatales de (des)marcación de indígenas. Retomemos a tal fin lo que propusimos como punta programática expedita para identificar esas consistencias, porosidades y fisuras performativas de «tipos» de *otros internos* y de la misma *nación* que ayudan a explicar la producción, circulación y consumo de argumentaciones y prácticas idiosincráticas de pertenencia y exclusión. Esto es, veamos cómo la triangulación histórica de *Indios, Inmigrantes y Criollos* ha coadyuvado a recrear una nación-como-estado con marcas y umbrales de uniformidad y alteridad distintivos.

El Triángulo de las Bermudas: Indios, Inmigrantes y Criollos en Argentina

A medida que se busca completar el avance militar sobre tierra de indios a fines del siglo XIX, las elites morales discutirán fervientemente las condiciones de incorporación de los indígenas a la nación en base a tres ejes. Primero, si es posible; luego, bajo qué perfil y, por último, apelando a qué medios. En estos momentos del país, el proceso de consolidación estatal discurre por una etapa tan claramente distinta a las anteriores como definitiva en términos de política indígena, evidenciada en posicionamientos distintos – aunque siempre contextualmente variables – frente a las desigualdades sociales.

Concretamente, en las etapas fundacionales de las Provincias Unidas del Río de la Plata, el Iluminismo que inspira de los líderes de la revolución de Mayo lleva a soñar con una incorporación irrestricta del indígena a la nación naciente mediante la abolición de toda forma de diferenciación que conspirase contra el principio doctrinario de igualdad ante la ley. En otras palabras, los indígenas se pensaban al menos en términos declarativos como iguales potenciales en términos de derechos y dignidad. Muestra de ello es que, en 1811, la Junta Provisional de Gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata ordena la abolición del tributo que los indígenas pagaban a la corona. Luego, la Asamblea del Año XIII declara que los indígenas son «hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos de todos los demás ciudadanos». A su vez, el Congreso Constituyente que declara la independencia en 1816 sostiene que «siendo los indios iguales en dignidad y en derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes.» En todo caso, si digo que estos términos parecen mayormente declarativos es porque también se advierte en este período la tendencia a construir la «tradición selectiva» (R. WILLIAMS 1990) que pugna por representar al conjunto usando ambiguamente lo indígena como epítome de un pasado tan glorioso como distante en tiempo y espacio.

Así, si las canciones elegidas para emblematicar «la patria» – los himnos – pueden ser vistas como indicador de las tendencias coyunturalmente hegemónicas, es interesante advertir que ya en los primeros años del proceso independentista los indígenas son una presencia acotada, preponderantemente confinada a un pasado lejano. Por ello, de las nueve estrofas que componen la lírica extendida del himno nacional escrito y adoptado como tal antes de la independencia de 1816, sólo la mitad de una de ellas – que además no se canta – hace alusión a lo indígena como elemento de filiación para la argentinidad. En ese tramo se expresa que «Se conmueven del Inca las tumbas / y en sus huesos revive el ardor, / lo que ve renovando a sus hijos / de la Patria el antiguo esplendor». Esto es, en vez de haber menciones a grupos locales, se selecciona un signo de lo indígena – el «Inca» invocado – distante y prestigioso, para confinarlo de todos modos a un tiempo tan lejano como muerto, ya que sólo cabe a ese signo conmoerse en su tumba, y a los patriotas, sus «hijos» criollos, «renovar» un esplendor ya «antiguo».



Ahora bien, luego de las guerras de la independencia, el discurso que alentaba las primeras construcciones criollas de aboriginalidad fue progresivamente siendo dejado de lado en sus contenidos más «iluminados» (MENNI 1995). Con el romanticismo propio de la generación del 37, la «Civilización» se convierte en patrimonio de un *otro externo* (Europa y/o los EE.UU.) y en utopía para la nación que se busca construir. La «Barbarie» aparece como atributo de un componente indígena que ingresa en una pendiente de creciente externalización.

En la lectura de SVAMPA (1994), el positivismo autóctono de Echeverría, Alberdi y Sarmiento se basará en un realismo social (SOLER 1979) que irá convirtiendo dicha polaridad no sólo en una metáfora literaria, sino en una representación de la sociedad y en un principio que legitima el poder y la forma en que ciertas elites morales planean tomarlo. Se consolidan en esta época dos imágenes poderosas: la del Desierto como espacio vacío a ser llenado de un nuevo tipo de sujetos¹⁰, y la de que esa empresa está estrechamente ligada a un reemplazo poblacional dirigido, esto es, con inmigrantes europeos, en tanto aporte humano y cultural clave para el «progreso» del país. Por ello el artículo 25 de la Constitución del 53 explícitamente aclara que «el gobierno federal fomentará la inmigración europea». Además de aparecer en disyunción irresoluble con la Civilización, la Barbarie se amplía hasta quedar encarnada no sólo en y por los indígenas, sino también los gauchos, las masas hispano-criollas, las montoneras. La lógica de vinculación preponderante de los polos es «Civilización o Barbarie», un planteo de máxima exclusión que «timbra» también al colectivo «Criollo» con una impronta ambigua y negativa que mostrará notable perdurabilidad.

Con la neutralización militar y el control de los territorios indígenas hacia fines del siglo XIX, no decae la fuerza poética de una imagen que construye parte del espacio nacional como un desierto, como un vacío ya bajo control estatal efectivo pero pendiente de ser poblado y, sobre todo, «civilizado». Sin embargo, aunque la vida del país siga siendo simbólicamente organizada en torno a los dos mismos polos, sostiene SVAMPA (1994) que puede advertirse una diferencia bastante significativa. Ahora, la relación entre ellos tiende a regirse más sobre una lógica de conjunción que de disyunción, pues lo que prevalentemente preocupa es cómo lograr la coexistencia de Civilización y Barbarie para ir progresivamente cubriendo la segunda con la primera¹¹.

A este respecto, jamás se llegará a establecer una política global. Como anticipamos, emergen posiciones encontradas en torno a tres ejes – si la asimilación es posible, bajo qué perfil, y a través de qué medios – aunque haya siempre acuerdo general en que los costos económicos que ocasione al erario la incorporación del indígena deberán ser mínimos, a fin de poder invertir en lo que «verdaderamente» traerá progreso al país¹².

En cuanto a la posibilidad misma de la incorporación, se contraponen dos argumentos. Uno de ellos fundamenta la idea de que todo esfuerzo que se haga podrá responder a razones humanitarias pero es vano, por la inviabilidad racial de los indígenas.

Mediando un umbral de alteridad alto y basado en una fisura bastante radical, la extinción de los aborígenes es sólo una cuestión de tiempo. En esta dirección, sostiene por ejemplo el senador Miguel Cané en 1899:

Yo no tengo gran confianza en el porvenir de la raza fueguina. Creo que la dura ley que condena los organismos inferiores ha de cumplirse allí, como se cumple y se está cumpliendo en toda la superficie del globo; pero es el honor, el deber de las sociedades civilizadas, así como el médico a la cabecera del enfermo sin remedio, hacer cuanto pueda por prolongar la existencia y aumentar el bienestar de esas razas desvalidas e indefensas. (LENTON 1992: 59)

Otros en cambio entienden que, de tomarse las medidas apropiadas, la absorción de los indígenas es plausible y justa. En este caso, el umbral de alteridad se vuelve una diferencia más de grado que de esencia. Los límites de la barbarie muestran cierta porosidad. Abonando la posibilidad de recuperación del indígena sostiene el diputado Ávila:

[...] está fuera de toda discusión que los indios son capaces de labrar la tierra, ganarse su subsistencia y hacer fortuna, lo prueba la experiencia (sic) que se ha hecho en estos infelices traídos á esta Capital ó á otros centros de civilización: se han formado buenos peones, buenos sirvientes y he oído á muchas familias de mi relación que están sumamente satisfechas con los servicios de los indios que les dio la Nación. Eso prueba que esta raza, próxima a extinguirse ya, no es

¹⁰ Dice Juan Bautista Alberdi: «¿Qué nombre merece un país compuesto de doscientas mil leguas de territorio y de una población de ochocientos mil habitantes? Un Desierto. ¿Qué nombre daría usted a la Constitución de ese país? La Constitución de un Desierto. Ese país es la República Argentina, y cualquiera sea su constitución ella no será durante muchos años más que la Constitución de un desierto» (SVAMPA 1994: 39).

¹¹ Aunque SVAMPA (1994) también señala que ambas formas de relación con la alteridad–Civilización o Barbarie; Civilización y Barbarie–ya aparecen coexistiendo en el *Facundo* de Sarmiento hacia 1845.

¹² Buena parte de los testimonios que se presentarán a continuación surgen de un debate en la Cámara de Diputados que adquiere gran relevancia para ver construcciones contemporáneas de aboriginalidad en pugna, por la forma en que se explicitan y evidencian con notable nitidez posiciones encontradas al interior de un bloque hegemónico que sin embargo la historiografía presenta como bastante homogéneo. Es un debate de 1882 que busca dirimir la continuidad de una partida presupuestaria para que el Ministerio del Interior cumpla con el pago de gendarmes y sostenimiento de la colonia Conesa, formada en Río Negro desde 1879 con «indios sometidos». Por acontecer cuando aún no se había dado por finalizada la conquista de Patagonia y se estaba avanzando militarmente sobre la región chaqueña, este hecho puntual da pie a explicitar disidencias en torno a cómo radicar no sólo a los contingentes ya vencidos sino también a aquellos que todavía se esperaba derrotar. Una lectura de este debate puede encontrarse en BRIONES y LENTON (1997).



radicalmente refractaria á los usos de la civilización y que esos infelices, tratados convenientemente, atendidos de una manera cristiana, pueden fácilmente adquirir los hábitos de trabajo y hacer su felicidad por medio de sus esfuerzos. (BRIONES y LENTON 1997: 307)

Sin embargo, subsiste incluso en estos casos bastante ambigüedad acerca de qué es lo que permite y a dónde conduce dicha porosidad. Quienes tienden a verla desde una perspectiva más etnicizada, piensan la absorción como una cuestión de invisibilización de la marca indígena por aprendizaje de los usos de la civilización. Quienes lo hagan desde una más racializada, remitirán de nuevo y paradójicamente al tema de la extinción, tal como lo hace el diputado Cabral en 1900:

No quiero yo que se establezca un paralelo: por una parte los indígenas y por otra los argentinos, como hicieron y hacen los norteamericanos con los negros. Yo quiero la mezcla inmediata, con la seguridad de que, de una generación a otra el salvaje va a desaparecer, porque es un hecho innegable que la civilización superior destruye a la inferior, se impone, la domina. (LENTON 1992: 53)

En cuanto a los medios que se proponen para lograr la incorporación, la selección de estrategias alternativas parece estar bastante relacionada con el perfil que se espera que asuma, o el rol que se espera que cumpla el indígena dentro de la nación. A este respecto, las posiciones más nítidas oponen dos proyectos: convertirlos en colonos o en jornaleros. Como parte entonces de un mismo debate, el diputado Pereira es uno de los que defiende el sistema de colonias como alternativa para que los indígenas se sedentaricen y civilicen mediante la adquisición de hábitos de trabajo. Descalifica entonces el proyecto de suspender el financiamiento de la Colonia Conesa, cuando debiera hacerse exactamente lo contrario, esto es, «un proyecto para reglamentar, para organizar esta colonia, á fin de que tenga vida propia, á fin de que los indios sean enseñados a trabajar» (BRIONES y LENTON 1997: 308). En cambio, el diputado Estanislao Zeballos traza en este debate de 1882 un panorama opuesto para «solucionar» la cuestión indígena, panorama que esta en clara relación con el futuro que asigna a estos contingentes dentro de la nación:

[...] todo lo más humanitario, lo más civilizador, lo más honroso que la Nación podría hacer con ellos, es refundirlos en el Ejército, donde se les enseña á leer y escribir, y las primeras nociones de una patria que jamás han conocido. Se les pone en contacto con la civilización y por consiguiente en aptitud de poder ser útiles á su país, separándose más tarde del Ejército para convertirse en jornaleros. (BRIONES y LENTON 1997: 306)

En todo caso, desde una u otra visión a futuro, lo que no cabe duda es que antes que los indígenas puedan transformarse en colonos o jornaleros deben transitar un empinado camino de redención. A este respecto, los medios alternativos que por entonces se manejan para lograr uno u otro «destino» pueden

pasar tanto por continuar aún con un repartimiento en casas de familia para el servicio doméstico que se hizo habitual con la conquista militar – algo a lo que algunos se oponen por razones humanitarias – como por ampliar el sistema de educación formal para civilizar ciudadanizando y eventualmente lograr que la alteridad misma desaparezca. Es contundente a este respecto la postura por ejemplo del Diputado Manuel Cabral, quien se opone en 1900 a aprobar una partida presupuestaria para subvencionar misiones religiosas entre los indígenas y a que la tarea de «civilizar» estos ciudadanos quede en manos confesionales, argumentando las ventajas y metas últimas de la educación pública para ciudadanizar/civilizar desindianizando:

Es la civilización lo que yo busco, y voy a decirlo en un lenguaje un poco naturalista, pero completamente claro. Yo no quiero mantener los pocos indios que hablan, por ejemplo, unos toba, otros chulupí; yo quiero que la escuela argentina, la escuela nacional, vaya al centro de los indios, de tal manera que los indiecitos se conviertan en ciudadanos argentinos [...] lo que debemos es llevar gente que establezca el cruzamiento con los indígenas para que se pierda por completo la raza primitiva. (LENTON 1992: 52)

Obviamente, la radicación de indígenas en colonias agrícolas será una alternativa razonable para quienes confían que la prosperidad del país depende de imponer un modelo agroexportador, y que la factibilidad de este modelo requiere habitantes impregnados de los valores burgueses de orden y progreso, no sólo bien entrenados en los hábitos de trabajo, sino ante todo sedentarios. La otra propuesta que busca imponerse es destinar a los indígenas varones a la milicia, donde podrían concurrir acompañados de sus mujeres. En este sentido, mientras algunos destacan las ventajas de esta forma de colocación en base a razones económicas – pues es más barato que mantener colonias – otros enfatizan la eficacia del método para disciplinar gentes indómitas. Dentro de este contexto, el diputado liberal correntino Torcuato Gilbert introduce otra faceta que debe cubrir el proceso civilizador, cual es la de nacionalizar además de domesticar y disciplinar en hábitos de trabajo:

Creo que si algún honor se puede hacer á los indios que se toman en los campos de la República, es hacerlos figurar al lado de los soldados argentinos. ¡Qué mas quiere un indio, que se trae por la fuerza á la civilización, que estar al lado de los valientes soldados argentinos, que dieron libertad á la República! ¡Qué mas quiere que marchar á la sombra de la gloriosa bandera de la patria! Es elevarle de nivel, convertirle á la civilización. Es cien mil veces preferible a dejarle en pretendidas colonias, para que se mantenga siempre en la barbárie, para que viva como vivía en sus toldos. ¡No! en la tropa de línea se honra, como se honran todos los argentinos que la forman. (BRIONES y LENTON 1997: 309)

En todo caso, lo interesante es cómo en Zeballos, uno de los diputados que más consistentemente defiende el destinamiento de los indígenas a los cuerpos de línea, aparecen razones no tanto económicas



cuanto ligadas a un quantum tan alto de barbarismo en la alteridad indígena que hasta se sigue viendo dudoso el mismo proyecto de promover su incorporación pacífica luego de la pacificación:

[...] había enunciado la idea de que estos indios debían ser incorporados al ejército de línea, y se suscitó un ligero debate [...] Se decía que estos indios debían ser tratados con arreglo a la civilización y a la humanidad, colocándolos bajo el amparo de las leyes que protegen a los habitantes de la República. Y yo debo decir que si fueran considerados habitantes del territorio y como tales sometidos al rigor de las leyes, habría sido necesario pasarlos por las armas [...] porque están en peor categoría que los salteadores mismos de caminos; y por consiguiente fuera del amparo que la civilización y la humanidad otorgan a los buenos habitantes de un país. (BRIONES y LENTON 1997: 306)

A pesar de estas variaciones, hay empero dos cosas sobre las cuales existe acuerdo: el mandato es civilizar y, de una manera u otra, ello llevará a solucionar la cuestión indígena con el tiempo, ya por extinción ya por invisibilización. Es interesante también que, aún quienes adoptan una postura más «clemente» frente a los indígenas – destacando o bien sus derechos civiles en tanto argentinos y razones humanitarias¹³, o bien la ventaja comparativa que su adaptación al medio comporta para realizar ciertos trabajos¹⁴, o bien la desprolijidad de no garantizar trato equivalente para todos los habitantes¹⁵ – no lleguen nunca a argumentar la «defensa» que llevan adelante en términos del aporte cultural y humano que esos indígenas habrían efectuado (o podrían efectuar) a la nación. Son casi nulas las voces que apuntan en esta dirección (LENTON 1994).

Ahora, aunque en términos de defender lo indígena estas elites de la generación del 80 se distancian a los argumentos de las elites románticas de mitad de siglo, es asimismo notable cómo en esta época el componente «Criollo» tampoco aparece como elemento suficiente para garantizar la civilización de la barbarie. A modo de ejemplo, una de las cosas que se pone en discusión en el debate de 1882 es si las funciones de policía en los espacios ya pacificados de los territorios nacionales deben seguir bajo el control de ejércitos de línea o ser desempeñadas por gendarmes, unos y otros «criollos» en su mayoría. El Ministro del Interior Bernardo de Irigoyen defiende el destinamiento de gendarmes más que de ejércitos de línea, como alternativa para dejar encargada la tarea a una «clase de gente» cuyo entrenamiento militar la hace más adecuada. El diputado Mallea rebate los argumentos del Ministro poniendo en duda que los gendarmes dispuestos a ir a servir por sueldos bajos a lugares tan distantes como la Patagonia sean «hombres de mejores condiciones y costumbres que los que forman el ejército de línea». Curiosamente y para tratar de avalar una propuesta que en comparación es más condescendiente con los indígenas, el diputado Pereira incurre en una estigmatización que se amplía a toda «la gente de la campaña» – eufemismo que, en los usos de la época, alude a los Criollos. Sostiene así Pereira que los indígenas no constituyen *per se* un problema demasiado distinto al

que es propio de otros contingentes, la gente de campaña, que ya han sido incorporados en la comunalización nacional como subordinados tolerables (B. WILLIAMS 1993):

[...] yo sé, por informes de personas competentes, que efectivamente los indios que existen allí [...] son pobres y andrajosos [...] No dudo que los indios, si no se les enseña a trabajar, trabajarán poco y robarán también. Pero esto no es extraño (sic) porque entre los que no son indios, en toda la República, hay muchísimos que roban. No es nada de extraño (sic) que los indios necesitados roben; hay mucha gente en nuestra campaña que siempre roba: es un mal que se padece en toda la República Argentina. (BRIONES y LENTON 1997: 308)

En todo caso, una de las cosas que piden las voces más benévolas respecto de los indígenas es no tratarlos peor de lo que se trata a los inmigrantes, negándoles los «privilegios» que se concede a los extranjeros. Así, cuando el diputado Pizarro busca fundamentar su oposición a los que argumentan que la civilización de los indígenas se alcanzará haciéndolos servir en los ejércitos de línea, objeta esa forma de entender la misión civilizadora de la nación-como-estado sosteniendo que:

La civilización bien entendida, señor Diputado, estaría en que todos los habitantes de la República tuvieran garantidos los derechos que les acuerda la ley, y en que no se les impusiera un servicio a que ella no les obliga! [...] La civilización bien entendida estaría en que la colonización se hiciera de preferencia con los que están en nuestro territorio, sin que cueste nada su conducción, acordándoles las ventajas que concedemos al que no es nativo de esta tierra! (BRIONES y LENTON 1997: 308)

¹³ El diputado Olmedo condena en 1885 las formas de reparto de indios que se venían implementando: «no sólo por cuanto hieren los derechos, las garantías individuales de que deben gozar los indios, que al fin están equiparados por nuestra constitución a los ciudadanos argentinos, sino (sic) porque importan una violación flagrante y grosera de todas las leyes que rigen las relaciones humanas, hasta en los pueblos semibárbaros.» (LENTON 1994: m.i.)

¹⁴ Expresa el presidente Roque Sáenz Peña ante el Senado en 1912: «[...] en favor del buen trato y conservación de los indios militan no sólo un mandato constitucional y razones de humanidad, sino también otras muy interesantes de orden económico. El indígena es un elemento inapreciable para ciertas industrias, porque está aclimatado y supone la obra de mano barata, en condiciones de difícil competencia.» (LENTON 1994: m.i.)

¹⁵ Para defender la radicación indígena en colonias, el legislador Pereira enfatiza la importancia de garantizar igualdad de oportunidades: «Es sabido que a las colonias de Santa Fé (sic), compuestas de europeos, de hombres que saben leer y escribir, se les dió (sic) tres años de plazo para que hiciesen sus ensayos; y no comprendo porqué, tratándose de una colonia formada por los elementos de que esta está formada, no se le había de dar la misma ventaja.» (BRIONES y LENTON 1997: 306)



Aún así, los inmigrantes europeos aparecen siempre como poseyendo ventajas comparativas respecto de los indígenas. Su umbral de alteridad no sólo es mucho más bajo, sino que se ve factible de desaparecer en breve. Sin embargo la cualidad que hace «digeribles» a los inmigrantes no los acerca a todos los argentinos por igual. Así como los distancia de los indígenas, los distancia también de un componente «criollo» pensado como gaucho tan distante de las elites locales y de los inmigrantes, cuanto cercano a los «salvajes». Ahora, ese componente claramente insinúa un clivaje de clase social, pensada ésta en términos no sólo económicos sino también educacionales, culturales y político-ideológicos. Dice por ejemplo el senador Villafañe en 1870:

Yo me apercibí de una cosa: de que era más extranjero un gaucho de los que servía a Rosas o un salvaje de la Pampa, que un turco que tuviera las mismas creencias y hubiera recibido la misma educación y profesara el mismo credo que yo en cuestiones sociales y políticas. Porque los salvajes que han nacido en América son más extranjeros que un turco que se hubiese educado más o menos lo mismo que nosotros. (SLAVSKY 1992: 73)

Sugestivamente, esta actitud de receptividad aparentemente irrestricta hacia los inmigrantes cambiará con el tiempo, a medida que el incremento de las protestas por recrudescimiento de «la cuestión social» lleve a culpar a los extranjeros y a pensar que su disciplinamiento – leído como efecto de su «nacionalización» – no es un resultado tan automático como inicialmente se pensaba. Así, desde los últimos años del siglo XIX, se empieza a observar preocupación por cuán verdaderamente porosa en verdad sería la alteridad de los extranjeros. Así, cuando en 1896 se discute un proyecto para imponer el castellano como lengua oficial en todas las escuelas de la Capital Federal y de los Territorios Nacionales, el diputado Marco Avellaneda explicita:

algunos desórdenes actuales [...] débense a algunas agrupaciones extranjeras [...] nuestra carta fundamental, abriendo las puertas de la nación [...] ha planteado un problema [...] la nacionalización del extranjero [...] No podemos aceptar, no es justo que esa inmensa población [...] permanezca extraña a nuestra vida pública, manteniéndose en colectividades autónomas en donde procuran perpetuar en sus hijos, como una herencia, su triste condición de emigrados [...] Seamos un Pueblo cosmopolita, pero sin dejar de ser ese pueblo que ha pensado con Moreno, con Rivadavia, con Sarmiento; para que nuestra patria no se convierta un día, como el templo de Jehovah, en una vasta tienda de mercaderes. (LENTON 1994: m.i.)

Coexisten así en estos años quienes siguen enfatizando las ventajas de atraer y fundir en el crisol a los inmigrantes y los que crean el clima propicio que llevará a la sanción de la Ley de Residencia en 1902, por la cual se autoriza la deportación de «elementos indeseables», mayormente sospechados de anarquistas y comunistas. La intervención del diputado Joaquín Castellanos en 1900 es ilustrativa de cómo

se va creando ese clima y cuáles son las equivalencias simbólicas que permiten empezar a construir la inmigración como problema en vez de solución:

[...] en virtud del movimiento migratorio extranjero [...] [Buenos Aires] recibe una cantidad de población mayor que la que puede asimilar su movimiento industrial, comercial y administrativo. De aquí resulta un sobrante de población en el que están comprendidos los indolentes, los inhábiles, los viciosos [...] que se dedican a los partidos políticos, desnaturalizando de esta manera la base esencial de nuestro sistema representativo [...] Y esos elementos sin ubicación fija en el trabajo [...] van en el sentido de una corriente oculta [...] la tendencia socialista que empieza a manifestarse en la capital de la República [...] Teóricamente el socialismo es un absurdo [...] pero, prácticamente, existe ya en la República Argentina y cada día aumentan sus elementos de acción y órganos de propaganda. (LENTON 1994: m.i.)

A este respecto, apreciaciones ambivalentes pueden en verdad coexistir en un mismo sujeto. Cabe aquí introducir dos intervenciones del Ministro del Interior Joaquín V. González con cierta extensión, porque muestran un interesante cuadro acerca de la composición del país sobre la que se cree opera (y debe operar) el *melting pot*. Dice el Ministro al hablar ante el Senado en 1913:

El hombre culto y civilizado, el hombre europeo, en el sentido histórico de la palabra, es más valor productivo que el hombre inferior, que el hombre de raza mezclada, mestiza. Y diré, de paso, para evitar cualquier suposición por ahí fuera, que cuando hablo de razas inferiores, lo hago a toda conciencia, porque yo no soy de los que sostienen que todos los hombres son iguales, sino en un sentido político. Son desiguales las razas, como los hombres de cada una de ellas entre sí, y en esa desigualdad consiste la riqueza, y la variedad de vida del género humano, y la ley de su progreso [...] Bien, las razas inferiores, felizmente, han sido excluidas de nuestro conjunto orgánico; por una razón o por otra, nosotros no tenemos indios en una cantidad apreciable, ni están incorporados a la vida social argentina. No tenemos negros; los que se introdujeron, en abundancia, en tiempos anteriores, en la época de Rosas, han desaparecido también; no se avienen a nuestro medio social, y si existen algunos adventicios de otras razas son en cantidad insignificante, de un valor simplemente individual; y no forman el fenómeno social de su incorporación a la sangre colectiva, de esta futura raza argentina que se está formando aquí. Queda, pues, el elemento puramente blanco, venido de Europa con sus sentimientos de civilización secular, para renovarse en nuestra tierra por la transformación propia que experimenta el cambiar de clima, de medio de trabajo, etc. (LENTON 1994: m.i.)

A su vez, fue este mismo Ministro quien en 1904 defendiera ante diputados opositores la sanción de la Ley de Residencia, argumentando que las medidas restrictivas de la inmigración son procedentes:

[...] por razones de alta significación social, económica y política. Social porque la inmigración irrestringida trae elementos étnicos inconvenientes para el progreso de la raza; económica, porque la inmigración de estos



elementos despreciados por sus propias leyes e instituciones rebajan las condiciones de vida y hacen imposible el cumplimiento de los destinos sociales por aquellos que practican las leyes económicas en formas proporcionadas y normales; y política, porque el poder público está interesado en mantener el equilibrio de las distintas fuerzas sociales y en velar porque ellas se desenvuelvan en el sentido de un progreso visible, permanente y nunca interrumpido de los elementos que han de constituir la nacionalidad presente y futura. (LENTON 1994: m.i.)

En suma, se advierte en González una racialización que define tanto los contornos de los *otros internos* como los de una nacionalidad en construcción hace que Indígenas y Negros (eventualmente «amarillos») queden excluidos de toda mezcla, mientras que los Inmigrantes sean elemento central de la misma. Sin embargo, no cualquier Inmigrante. Hay en este colectivo «elementos étnicos inconvenientes» cuyo ingreso desvirtuaría la alquimia de un caldero que es a la vez racial, cuanto de clase y político-ideológico.

Hacia finales de la década de 1930, la actitud anti-inmigrante vuelve a prevalecer en un contexto desbordado por la crisis económica interna, y sensible por las tensiones sociales y el surgimiento del nazismo en Europa. Es a este respecto interesante cómo la conversión de «inmigrantes» en «extranjeros» o su especificación como «refugiados» (rótulos éstos que incrementan el umbral de alteridad) va de la mano de una especie de suavización de las distancias con los indígenas. Veamos.

Hacia fines de los 30, la imagen de que Argentina es un país despoblado (o «falta de un caudal humano en consonancia con su área y capacidad de producción» como dice el presidente Ortíz frente al Congreso) aún se ve como una de las cuestiones argentinas más graves y urgentes en lo social y lo económico. Preocupa por tanto a parte de las elites morales (especialmente socialistas) dos cosas. La consolidación de latifundios en Patagonia – muchas veces con ingreso de capitales extranjeros mayormente británicos – y el paradójico descenso del caudal migratorio que en 1937 sólo asciende a poco menos de 25'000 personas.

En 1939 se produce en la Cámara de Diputados una interpelación a Ministros del Poder Ejecutivo por el fracaso numérico de la política inmigratoria¹⁶. El congresal Horne los acusa de poner demasiadas trabas y exhorta a levantarlas. Basa su llamamiento en la idea de que la consolidación del «tipo argentino» como base de un pueblo «joven, renovado, trabajador, audaz e inteligente» depende del aporte de un conjunto de razas y de pueblos. Pero ¿de qué razas y pueblos hablamos? Seguimos viendo que esta apertura no se ha modificado demasiado respecto de épocas anteriores. Por un lado, cita a José Ingenieros, cuya lectura histórica del período 1852/1910 interpreta la vida nacional como una «lucha entre el espíritu hispano-indígena de la colonia española y espíritu argentino de la revolución», en la cual «la civilización europea y la raza blanca afirman su predominio». Además, Horne enfatiza lo injusto de las trabas habida cuenta de que no estaban llegando a nuestro país contingentes de la India, de razas negras y amarillas

como sí ocurría en EE.UU., Canadá y Australia, impulsando a estos países a regular su inmigración.

En el marco de ambas cuestiones (formación de latifundios y despoblamiento del país), diputados como Montagna emprenden una estrategia de defensa de las poblaciones indígenas¹⁷. Oponiéndose a los motivos esgrimidos por el Poder Ejecutivo para ordenar el desalojo de varias familias indígenas de tierras reservadas por decreto para ellos años atrás – concretamente, se adujo que los aborígenes en cuestión no eran argentinos sino chilenos – el diputado Montagna presenta evidencias para demostrar no sólo que los indígenas forman de derecho parte del colectivo nacional, sino que merecen esa inclusión quizás más que otros sectores, porque además son *patriotas*. Ambas cosas le permiten denostar un «desalojo que ruboriza por la iniquidad que se ha cometido con estos indígenas».

Las «evidencias» presentadas operan en varias direcciones. Primero, las familias desalojadas son del país. Muchos de sus integrantes han hecho el servicio militar, demostrando así su cumplimiento de las obligaciones formales del ciudadano. Incluso, no sólo es mentira que sean personas faltas de «hábito de trabajo», sino que ellos mismos construyeron una escuela en tierras de la comunidad que fuera quemada durante su desalojo. Por último, sirvieron de testigos en un fallo arbitral del rey inglés Eduardo VII, fallo que desoyó el reclamo chileno por «la manifestación que estos indígenas hicieron de que querían pertenecer a la Argentina.»

Acto seguido, Montagna enumera no sólo una serie de muestras de desatención por parte del gobierno, sino también prácticas de particulares ambiciosos de la zona, que buscan aumentar sus tierras y ganado esquilmando a los indígenas. Ve todas estas prácticas como indicadores alarmantes de la dirección en que se están cristalizando las poblaciones regionales, proceso en el cual los inmigrantes cumplen, según él, también un rol preocupante. Dice Montagna:

Al paso que vamos, si los verdaderos dueños de esas regiones son expulsados, sucederá lo que la Comisión ha visto en Puerto Deseado y puede confirmar el señor diputado Agulla, que está presente. En Puerto Deseado se pensó fundar hace algunos años un 'círculo de residentes argentinos' porque resultó que todos eran extranjeros y cuando el diputado Agulla preguntó en la

¹⁶ Los debates de la época en torno a las políticas inmigratorias pueden verse en LENTON (1998).

¹⁷ En 1939, Montagna ingresa a la Cámara dos proyectos. Uno de ellos consiste en un pedido de informes al Poder Ejecutivo, para que explique por qué autoriza por un decreto de 1937 a la Dirección de Tierras a trasladar a las familias de la tribu Nahuelpan a Colonia Cushamen, a Colonia Gualjaina o a otros puntos del territorio, a fin de proceder al fraccionamiento en lotes y entrega a pobladores de la zona de las tierras así desocupadas. El otro busca de la Cámara de Diputados una declaración expresando que la misma «vería con agrado que el Poder Ejecutivo suspendiese todo desalojo de indígenas que habitan campos considerados fiscales, hasta que el Honorable Congreso haya dictado la ley de amparo al indio argentino.» Ambos proyectos se examinan en BRIONES y LENTON (1997: 311)



escuela más importante, frente a la estación de ferrocarril [...] – luego que los niños cantaron el Himno Nacional en forma descolorida [...] – cuando el diputado Agulla dijo: levanten la mano los que son hijos de españoles, de los cien la levantaron noventa y nueve. Quiere decir que los habitantes de Puerto Deseado son en su enorme mayoría extranjeros. No digo esto como un ataque a los extranjeros, bienvenidos sean ellos a laborar nuestra grandeza [...] si a los verdaderamente argentinos se los va eliminando de sus propias tierras por los extraños a la Patagonia, sólo quedarán extranjeros y bonaerenses. (BRIONES y LENTON 1997:311)

Partiendo entonces de la idea de que quienes pueblan la región del sur deben tener más posibilidades de permanecer en ella que quienes vienen de otros países u otras partes del país, Montagna pone al descubierto fracturas categoriales en el seno de una nación que tiende a presentarse como homogénea. Precisa así dos colectivos: «los extraños a la Patagonia» y los que en contraposición deben ser considerados «verdaderos argentinos» en el lugar. Además de los Inmigrantes (a quienes llama «extranjeros») es ajena a la Patagonia también su prole, a la que no cataloga de «argentinos» sino de «hijos de españoles». Curiosamente también, hace jugar como «extraños» a los «bonaerenses». Así, «verdaderos argentinos» de y en la Patagonia son tanto los indígenas («verdaderos dueños de esas regiones») que recibieron tierras reservadas, como los nacionales que específicamente hayan nacido en ese suelo. A diferencia de los colectivos enunciados por una generación del 80 que buscaba antes que nada y casi exclusivamente «nacionalizar», el discurso de Montagna evidencia ya un intento por regionalizar la población, aunque falten más de dos décadas para efectivizar la provincialización de la zona.

Obviamente, las intervenciones del diputado no lograrán torcer una discursividad hegemónica que aún desestima al indígena. Así, cuando el Ministro de Agricultura José Padilla acude a la interpelación de 1939 para explicar las causas del descenso inmigratorio, el funcionario encuentra la manera de responsabilizar de un cierto estado de cosas actual a los Indígenas pero también a los Inmigrantes. Respecto de los primeros, el Ministro reitera muchas décadas después los argumentos centrales de la «conquista del desierto» posibilitada por la hegemonía roquista:

Sus características raciales, sus hábitos, sus costumbres, y su estado de cultura, los mostraba ineptos para explotarla [tierra] y mantener una vida de relación. Aparte de ser una constante amenaza, eran la negación de todo progreso; no era posible contar con su concurso en el esfuerzo que se necesitaba desplegar para asentar la libertad política en el desarrollo económico social que se buscaba. (LENTON 1998: 146)

En cuanto a los inmigrantes, Padilla centra la explicación del descenso inmigratorio en la situación coyuntural de los países expulsores de población, en la crisis económica interna que se vivió de 1931 a 1935, así como en la forma en que fue resultado en Argentina el «problema agrario». No obstante acaba responsabilizando a los extranjeros por el fracaso de

la gesta roquista, al sostener que la conformación de latifundios y el escaso poblamiento de Patagonia fue resultado de que la inmigración no se radicase de la manera esperada y se concentrara en las ciudades, regresase a su país de origen, e incluso mostrase baja productividad o un ritmo lento de asimilación cultural. Para justificar además las restricciones inmigratorias, el Ministro Padilla explicita razones para el rechazo de ciertos contingentes, haciendo una distinción entre «inmigrantes» y «refugiados» que le sirve de base para mostrar cuál es el problema que en verdad se pretende evitar al país: conformarse como una sociedad con «minorías». Afirma concretamente el ministro:

La corriente humana que bajo el ambiente hostil de ciertos países de Europa busca una salida desesperada hacia los países libres de América no es una corriente emigratoria en el sentido económico de la palabra. El inmigrante es aquél que abandona por su propia voluntad su país de origen con un plan económico para ser cumplido en el país de elección. Pero el indeseable, el expulsado, el refugiado político, el refugiado racial que huye de Alemania, de Austria, de Italia, de España no es un inmigrante [...] Será un error aplicar a esa corriente humana el criterio a la vez generoso y utilitario que hemos aplicado hasta hace muy poco tiempo [...] Crearíamos núcleos de desasimilados, crearíamos entre nosotros el grave problema de las minorías. (LENTON 1998: 147-148)

En suma, los sectores que en esta época reclaman el liderazgo moral e intelectual en Argentina siguen repitiendo viejos clichés. La fracción de las elites morales con una posición más pro-indígena nuevamente la justifica no tanto por una cuestión de respeto al aporte cultural hecho por estos ciudadanos, como por la necesidad de respetar los acuerdos de una democracia formal que no puede aceptar el trato desigual a nadie que fuera lo suficientemente patriota. Otra vez, la defensa de los indígenas no se enuncia a partir de la posibilidad de que los mismos hayan aportado valores propios a esa idea de Patria, sino a su predisposición para mostrarse practicantes de valores «nacionales». Respecto a los Inmigrantes, vuelve a quedar claro que la entrada al *melting pot* no está abierta a cualquiera, aunque se hace muy explícito que a veces el establecimiento de «tipos» de *otros internos* no surge sólo de su procedencia sino también de sus motivaciones. Sobre esta base se explica la defensa de unos («verdaderos inmigrantes») y el rechazo de otros («los refugiados»).

Como reconstruye Diana LENTON (1998), habrá por cierto voces que denuncien en esa época que afirmaciones semejantes se basan en el prejuicio racial. De todos modos, sigue primando la perspectiva que hace de la polaridad Civilización/Barbarie una clave de lectura privilegiada de la vida nacional que justifica varias cosas. Entre ellas, promover una mezcla selectiva, no sólo destinada a evitar la formación de minorías, sino fuertemente orientada a promover la constitución de «la futura raza argentina» que todavía sigue sin aparecer. En los albores de la incorporación político-social extendida que promoverá el presidente Juan Domingo Perón para hacer de los humildes descamisados – criollos e indígenas sin distinción –



parte medular del «pueblo argentino» (CARRASCO 1991), el diputado oficialista Vicente Solano Lima seguirá insistiendo que «todavía nuestro país está luchando contra el desierto» y que esto es «la lucha eterna por la civilización y la cultura». En vez de desafiar la marcha de las políticas poblacionales, hace un llamamiento alertando de que todavía hay que trabajar para concretar el crisol de razas. Pide así a la dirigencia dar

al país un régimen orgánico que permita incorporar a las venas de nuestra nacionalidad, sangre traída de las mejores culturas y de las mejores civilizaciones, pasando por el proceso de selección necesario para poder eliminar aquéllos gérmenes que serían nocivos para el desarrollo de esta conjugación de razas, de la cual saldrá el arquetipo de la futura raza argentina. (LENTON 1998: 153)

Aunque varios países han apelado a la ideología del *melting pot* como argumento estructurador del discurso nacional, no todos organizaron ese crisol del mismo modo. Tratemos de pasar ahora en limpio algunas «regularidades» en las construcciones de alteridad que surgen de las triangulaciones examinadas, para pensar cuál sería la «idiosincracia» del crisol de razas argentino.

Secretos de una buena fragua: alquimistas, ingredientes y cerrojos

Algunas de las peculiaridades del *melting pot* argentino derivan de que el mismo se ha ido fraguando en medio de una paradoja constitutiva: la de pensar al país como uno que, a diferencia de otros, no tiene «problemas raciales» ni racismo, promoviendo al mismo tiempo una matriz de diversidad fuertemente racializada y profundamente asimétrica.

El difundido dicho de que «los peruanos vienen de los incas, los mejicanos de los aztecas, y los argentinos de los barcos» apunta precisamente a corroborar la creencia tan claramente explicitada por el Ministro González en 1913: en Argentina no hay negros¹⁸, y casi no hay indios. Por tanto, los aportes de alteridad quedan mayormente en manos europeas.

Sobre esta base, otras consideraciones del Ministro ponen de manifiesto el carácter racializador y asimétrico que dirime relaciones entre los distintos colectivos. En palabras de González, la igualdad en un sentido político no obsta que exista una raza europea, culta, civilizada, y directamente superior, con un valor productivo mayor que el de la raza mezclada o mestiza. Esta «constatación» permite además legitimar desigualdades sociales, en tanto factor que muestra y resulta de «la riqueza y variedad del género humano» y evidencia «la ley del progreso».

Obviamente, no todas las construcciones de alteridad que hemos visto racializan colectivos sociales de manera igualmente explícita, pero a pesar de las variaciones señaladas vemos que, en términos generales, prima una alquimia orientada a obtener una nueva «raza» o «tipo» argentino básicamente blanco y europeizado, basado más en valores universales ligados a la civilización, que en una mezcla original de

aportes de diferentes procedencias – por ejemplo, indígenas, afro y portuguesas como en Brasil. Esa alquimia confía en el potencial homogeneizador del progreso en tanto vector que franquea el paso a algunos y excluye de cuajo a quienes no se vislumbran capaces de reconvertir su diferencia, desambiguar sus lealtades y, con el tiempo, invisibilizarse en la comunidad imaginada como limitada y soberana.

A su vez, ese caldero argentino tampoco muestra las mismas condiciones de reciclado de aportes para todos los que ingresan en él. Más bien, plantea u opera en base a distintas posibilidades de fundición, incluso respecto de las colectividades de origen extranjero («todos los hombres del mundo») que son las que fueron globalmente bienvenidas. Ha resultado en principio más palatable el aporte español o italiano que, por ejemplo, el judío o el japonés.

Respecto de los Indígenas, eventualmente el crisol les abrió una puerta minúscula de entrada, pero instalando una asimetría fundante anclada en racializaciones más sostenidas e insidiosas. Ello se advierte ni bien ponemos en relación formas prevalentes de construir la alteridad aborigen y formas de construir la de los Inmigrantes, formas que fijan estándares dobles para evaluar la membrecía en – o desadscripción de – uno y otro colectivo (BRIONES 1997 y 1998a).

Concretamente, mientras desde el imaginario de la nación a los Inmigrantes les cupo con el tiempo «argentinizarse», una argentinización equivalente tiende a definirse entre y para los indígenas como «blaqueamiento». Si este concepto no se aplica a colectividades de origen extranjero no es porque su alteridad no esté racializada – en definitiva, son supuestamente «blancos» – sino porque ya son blancos. Respecto entonces del «nosotros nacional», su cuota de alteridad está etnicizada.

La alteridad de los indígenas, en cambio, requiere de una reconversión más profunda – de esencia, más que de grado – para acceder a ese «nosotros». Tan profunda que se piensa irreversible. Por eso, mientras a los Inmigrantes nunca se les niega por completo su derecho a adscribirse como «descendientes de» – trazando y conservando incluso más de una línea de filiación – se espera que quienes se presentan como «descendientes de indígenas» expliciten en un punto de qué lado preponderantemente están – si del «indígena» o del «no indígena» – pues no se puede ser ambas cosas a la vez. Además, si optan por el lado indígena pero presentan un aspecto sospechosamente «modernizado» es factible que se pongan en duda los móviles o licitud de semejante adscripción.

En relación a esto, resulta también curiosa la manera que en Argentina ha tendido a concebirse la idea de mestizaje. No es que «lo mestizo» no quedara eventualmente dentro de la nación. De hecho, la categoría «Criollo» inscribe una idea de hibridez hispano-indígena que marca esa interioridad. Lo que no ha ocurrido es que esa idea sirviera de pivote para estructurar la identidad nacional en base a un modelo de «nación mestiza». Así, y al menos en términos

¹⁸ Aunque, como analiza SEGATO (1991), la «desaparición» de los negros en Argentina fue antes ideológica que demográfica.



comparativos, en Argentina el mestizo está categorialmente más cerca del indígena que del no indígena, pues prevalece un principio estricto de hipodescendencia que hace a que la categoría marcada (en este caso, «lo indígena») tienda a absorber a la mezclada. Y esa cercanía parece manifestarse de dos modos.

En un sentido histórico, se ha avalado en base a un criterio de hipodescendencia la subestimación de masas criollas que no se consideraban ya aborígenes pero tampoco argentinos completamente «aceptables». En usos contemporáneos, ese principio redundante en que sean muy pocos los (auto)adscriptos como mestizos y en que, los que lo son, queden categorialmente más cerca de lo indígena que de lo que no lo es. En otras palabras, la hipodescendencia conlleva en este caso que uno sea más como su progenitor «indio» que como su progenitor «no indio». Esta idea de mestizaje muestra entonces una racialización distinta a la que opera para otros grupos y evidencia que no para todos ellos valen los mismos procesos de desmarcación o invisibilización en la comunidad nacional. Por alguna razón, nadie llamaría «mestizo» a quien es hijo de euroargentinos de distintas colectividades.

Esta lógica de clasificación y de «transformación» reinscribe, en verdad, una de fuerte jerarquización de *otros internos* que fue dirimiendo en su momento ingredientes y formas de incorporación a la mezcla. Por un lado, los Indígenas no entraban a la fundición como tales, no porque no los hubiera en absoluto (como supuestamente era el caso de los Negros), sino porque su tipo de alteridad requería que los «pocos» que había ingresaran ya «civilizados», esto es, acriollados. Por eso, las colonias, reservas o misiones se pensaban como paso intermedio a la desaparición, asimilación o invisibilización. Pero paradójicamente, los Criollos entran al crisol en una posición también devaluada, que ya se había empezado a cristalizar hacia 1837 y parece seguirse agudizando con el tiempo.

En realidad, pareciera que buena parte de este proyecto de ingeniería social no ha hecho en Argentina más que apuntar a mejorar estas «cepas» con las cuales las elites locales no se querían «mezclar». Por tanto, su mejoramiento debía venir de afuera. Y es esto lo que claramente diferencia este crisol argentino de un *melting pot* como el estadounidense, que busca más bien absorber (subordinar) la diferencia de los alóctonos – su etnicidad – en y desde lo WASP (lo Blanco Anglosajón Protestante) como supuesta y superior «no etnicidad» (BANKS 1996).

En Argentina, los Inmigrantes aparecen en cambio como aquellos cuyo aporte consiste en incorporar esa «sangre» que mejorará, que domesticará una dura cuota interna de indomable barbarie, aunque obviamente también se espera de ellos que se subordinen a la nacionalidad. Pero este subordinar su aporte a la nacionalidad juega siempre en tensión con una sensación de carencia, con la convicción de que no hay un elemento local con atributos socioculturales capaces de (o adecuados para) «timbrar» con su impronta distintiva la consistencia de la mezcla que fijaría la nacionalidad. Esto se vincula con lo que diagnóstica SEGATO (1991: 265) como propio del *nation-building* argentino, cuando habla de una identificación

nacional liberada de un contenido étnico particular como centro articulador de la identidad – identificación progresivamente basada en un patriotismo constitucional que irá inscribiendo en el proceso prácticas de discriminación generalizada que harán que toda peculiaridad idiosincrática llame la atención.

En todo caso, los Inmigrantes no quedan exentos de mácula tampoco, aunque otra de las convicciones fundantes en que se basó la ideología argentina del crisol sea la de que el mismo se ha basado en la generosidad y en la falta de prejuicio respecto de «todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino». Así, no sólo se procuró evitar el ingreso de los no europeos (especialmente «amarillos»). Se buscó también activamente que algunos de esos europeos quedasen afuera: los portadores de «ideas foráneas» – eufemismo frecuente para aludir al comunismo – debían permanecer al margen. Una última cita muy ilustrativa a este respecto.

En el marco de un debate para la aprobación en 1910 de la Ley de Defensa Social que permite encarcelar a disidentes políticos (fuesen extranjeros o nacionales), el Diputado Ayarragaray busca matar varios pájaros de un tiro al momento de enumerar una lista de «indeseables». Además de los anarquistas, propone también excluir

[...] la inmigración amarilla que estamos amenazados de recibir [...] En este sentido, debemos proceder con sentido científico. Nosotros no necesitamos inmigración amarilla, sino padres y madres europeas, de raza blanca, para superiorizar los elementos híbridos y mestizos que constituyen la base de la población del país y que posiblemente son de origen amarillo. (LENTON 1994:m.i.)

La novedad de este testimonio respecto de otros ya vistos es menos la racialización que abarca e inferioriza a los mestizos o criollos respecto de otros argentinos, que la claridad con que muestra la lógica hipogámica. Los criollos deben ser «superiorizados» porque son fruto de una mezcla hispano-indígena donde el componente indígena racialmente subvaluado – aquí, además, en base a la atribución de orígenes transpacíficos, i.e., «amarillos» – contamina y arrastra hacia abajo al que por sí mismo está un poco mejor valuado (lo español).

En todo caso, esta economía política de la diversidad altamente restrictiva y racializadora ha alimentado – creo – dos imágenes que operan fuertemente a nivel de sentido común y de discurso político explícito. Por un lado, mientras el fruto de una mezcla exitosa de ingredientes adecuados es lo que conforma una «clase media» extensa y sólida que ha sido motivo de orgullo y parte central del argumento de «excepcionalidad» para tantos argentinos, la existencia de «criollos» inadecuadamente procesados por el *melting pot* permitirá explicar, por el otro, cómo es que un país totalmente blanco y europeizado se llena de pronto de «cabecitas negras».

La categoría de «cabecita negra» es sin duda un efecto complejo de la economía política de la diversidad en Argentina, un híbrido que muestra tanto la extensión y selectividad de la lógica hipogámica,



como la temprana y sostenida tendencia a alterar barbarizando no sólo a quienes se procura excluir del *nosotros* nacional, sino también a una parte significativa de los que quedan incluidos. Por ello en un trabajo anterior (BRIONES 1998b) proponíamos ver a quienes se toman como referente de esta rotulación como subordinados más o menos «tolerables», un «propio» del país que, a diferencia de otros *otros internos* (los «negros» a secas, los indígenas o los inmigrantes) se puede alojar en los márgenes sociales pero no expatriar de los confines geosimbólicos de la nación. En tal sentido, la argentinidad del «cabecita negra» siempre ha sido embarazosa a los ojos hegemónicos, en términos de aspecto, de adscripción de clase, de práctica cultural. Esos ojos los ven como la cara «vergonzante» de la nación porque, siendo parte de ella, dan muestra de inadecuaciones ya de somatotipo (rasgos indígenas, por ejemplo, heredados de una población autóctona supuestamente extinguida), de actitud (falta de «cultura» en el sentido de pulimiento), de consumo y estética (chabacanería), de espacialidad (villeros, «ocupas» ilegales), de hábitos de trabajo (desocupados, criminales). Así, el «cabecita negra» surge como el entonado vergonzante que se interpela como tal dentro de la familia, pero del que no se habla frente a «terceros». Ante éstos, ha operado más bien como el esqueleto a esconder en el ropero.

Al momento entonces de sintetizar cómo ciertas cadenas de equivalencia recurrentes articulan las sobredeterminaciones de sentido preponderantes – esto es, las ideas-fuerza que generan consistencias que nunca neutralizan del todo las mismas ambigüedades y contradicciones que instalan y procuran enmascarar – (HALL 1985), sugeriría que el peso del conjunto de imágenes que atribuyen una calidad potencialmente falente o efectivamente fallada a muchos de los ingredientes (y a algunos de los productos) del caldero de razas argentino ha ido aportando consistencia a otra significación dominante. La misma se basa en la convicción de que, a pesar de la homogeneidad declamada, el crisol que se toma como anclaje sociológico innegable de la nacionalidad nunca terminó de fundir del todo el «tipo argentino» esperado. Por eso, en el país que se ha jactado históricamente de ser el enclave europeo en y de Latinoamérica, los *indios* nunca terminan de desaparecer y la ausencia de *negros* contrasta con la abundancia de *cabecitas negras*. Por eso, en el país abierto a «todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino», los hijos de *inmigrantes* de países limítrofes se siguen viendo como bolivianos o peruanos que extreman las inadecuaciones atribuidas a ciertos nacionales, aunque permitiendo externalizarlas.

Sugeriría a su vez que estos distintos «indicios» de que la argentinización ha sido tan inevitable como incompleta animan otra de las certezas en la que cíclicamente se asienta un sentido común generalizado para llenar la brecha existente entre las supuestas ventajas comparativas del país – que se viven como inusuales – y los recurrentes desencantos y sentimientos colectivos de frustración. Me refiero a la convicción de que los males provienen de un devenir que no dio como resultado más que una identidad nacional débil y un sentimiento patriótico exiguo.

Como si el paso del tiempo hubiese aportado una superficie de emergencia diferente al fantasma invocado por las elites morales decimonónicas, en tanto el fracaso no remitiría ya a la nacionalización de los extranjeros, sino a la de los propios nacionales.

Duro de matar

A pesar de las transformaciones, ¿qué queda vigente de una economía política de la diversidad tan reacia a contener y convivir con la diferencias? Desgraciadamente, bastante. Entre algunos sectores, dicha lógica no sólo funciona casi sin retoques, sino que a veces extrema aún más los umbrales de alteridad.

Al inaugurar el Congreso Nacional de Historia sobre la Conquista del Desierto, que se hiciera en Gral. Roca (Río Negro) durante el mes de noviembre de 1979, el entonces Ministro del Interior Gral. de División Albano Harguindeguy da un discurso de bienvenida a los expertos participantes, aprovechando para desambiguar el sentido de eventos «fundantes» para el devenir nacional:

En nuestra historia, lo que se ha dado en llamar la Conquista del Desierto ofrece, como pocos, las características de un proceso que, iniciándose con la llegada al Río de la Plata de los colonizadores españoles, marca su impronta en los años 70 del siglo XVIII, cuando el Virrey Ceballos reconoce la existencia de una frontera interior, determinada por la oposición del salvaje al avance de la civilización, y finaliza en 1913, cuando el Teniente Coronel Rostagno encabeza la última expedición al Chaco. Este largo período, lleno de numerosas acciones de todo tipo llevadas a cabo por hombres y mujeres, por argentinos y extranjeros imbuidos de un mismo espíritu, por héroes nominados o no por la historia, ofrece al estudioso infinitas facetas para adentrarse en su desarrollo y producir cultura [...] La Conquista del Desierto fue la respuesta de la nación a un desafío geopolítico, económico y social. La campaña de 1879 logró expulsar al indio extranjero que invadía nuestras Pampas, dominar política y económicamente el territorio, multiplicar las empresas y los rendimientos del trabajo, asegurar la frontera sur y poblar el interior. Solucionando un problema de siglos, se constituyó en la base del Proyecto Político que gobernó al país [...] y por el cual se configuró al Estado [...] En 50 años, la República se desarrolló hasta ser uno de los primeros países del mundo, por la gracia de Dios y la visión y acción de sus hombres. (Academia Nacional de la Historia 1980, tomo I: 42-3)

El valor testigo de esta cita pasa por dos cosas. Primero porque, a pesar del tiempo transcurrido, es sorprendente la fidelidad con que un militar y funcionario de la más cruenta dictadura militar que padeció el país retoma signos ideológicos (como los de «Desierto» o «fronteras internas») que cien años antes le permitieron a otro militar, Julio Argentino Roca, legitimar la territorialización cruenta del estado y un cierto orden político. Recordemos simplemente que en su mensaje presidencial de 1885 al Congreso Nacional, Roca informaba del éxito de las expediciones militares a «las tierras de indios»



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 para la República. (DIP 1991: 205)

Podría pensarse que opera en ello algo ligado a una especie de «tradición castrense». Sin embargo, hay bastante más. Vimos que sectores civiles han también compartido la autoría de signos claves en la narrativa maestra que estructura la «Historia Oficial» argentina.

En segundo lugar, el valor de esta cita también pasa por que, a pesar de su brevedad, las frases de Harguindeguy pintan con trazo fino un principio que, extremando umbrales de alteridad, sigue siendo clave para jerarquizar *otros internos*. Concretamente, que la extranjería opere como alteridad porosa o como fisura radical depende menos del lugar de procedencia que de plantear intereses antagónicos respecto de lo que se trace como destino de la Nación.

Así, realineando aloctonías imputadas – «indio extranjero» y (sólo) «extranjeros» – Harguindeguy instala un enfrentamiento irreconciliable entre dos bandos/espacios sociales. De un lado, ubica la genealogía de un «nosotros» que sorprendentemente atraviesa casi sin fisuras las etapas colonial y republicana, y se amplía para reunir a argentinos y extranjeros «imbuidos de un mismo espíritu» – el de la civilización – que los mancomuna tras un desafío común: «desalojar al indio extranjero que incursionaba en nuestras pampas». Los indígenas en cambio aparecen como antagonistas que quedan emplazados tanto en el confín exterior de la gesta patriótica como en el pasado pues, en todo su discurso, Harguindeguy no hace ninguna mención a los muchos indígenas que siguen viviendo en la provincia anfitriona del encuentro y aún hoy se consideran víctimas y sobrevivientes de esa Campaña.

A su vez, esa «gesta» no sólo se fija como única posible en su momento, sino como guía de pasos futuros, como queda claro cuando el General exhorta a los participantes del Congreso a que:

[...] vueltos a sus roles ciudadanos y como eruditos de la historia, difundan incansablemente las enseñanzas que la misma nos brinda [...] [porque] Son ustedes, quizás, los más indicados para conformar el espíritu nacional y tienen, en el tema que hoy nos ocupa, una fuente inagotable de inspiración. (Academia Nacional de la Historia 1980, tomo I: 42-3)

El hecho de seguir buscando «conformar el espíritu nacional» en base a lecturas de este tipo alarma. Y alarma porque muestra cuán activa está aún una economía política de la diversidad que fija un umbral tan bajo de alteridad tolerada y un umbral tan alto de uniformidad requerida para «ingresar» al «nosotros» nacional. Y esto no sólo es un problema de quienes avalan de palabra y obra regímenes autoritarios.

Supuestamente, mucha agua ha corrido bajo el puente. La reforma constitucional de 1994 ha reconocido la preexistencia de los pueblos indígenas, y convierte en atribuciones del Congreso: «garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural [...] y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan», entre otras cosas.

Aunque prima la opinión de que este reconocimiento es operativo, los pasos dados hacia su implementación son aún insignificantes. Si para algunos es sólo una cuestión de tiempo, la demora muestra para mí la persistencia de construcciones de aboriginalidad y nación que ofrecen «resistencias» profundas al cambio, incluso entre quienes – clamando liderazgo moral e intelectual en tiempos de globalización y neoliberalismo – supuestamente deben abreviar en la Filosofía y convertir el «sentido común» en «buen sentido». ¿O acaso debe verse como un «olvido» ingenuo que los constituyentes de 1994 incorporaran una serie de cláusulas contra la discriminación pero dejaran intocado el artículo 25 que todavía habla de fomentar la inmigración europea?

Bibliografía

- ASCH Michael
1989 «To negotiate into confederation: canadian aboriginal views on their political rights», in: WILMSEN E. (ed.), *We are here: politics of aboriginal land tenure*, pp. 118-37.- Berkeley: University of California Press.
- BACA Lawrence
1988 «The legal status of american Indians», in: STURTEVANT W. & W. WASHBURN (Eds), *Handbook of north american Indians*, pp. 230-7.- Washington: Smithsonian Institute. [Vol. IV, «History of Indian-White relations»]
- BAINES Stephen
1997 «Tendencias recientes na política indigenista no Brasil, na Austália e no Canadá».- *Serie Antropológica # 224*.- Brasília: Universidade de Brasília.
- BANKS Michael
1996 *Ethnicity: anthropological constructions*. London: Routledge.
- BARTOLOMÉ Miguel
1996a «Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México».- *Serie Antropológica # 209*.- Brasília: Universidade de Brasília.
1996b «Pluralismo cultural y redefinición del estado en México».- *Serie Antropológica # 210*.- Brasília: Universidade de Brasília.
- BECKETT Jeremy
1988a «Introduction», in: BECKETT J. (ed.), *Past and present: the construction of aboriginality*, pp. 1-10.- Canberra: Aboriginal Studies Press.
1988b «The past in the present, the present in the past: constructing a national aboriginality», in: BECKETT J., *Past and present: the construction of aboriginality*, pp. 191-217.- Canberra: Aboriginal Studies Press.



- BECKETT Jeremy (*continuación*)
1991 «Aboriginality and the nation-state: a comparative perspective». Institute of latin american studies, Univ. of Texas at Austin. [Ponencia en el *Ethnic studies working group*]
- BERKHOFER Robert
1978 *The white man's indian: images of the american Indian from Columbus to the present.*- New York: Alfred A. Knopf.
- BRIONES Claudia
1997 «Términos confusos, procesos complejos: etnicización y racialización de la aboriginalidad», in: *Actas de las jornadas de antropología de la Cuenca del Plata y II jornadas de etnolingüística*, pp. 119-127.- Rosario: Universidad Nacional de Rosario. [Antropología social, tomo IV]
1998a *La alteridad del «Cuarto Mundo»: una deconstrucción antropológica de la diferencia.*- Buenos Aires: Ediciones del Sol.
1998b «(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad».- *Série Antropología # 244.*- Brasilia: Universidade de Brasilia.
BRIONES Claudia y Raúl DÍAZ
2000 «La nacionalización/provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de "otros internos" en el Neuquén», in: *Actas del V congreso argentino de antropología social: lo local y lo global, la antropología ante un mundo en transición*, pp. 44-57.- La Plata: Entrecoronas impresores.
BRIONES Claudia y Diana LENTON
1997 «Debates parlamentarios y nación. La construcción discursiva de la inclusión/exclusión del indígena», in: *Actas de las terceras jornadas de lingüística aborigen*, pp. 302-318.- Buenos Aires: Instituto de lingüística, FFyL-UBA.
CARRASCO Morita
1991 «Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental».- *América Indígena* LI (1): 63-122.
CARRASCO Morita y Claudia BRIONES
1996 «La tierra que nos quitaron». *Reclamos indígenas en Argentina.*- Copenhague: IWGIA. [Serie Documentos en Español # 18]
CORNELL Stephen
1988 *The return of the native: american indian political resurgence.*- New York: Oxford University Press.
DELORIA Vine Jr. y Clifford LYTLE
1983 *American Indians, american justice.*- Austin: University of Texas Press.
1984 *The nations within: the past and the future of american indian sovereignty.*- New York: Pantheon Books.
DIP (DIRECCIÓN DE INFORMACIÓN PARLAMENTARIA)
1991 «Tratamiento de la cuestión indígena», in: *Estudios e investigaciones 2.* Buenos Aires: Dirección de información parlamentaria del congreso de la nación.
FEIT Harvey
1989 «James Bay Cree self-governance and land management», in: WILMSEN E. (ed) *We are here: politics of aboriginal land tenure*, pp. 68-98.- Berkeley: University of California Press.
GELIND (GRUPO DE ESTUDIOS EN LEGISLACIÓN INDÍGENA, integrado por Claudia Briones, Morita Carrasco, Diego Escolar, Axel Lazzari, Diana Lenton, Juan Manuel Obarrio, Sandra Siffredi)
1999 «Etnografía del discurso jurídico sobre lo indígena. La resolución 4811/96 desde la pragmática». *II Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, VII(8): 51-68.
HALL Stuart
1985 «Signification, representation, ideology: Althusser and the post-structuralist debates», in: *Critical studies in mass communication*, 2(2): 91-114.
HEWITT DE ALCÁNTARA Celia
1984 «A dialogue on ethnic conflict: indigenismo and functionalism, 1950-70», in: HEWITT DE ALCÁNTARA C. *Anthropological perspectives on rural Mexico.* [chap. 2]
HILL Johnatan
1994 «Alienated targets: military discourse and the disempowerment of indigenous amazonian peoples in Venezuela».- *Identities* 1(1): 7-34.
ITURRALDE GUERRERO Diego
1997 «Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas».- *Alteridades: estado nacional, autodeterminación y autonomía* (UAM, México) 7(14): 81-98.
JAMESON Frederic
1991 *The political unconscious: narrative as a socially symbolic act.*- Ithaca: Cornell University Press.
JONES Daniel y John HILL-BURNET
1982 «The political context of ethnogenesis: an australian example», in: HOWARD M. (ed), *Aboriginal power in australian society*, pp. 214-246.- Honolulu: University of Hawaii Press.
KELLEY K.
1979 «Federal indian land policy and economic development in the United States», in: DUNBAR ORTIZ R. (ed), *Economic development in american indian reservations*, pp. 30-42.- Santa Fe, NM: Native american studies, University of New Mexico. [Development series # 1]
KNIGHT Alan
1992 «Racism, revolution, and *indigenismo*: Mexico, 1910-1940», in: GRAHAM R. (ed), *The idea of race in latin America, 1870-1940*, pp. 71-113.- Austin: University of Texas Press.
KNOWLTON David
1992 «Somos hombres: economía política e ideología de etnicidad en La Paz, Bolivia», in: HIDALGO C. y L. TAMAGNO (comps), *Etnicidad e Identidad*, pp. 13-29.- Buenos Aires: CEDAL.
LATTAS Andrew
1987 «Savagery and civilization: towards a genealogy of racism».- *Social analysis* 21: 39-58.



LATTAS Andrew (continuación)

- 1990 «Aborigines and contemporary Australian nationalism: primordiality and the cultural politics of otherness».- *Social analysis* 27: 50-69.
- 1991 «Nationalism, aesthetic redemption and aboriginality».- *The Australian journal of anthropology* 2(3): 307-324.

LENTON Diana

- 1992 «Relaciones interétnicas: derechos humanos y auto-crítica en la generación del '80», in: RADOVICH J. y A. BALAZOTE (comps.), *La problemática indígena: estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, pp. 27-65.- Buenos Aires: CEDAL.
- 1994 *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de Pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*.- Buenos Aires: Facultad de filosofía y letras (UBA). [Tesis de licenciatura]
- 1998 *Transformaciones en el discurso gubernamental sobre el indígena: Argentina, 1930-1955*.- Buenos Aires: Facultad de filosofía y letras (UBA). [Informe final de beca de iniciación]

MARTÍNEZ SARASOLA Carlos

- 1992 *Nuestros paisanos los Indios: vida, historia y destino de las comunidades indígenas en Argentina*.- Buenos Aires: Sudamericana.

MAYBURY-LEWIS David

- 1998 «La política indigenista estadounidense», in: BARTOLOMÉ M. y A. BARBARS (comps), *Autonomías étnicas y estados nacionales*, pp. 157-167.- Mexico: Conaculta-INAH.

MENNI Ana

- 1995 *Relaciones interétnicas en Argentina y Chile del siglo XIX*.- Neuquén: IREPS-APDH [Serie tierra indígena americana 6]

MORRIS Ben

- 1988 «The politics of identity: from aborigines to the first Australian», in: BECKETT J. (ed), *Past and present: the construction of aboriginality*, pp. 63-85.- Canberra: Aboriginal Studies Press.

MOSES Ted

- 1994 «Autodeterminación, secesión, y la integridad territorial de Quebec».- *Asuntos indígenas* (IWGIA) 4: 40-43.

NAVIA RIBERA Carlos

- 1993 «Reconocimiento, demarcación y control de territorios indígenas: situación y experiencias en Bolivia», in: CARDENAS M. y H. CORREA (eds), *Reconocimiento y demarcación de territorios indígenas en la Amazonia: la experiencia de los países en la región*, pp. 145-181.- Bogotá, Cerec-Gaia.

PETERSON Nicolas

- 1982 «Aboriginal land rights in the northern territory of Australia», in: LEACOCK E. y R. LEE (eds), *Politics and history in band societies*, pp. 441-62.- Cambridge: Cambridge University Press.

RAMOS Alcida

- 1991 «Amazônia: a estratégia do desperdício».- *Dados: Revista de ciências sociais*, (Rio de Janeiro) 34(3): 443-461.

RAMOS Alcida (continuación)

- 1995 «Seduced and abandoned: the taming of Brazilian Indians», in: DOMÍNGUEZ V. y C. LEWIS (eds.), *Questioning otherness: an interdisciplinary exchange*, pp. 1-23.- Iowa: University of Iowa Libraries.
- 1997a «Nações dentro da Nação: Um desencontro de ideologias», in: ZAZUR J. (ed), *Etnia e Nação na América Latina*. Washington: OEA. [vol. 1]
- 1997b «Convivencia interétnica no Brasil: os Índios e a nação brasileira».- *Série Antropologia* # 221.- Brasília: Universidade de Brasília.

ROOSENS Eugene

- 1989 *Creating ethnicity: the process of ethnogenesis*.- California: Sage Pub. Inc.

SEGATO Rita

- 1991 «Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos Afro-Brasileiros na Argentina como processo de reetnicização».- *Dados: Revista de ciências sociais* (Rio de Janeiro) 34(2): 249-278.

SIDER Gerald

- 1987 «When parrots learn to talk, and why they can't: domination, deception, and self-deception in Indian-White relations».- *Society for comparative study of society and history* 29(1): 3-23.

SLAVSKY Leonor

- 1992 «Los indígenas y la sociedad nacional: apuntes sobre política indigenista en la Argentina», in: RADOVICH J. y A. BALAZOTE (comps), *La problemática indígena: estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, pp. 67-79.- Buenos Aires: CEDAL.

SOLER Ricaurte

- 1979 *El positivismo argentino: pensamiento filosófico y sociológico*.- México: Universidad nacional autónoma de México.

STRONG Pauline y BARRIK VAN WINKLE

- 1993 «Tribe and nation: American Indians and American nationalism».- *Social analysis* 33: 9-26.
- 1996 «Indian blood: reflections on the reckoning and refiguring of native North American identity».- *Cultural anthropology* 11(4): 547-576.

SVAMPA Maristella

- 1994 *El dilema argentino: civilización o barbarie: de Sarmiento al revisionismo peronista*.- Buenos Aires: Ediciones el cielo por asalto.

THIELE Steven

- 1991 «Taking a sociological approach to Europeaness (Whiteness) and aboriginality (Blackness)».- *TAA: The Australian journal of anthropology* 2(2): 179-201.

TROUILLOT Michelle

- 1991 «Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness», in: FOX R. (ed.), *Recapturing anthropology*, pp. 17-44.- Santa Fe: School of American Research Press.

US COMMISSION ON HUMAN RIGHTS

- 1992 «A historical context for evaluation», in: LYDEN F. y L. LEGTERS (eds), *Native Americans and public policy*, pp. 13-32.- Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.



VACHON Daniel

- 1982 «Political consciousness and land rights among the Australian western desert people», in: LEACOCK E. y R. LEE (eds.), *Politics and history in band societies*, pp. 463-90.-Cambridge: Cambridge University Press.

WILKINSON Charles

- 1987 *American Indians, time, and the law: native societies in a modern constitutional democracy*.- New Haven (MS): Yale University Press.

WILLIAMS Brackette

- 1993 «The impact of the precepts of nationalism on the concept of culture: making grasshoppers of naked apes».- *Cultural Critique* 24: 143-191.

WILLIAMS Raymond

- 1990 *Marxism and literature*.- Bristol: Oxford University Press.

WOLF Eric

- 1993 *Europa y la gente sin historia*.- México: Fondo de cultura económica.

Abstract

In order to put into context the apparent exceptionalism of the Argentine case in terms of the policies followed with regard to indigenous peoples, this article begins by defining aboriginality as a historically specific praxis of the production of alterity (or otherness) which has caused the designation and self-designation of the indigenous peoples to be aligned with specific effects related to the identification of non-indigenous ethnic and/or racial groups as «others». It further postulates that, although today autochthonous peoples in distinct countries and continents do share dilemmas, constructions of aboriginality vary with time and place. Thus in order to identify lines of consistency that allow each case to be characterized, the mutual co-construction of aboriginality and nation is proposed.

Resumé

Pour resituer dans son contexte le cas exceptionnel, en apparence, de l'Argentine à propos des politiques suivies au sujet des peuples autochtones, cet article veut définir l'aboriginalité comme pratique, historiquement spécifique, de production d'altérité. Celle-ci a fait que le marquage ou l'auto-marquage des peuples autochtones associe des effets spécifiques en rapport avec l'altérisation d'autres groupes ethniques et/ou raciaux. Par ailleurs, l'aboriginalité postule que, même si aujourd'hui il existe des dilemmes partagés par les peuples premiers dans différents pays et continents, les constructions de l'aboriginalité changent selon l'époque et le pays. Afin d'identifier alors les lignes de consistance qui permettront de spécifier chaque cas, cet article se propose d'analyser la co-construction mutuelle de l'aboriginalité et de la nation.