

# **Aproximación a una historia de las organizaciones de militancia indígena: 1953-1973.**

Lenton Diana Isabel.

Cita:

Lenton Diana Isabel (2013). *Aproximación a una historia de las organizaciones de militancia indígena: 1953-1973*. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/301>



UNCUYO  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y L

## **XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013**

### **ORGANIZA:**

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: **38**

Título de la Mesa Temática: **Políticas indígenas, articulaciones estatales y subjetividades en el Cono Sur: Siglos XIX A XXI. ESTUDIOS DE CASO.**

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: **Lenton Diana y Escolar Diego**

### **APROXIMACIÓN A UNA HISTORIA DE LAS ORGANIZACIONES DE MILITANCIA INDÍGENA: 1953-1973**

*Diana Lenton*  
UBA / CONICET  
[dlenton@filo.uba.ar](mailto:dlenton@filo.uba.ar)

### **Contextos**

Si bien el desarrollismo argentino no perfiló una política explícita para las poblaciones originarias, el carácter “tecnocrático” de las políticas sociales desenvueltas en las décadas de 1960 y 1970 implicaron cierta apertura a otros discursos autorizados, más allá de los

provenientes del mundo de la política. Esto generó nuevos debates, y la canalización de expresiones y demandas que en algunos casos significaron desafíos al discurso hegemónico, y contribuyeron a dar difusión a ciertos aspectos de la cotidianeidad aborígena.

El desarrollismo significó, en relación a la cuestión indígena en la Argentina, la consolidación de un discurso estatal que enfatizó los conceptos de aculturación e integración en una combinación particular con los principales tópicos del indigenismo oficial mexicano. Complementando a la visión estatal hegemónica, el indigenismo de los años +/- 60 apostaba a la integración del indio a las sociedades nacionales a través de su “desarrollo”. Se postulaba que “el mejoramiento del indio”, acompañado de criterios de justicia social, no era un fin en sí mismo sino un medio para el desarrollo nacional.

Una definición amplia del indigenismo intelectual y/o político requiere tres elementos: la denuncia de “la opresión del indio”, la búsqueda de políticas de superación de ello a través de su “integración al conjunto de la sociedad”, y la manifestación del carácter mestizo del continente (Bengoa 1994).

En tanto adjetivo, el término “indigenista” ha sido más sensible a la polémica, dado que en su origen refería a un campo de interés valorativo y especialmente afectivo, surgido en ciertas áreas de la intelectualidad latinoamericana, que como señaló precozmente Colombres, resultaría ineficaz para destruir las estructuras vigentes del poder, y más bien, funcionaría como agente de penetración de la sociedad nacional (Colombres 1976: 224). En ciertos círculos permanece hoy, entonces, como calificativo de políticas o discursos “a favor de los indios / indígenas / aborígenes, etc.”, atravesando otras divisiones ideológicas y muchas veces con connotaciones peyorativas. Algunas posiciones, cercanas a la dirigencia indígena, consideraron necesario crear otros conceptos, que enfatizaran cuándo la posición “indigenista” partía de los propios “indígenas”, para la cual, en la década de 1980 se acuñó el término “indianista”, reservando “indigenista” para el “blanco amigo de los indios”.

En ocasiones anteriores propuse adoptar el término política indigenista para referirme a toda política de Estado referida a los que hoy llamamos Pueblos Originarios, independientemente de su contenido axiológico. De esta manera evito llamar política indígena a la política de Estado (pese a que suele ser el término utilizado por el discurso estatal), para diferenciarla de la política indígena en tanto política de representación y estrategias de participación y/o autonomización de las organizaciones de militancia y/o

colectivos de pertenencia de los Pueblos Originarios.

A partir de los últimos años de la década del 50, el reclamo indígena se combinó con nuevos alineamientos entre movimientos políticos de raíz indígena, a menudo de base urbana, y movimientos campesinos u obreros; de éstos el más importante ha sido tal vez el katarismo, que aglutinó la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Rivera Cusicanqui 2010) y ganó estado público en 1973 con el “Manifiesto de Tiahuanaco”. A través del mismo, dice García Linera (2008), la “indianitud” pasó de ser estigma a ser una “herramienta de emancipación” .

En 1971 se produjo la Primera Reunión de Barbados, entre líderes indígenas y profesionales (antropólogos y otros) de todo el continente, coincidentemente con la explosión de críticas desde la antropología y la política al indigenismo tradicional, canonizado en Pátzcuaro en 1940 –una reunión de “expertos”- y heredero de Gamio, Mariátegui o Aguirre Beltrán. Estas reuniones de líderes indígenas devinieron en lo que luego se llamará panindianismo (Morin y Saladin d’Anglure 1997: 163), en especial el Consejo Mundial de Pueblos Indios [World Council of Indigenous Peoples] fundado en 1975 con sede en Ottawa. Para 1977, cuando se produjo la Segunda Reunión de Barbados, el número de delegados indígenas participantes de la misma que interpelaban a los Estados superaba al de políticos, antropólogos y otros expertos, algo que era impensable en aquel pionero Congreso de Pátzcuaro de 1940.

A principios de los 70, y alarmadas por el desarrollo del katarismo, el devenir de otra clase de movimientos, como el Black Panther Party en EEUU, y el “mal ejemplo” del allendismo en su interacción con el movimiento indígena, las agencias militares de la región comenzaron a enfocar a la cultura como entidad ya no meramente descriptiva sino capaz de reformulaciones y potencialidades “subversivas” (Muzzopappa 2000). Así, también la feroz represión que sufrieron los nuevos movimientos convirtió a algunas de sus víctimas en emblemas que potenciaron lealtades y pertenencias. Es el caso de Moisés Huentelaf, uno de los jóvenes asesinados por la violencia patronal chilena durante las recuperaciones de fundos en 1971, quien, además de dar su nombre al combativo Sindicato Agrícola de Chile, ocupó un lugar, luego de su muerte, como símbolo de lucha en las nacientes organizaciones mapuche.

Es así como, en pocos años, las poblaciones subdesarrolladas entre las que las

comunidades indígenas representaban el máximo distanciamiento respecto del proyecto de desarrollo regional, pasaron a estar en el centro de la atención política no sólo por su carácter clave para el desarrollo, sino como objetivos definidos en clave de vigilancia por la nueva Doctrina de Seguridad Nacional (Muzzopappa 2000; Briones y Díaz 1997).

Otro elemento ineludible del contexto de la política indigenista nacional es la entrada en vigor del Convenio 107 de la OIT a partir de 1960. En general, el texto del Convenio muestra un perfil claramente desarrollista, “gradualista” en tanto previene respecto de los cambios forzados y traumáticos, pero firme en la creencia de la inexorable homogenización futura de las poblaciones indígenas. No obstante, la ratificación del Convenio 107 tuvo relevancia como ruptura con el curso histórico de la normativa sobre aborígenes, porque a partir de la misma comenzaron a aparecer señales de un discurso que acusaba la recepción del mismo como referencia para inspirar y/o legitimar políticas concretas.

Mi objeto de indagación es el proceso político que dio por resultado la construcción de organizaciones de militancia específicamente indígena en nuestro país. Dado que ésta es una investigación aun en curso, me limitaré a reseñar sólo una parte de los momentos reconstruidos a partir de fuentes escritas y orales, con el propósito de aportar a la comprensión de las articulaciones entre diferentes organizaciones y movimientos de base indígena del país. Insistiré en cambio, en la enumeración de los nombres propios de los militantes que participaron en esos momentos, ya que considero que si bien puede parecer a veces tedioso, es una contribución necesaria para la recuperación de la memoria del movimiento, generalmente invisibilizada.

También, deseo dejar aclarado que respetaré los etnónimos contenidos en los documentos analizados: toba, mataco, araucano, colla, etc., aun cuando no respondan a los que hoy se utilizarían en las mismas situaciones.

### **Agencias indigenistas estatales y agentividad indígena.**

La primera agencia estatal específicamente abocada a “la solución de los problemas indígenas fue la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, dependiente de la Dirección Nacional de Territorios Nacionales, en el Ministerio del Interior. Fundada por decreto en 1916 para reemplazar un breve ensayo anterior (la Comisión Financiera

Honoraria de la Reducción de Napalpí), condensó las expectativas de lo que en los debates de la época se denominaba el Patronato Nacional de Indígenas, es decir, la administración estatal –no religiosa- y centralizada –lejos de las elites locales- de la política indigenista.

Como establece Enrique Mases (2012), la Comisión Honoraria, radicada en la Capital Federal, cumplió por una parte un papel acotado en la vida indígena, pero por otra parte, en la búsqueda de la solución a este problema nombró delegados en los Territorios Nacionales, que frecuentemente eran indígenas. Si bien esta política de intermediación y representación impuesta tuvo efectos dispares en el seno de sus pueblos, queda demostrado en la investigación de Mases que, al menos en el norte patagónico, estos delegados cumplieron un rol importante que anticipó la movilización indígena, y a partir de la década del 40 construyeron una estrecha relación de la misma con el peronismo naciente.

A partir de 1943 la Comisión Honoraria se trasladó a la flamante Secretaría de Trabajo y Previsión, donde se desempeñaba el entonces Coronel J. D. Perón, consolidándose la idea de que gran parte del “problema indígena” era un problema laboral, ya fuese desde la denuncia de la sobreexplotación, o desde la idea más ampliamente compartida de que el trabajo “elevatoria” (evolutivamente hablando) a los indígenas por sobre su lamentable situación presente. De cualquier manera, la amalgama entre el constructo “indígena” y su caracterización como “mano de obra” perdura hasta hoy, siendo la manifestación de una biopolítica centralizada en la disposición y administración de los cuerpos (Foucault 1976).

En 1946, la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios cambió su denominación por Dirección de Protección del Aborigen, permaneciendo en la misma Secretaría de Trabajo y Previsión. El nuevo nombre de la agencia indigenista sugiere el inicio de una relación más amable entre estado e indígenas, y connota, en la línea del indigenismo mexicano, que el indígena / aborigen, es pasible de protección en su doble condición de “aborigen” y de “trabajador”. La relación paternal instalada por el indigenismo peronista, si bien constituyó en algunos momentos un peso difícil de sobrellevar para aquellos activistas indígenas que pretendieran interpelar al estado desde otro lugar, por otra parte potenció la defensa de los intereses indígenas en ciertos casos y contra intereses definidos como oligárquicos o terratenientes, marcando una clara diferencia con años anteriores.

Debe tenerse en cuenta sin embargo, que la relación de estas agencias estatales con los diferentes pueblos originarios entonces reconocidos no ha sido homogénea, sino que varió

en función de contextos locales, recursos disponibles y construcciones provinciales o territoriales de aboriginalidad. Es probable que hayan sido el norte patagónico y el NOA los escenarios privilegiados para una nueva relación entre Perón y los delegados indígenas, quienes no sólo representaban a la agencia estatal en sus territorios sino que, según testimonios, “le hacían ganar elecciones [a Perón]”, en desmedro de otras regiones como el Chaco en las que la política indigenista quedó bajo el control de instituciones estatales más estrechamente vinculadas a grupos religiosos y/o actores privados.

Un nuevo decreto de 1949 creó la Dirección Nacional de Migraciones, y puso a su cargo a la Dirección de Protección del Aborigen, junto con el Instituto Etnico Nacional, la Delegación Argentina de Inmigración en Europa, la Dirección General de Migraciones y la Comisión de Recepción y Encauzamiento de Inmigrantes. El traspaso del área de decisión de las políticas hacia el indígena desde la dependencia directa de la Secretaría de Trabajo y Previsión hacia la Dirección Nacional de Migraciones -también subordinada a dicha Secretaría- tiene que ver con la centralización de la política poblacional del peronismo en esta nueva Dirección. Para ello fue preciso identificar a la política hacia el aborigen en tanto política étnica. Sin embargo, este viraje no repercutió en las intervenciones concretas de la Dirección, más allá de la mudanza de sus oficinas a la Dirección Nacional de Migraciones, junto al Hotel de Inmigrantes.

En 1953 Perón nombró a Jerónimo Maliqueo, un amigo de su juventud oriundo de Alto Rio Mayo, como Director de Protección al Aborigen, en reemplazo de Justo Edmundo Chavi. Su nombre comenzó a aparecer frecuentemente en expedientes abiertos por demandas territoriales en distintos puntos del país, frecuentemente resueltos a favor de los demandantes, especialmente en NOA y Patagonia.

Tras el golpe de estado, el gobierno “de facto” suprimió la Dirección y determinó que los bienes de la misma pasaran al dominio de las provincias. Implícitamente, también la incumbencia del “problema indígena” dejaba de ser nacional. Andrés Serbín (1981) y Morita Carrasco (1991) coinciden en que, en líneas generales, los gobiernos provinciales en cuyas manos quedó la política indigenista “congelaron” las acciones específicas y respaldaron las expropiaciones ilegales y los atropellos laborales.

Después de un espacio de casi tres años, en 1958 el presidente Frondizi creó la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas, que en 1961 pasó a depender del Ministerio del Interior.

Además de lo que pudiera sugerir el cambio de énfasis desde la “Protección” hacia los más neutrales “Asuntos Indígenas”, algunos investigadores (Serbín 1981) afirman que esta dependencia acentuó el carácter policial de la política indigenista estatal.

El golpe militar de 1966 focalizó esta política en el “desarrollo de áreas de frontera”. Esto significó que a pesar de la creación insistente de agencias desarrollistas para “encarar la promoción del indio”, en algunas regiones la cuestión indígena siguió siendo un tema militar.

Es de notar que desde su creación en 1958 hasta 1973, superando varios golpes de estado, cambios de signo político, cambios de denominación y mudanzas ministeriales, el titular de la Dirección [luego Servicio] Nacional de Asuntos Indígenas fue siempre el sacerdote Enrique Martínez. Con el regreso del justicialismo lo reemplazó el interventor Salvador Liotta, también Subsecretario de Promoción y Asistencia Social del gobierno de Cámpora, implicando un nuevo giro desde la concepción policial hacia la asistencial.

El retorno de la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas en 1958 así como el contexto desarrollista en que se desarrolli  la gestión de Frondizi y las de sus sucesores, estimuló la creación de agencias indigenistas provinciales. Por otra parte, todo este proceso repercutió de manera disímil en las diferentes provincias, acorde tanto a las historias locales particulares de relacionamiento estado-pueblos originarios, como a las diferentes construcciones locales de aboriginalidad (Briones 2005). Por eso, aunque no es éste el espacio para realizar este análisis, queda pendiente la tarea de describir los procesos políticos provinciales que reconvirtieron el indigenismo desarrollista nacional en construcciones específicas y particulares, que en gran parte perduran hasta hoy. Dadas las limitaciones de espacio, mencionar  sólo dos casos:

En la provincia del Chaco, el 10/12/1956 el interventor nacional coronel Pedro Aval a creó por decreto la Dirección del Aborigen, dependiente del Ministerio provincial de Agricultura y Ganadería. Uno de sus primeros Directores, el maestro rural René James Sotelo, suele ser señalado como el “iniciador” del indigenismo intelectual chaqueño.

En Neuquén, el gobierno provincial creó varios organismos ad-hoc, como el Comité Coordinador de Asuntos Indígenas en 1967, el Instituto de Promoción Social en 1968, y en 1969 el Servicio Provincial de Asuntos Indígenas (Falaschi, Sánchez y Szulc 2005: 179-221), cuya dirección se encomend  al sacerdote salesiano Oscar Barreto, consolidando la intervención de la iglesia local en el proceso.



El desarrollo -siguiendo a Escobar (1998)- contiene una dinámica donde se entrecruzan producción de formas de conocimiento, relaciones de poder, instituciones desarrollistas y sus prácticas. De allí la importancia de la disgresión que encaramos aquí arriba, ya que analizar la relación conocimiento-poder implica entonces analizar “foucaultianamente” –es decir, tomando al Estado como función de la práctica administrativa- a los técnicos y a las instituciones del desarrollo antes que a sus “beneficiarios”, e insistir en la potencialidad de la agencia estatal para la construcción de colectivos y subjetividades.

### **Las primeras organizaciones indígenas y sus entornos.**

*Discusiones sobre la emergencia de las organizaciones “araucanas”.*

En Neuquén se combinó la juventud de la provincianía (1955), de su Constitución y sus flamantes leyes, con la juventud del partido que hegemonizaría su gobierno hasta hoy (el MPN, fundado en 1961), para crear una ideología sui generis que, combinando exitosamente los principios desarrollistas con los de un neo-justicialismo aggiornato, aspiraba a colocarse en una posición de vanguardia política.

En relación a la población por entonces denominada “araucana”, la justicia social y el desarrollo se revistieron de una conveniente folklorización. En este contexto se produjo una construcción particular de aboriginalidad (Falaschi et al. 2005) combinada con un fuerte acompañamiento oficial, cuyas paradojas hemos comentado en otras ocasiones (Lenton 2009 a; 2010 b; 2011), al proceso interno de organización mapuche.

El gobierno de Felipe Sapag intentó un reordenamiento radical de la política indígena provincial que consistió a partir de 1964 en la regularización de una parte considerable de tierras, junto con el establecimiento de la población mapuche en organizaciones a las que se llamó Agrupaciones y que pretendían basarse en una estructura ancestral. No puede negarse la positividad de esta medida, pionera para gran parte del país, como reconocimiento de territorios, aun acotados, donde las familias pudieran establecerse. Como contrapartida, la normativa conllevó la clausura de estos espacios, que debieran ser dinámicos en función de los cambios demográficos y de los usos tradicionales del territorio. No casualmente, los reconocimientos se hicieron en espacios que ya venían siendo invadidos por estancieros, por lo cual, el reconocimiento de ciertos terrenos para las Agrupaciones benefició con la

garantía de otros, más extensos y fértiles, a los estancieros limítrofes. También, impuso responsables (que en el sentido común local se homologaron a “caciques”), ignorando las historias particulares y los procesos políticos propios de las comunidades en cuestión. Por otra parte, la mayoría de los autores que han trabajado el tema (Falaschi et al. 2005; Briones y Díaz 1997; Radovich 1992; Serbín 1981) coinciden en destacar el lazo clientelar establecido entre estas Agrupaciones a través de sus líderes, y el MPN.

Además de los cambios impulsados por el estado provincial, otros sectores produjeron discursos que tensionaban nuevas y antiguas concepciones de aboriginalidad.

Desde la Academia, el Primer Congreso del Area Araucana Argentina, realizado en San Martín de los Andes en marzo de 1961, había convocado a los más prestigiosos académicos del momento, a las fuerzas políticas locales y a estudiantes universitarios de todo el país que daban cuenta de un movimiento estudiantil en favor de “las reivindicaciones de los aborígenes”. Este evento, ampliamente publicitado en la prensa, cerró con una visita al “solar” del “Cacique Gregorio Curruhuinca”, y una “retreta del desierto” en la Plaza San Martín, sin que se registraran observaciones que problematizaran la disonancia de ambas performances. Aun cuando se producen reclamos y denuncias a favor de los araucanos del presente o del pasado, estas enunciaciones parten de los expertos, que hablan “por ellos”, mientras que la presencia indígena aparece en las actividades laterales, como “nota de color” en los diarios, o como parte del paisaje.

Del 1 al 6/6/1970 se realizó el “Cursillo para líderes indígenas del Neuquén” en la Escuela Mamá Margarita de Pampa del Malleo, organizado y conducido por los sacerdotes Francisco Calendino y Oscar Barreto (Director del Servicio Provincial de Asuntos Indígenas de Neuquén). Los dos eran curas “misioneros”, muy cercanos al obispo Jaime De Nevares y partícipes de su visión política y social en general. Barreto había fundado años antes la primera cooperativa de compra y trueque de alimentos en El Malleo para evitar la acción de los clásicos “bolicheros” acopiadores. Más tarde llegó a la zona Calendino, un psicopedagogo salesiano y ex compañero del teologado de Barreto y De Nevares. Calendino amplió la experiencia y organizó una red de cooperativas entre las comunidades mapuche de la provincia, que llegaron a ser 26. Ocho de ellas tenían radio y teléfono para comunicarse los precios de los productos y otras informaciones (San Sebastian 1997:181-2). Su éxito inmediato se verificó, según testimonios, en que “los bolicheros se iban de la

zona”, y también puede ser medido por la reacción violenta de los perjudicados. Pero especialmente, esta red de cooperativas funcionó también como ensayo exitoso de organización mapuche supracomunitaria.

Del Cursillo, coordinado por José Mracovich, participaron unas 50 personas, en su mayoría autoridades provenientes de las Agrupaciones del Departamento Huiliches, y en menor medida, de otras zonas de la provincia. Entre sus objetivos, redactados en el Obispado, se mencionan “Formación, organización y motivación del indígena”; “Promoción y desarrollo de las tribus indígenas y su integración con la Provincia”, etc. De esta manera, la reunión se enmarca en una línea de la Iglesia que buscaba aportar desde una lectura cristiana a una superación de los paradigmas políticos de la Justicia y de la Libertad a través del concepto de Desarrollo, y por lo tanto en sintonía con el pensamiento desarrollista vigente. En esta lectura cristiana-desarrollista, no se cuestiona el rol pasivo atribuido a los “líderes” indígenas, que deben ser “organizados” y aun “motivados” por los sacerdotes.

No tengo elementos para valorar lo acontecido en el Cursillo en sí mismo, más allá de los pocos documentos producidos por el propio Obispado. Lo que queda como huella del mismo, en todos los testimonios, es que antes de finalizar el mismo los “paisanos” decidieron organizar la Confederación Indígena Neuquina (en adelante, CIN) .

El 10 de septiembre de 1971 la CIN realizó su 2º Parlamento, en el Cuartel de Zapala y en la Escuela de Frontera Nº 1 de la misma ciudad. Aunque los organizadores, apoyados –y tal vez presionados- por ADAN [Asociación de Amigos del Aborigen Neuquino, una organización de apoyo liderada por el abogado Jorge Mena, con sede en la capital de Neuquén], se preocuparon especialmente por invitar a representantes de las agencias eclesiástica y militar de la región –cumpliendo con la mirada tradicional que afirmaba los temas indígenas como asuntos de la Iglesia y /o del Ejército-, los objetivos de la reunión estaban determinados por la CIN, esta vez anfitriona del evento.

Llama la atención en este segundo encuentro de la CIN, la frecuencia de actividades religiosas que tendieron a sacralizar la acción y el discurso político. También, como se haría común en adelante, la exitosa incorporación de signos mapuches en las representaciones católicas neuquinas, para crear una ilusión de integración religiosa, ética e histórica. Así, por ejemplo, el primer día, Manuel Quinchao, 2º jefe de la CIN, abrió el acto

pidiendo un homenaje a Andrés Namuncura, el primer Jefe, recientemente fallecido. Luego siguió una oración en *mapunzugun* por Doña Carmen Antihual, un “discurso por la unidad” a cargo de Jaime de Nevares, y una misa por el sacerdote Amado Lucía.

En otras ocasiones (Lenton 2010, 1011) he discutido el lazo clientelar establecido entre las Agrupaciones Araucanas creadas por Ley provincial a partir de 1964, la Confederación Indígena Neuquina creada en 1970, la Iglesia neuquina y el MPN, y el rol jugado por organizaciones civiles como ADAN (Amigos del Aborígen Neuquino). En síntesis, mi planteo es que si bien es indudable la influencia del sapagismo y de la iglesia de Barreto, Calendino y De Nevares en el surgimiento de la primera Confederación Indígena Neuquina, creo que no estamos autorizados a deducir de ello la “prioridad” de la agencia del Estado ni la Iglesia en el proceso. De hecho, debe prestarse más atención a las acciones (o su ausencia) de los actores mapuche en los tiempos previos a 1970 y su paciente espera del momento propicio para visibilizarse, confirmada en varios relatos de los *lonkos* que hoy rememoran esos años. Existe una larga historia de resistencia callada, consistente en el “pase” a través de generaciones de un cuerpo de conocimiento, como herramienta que podría ser utilizada cuando la ocasión fuera propicia. En este contexto, el apego y la fidelidad a los símbolos religiosos en la política mapuche fue clave para codificar conocimientos y sentidos políticos que permanecieron y se transmitieron a través de las generaciones, en paralelo al “aséptico” y cambiante discurso “de la política” nacional o provincial.

#### *Visibilizaciones de la militancia indígena chaqueña.*

Suele verse a la región chaqueña como contrapunto de la región pampeano-patagónica en lo que hace a aspectos de la investigación antropológica o etnohistórica. En la problemática que estamos analizando, es difícil hallar paralelismos dado que la aparente linealidad de la historia de la militancia mapuche se dispersa en una mirada de iniciativas, actores y situaciones heterogéneas, para el Chaco y su área de influencia. Tiene que ver con esto, en un nivel empírico, la mayor diversidad de Pueblos Originarios que habitan la región, con sus diferentes lenguas y procesos históricos, y también la presencia activa de mayor diversidad de iglesias y las actuales ONGs, con su impacto sobre las posibilidades de aglutinación del movimiento político originario.

En principio, un registro temprano de la militancia indígena chaqueña es la Primera Asamblea Indigenista Chaqueña, realizada en Resistencia entre el 1 y 3 de agosto de 1958. A diferencia del Congreso del Area Araucana que ya mencionamos, que se realizará cinco años más tarde, y en el que la presencia indígena se reduce a “notas de color”, la Asamblea Indigenista Chaqueña reunió en sus sesiones a “expertos”, políticos y activistas no indígenas y líderes indígenas de toda la provincia, predominando los tobas de la zona de influencia de Sáenz Peña, Quitilipi y Las Palmas.

Entre los dirigentes del movimiento indígena presentes en la reunión, el diario *El Territorio* menciona a los caciques Juan Pablo de Colonia La Argentina; Moral Aranda de colonia Agua Dulce (ambos tobas); los mocovíes Francisco Nolasco Mendoza de Charata y Francisco Vallejos de Tres Isletas. De Formosa concurren Manuel Chascoso Lopez, de Bartolomé de las Casas, y Juan López e Hipólito Rodríguez de Misión Laishi. Estos últimos “concurrieron al diario [*El Territorio*] junto con Bonifacio Moreno Vera, hijo del extinto cacique Moreno Vera de Las Palmas” .

También estuvieron presentes los “aborígenes chaqueños” Mario Rodríguez y Pantaleón Segundo del paraje La Isla, La Leonesa; Alejandro Char Gomez, Nemesio Varela, Julián Pereira, Cibrano Chico y Alejandro Deño de Napalpí; Carlos Nemesio Tena, Casimiro Durán, Mauricio Gómez, Antonio Sánchez, José Gregorio y Antonio Carmelo del Paraje “El 15” en “Tres Isletas”, Manuel Alegre y Ramon González, de El Tacuruzal, Quitilipi, y “varias decenas más de aborígenes del interior de la provincia”. El Territorio destaca que “los representantes indígenas estuvieron presentes en las deliberaciones de todas las comisiones y varios de ellos expusieron sus problemas acerca de diversos asuntos. Además, conversaron con el titular de la Dirección del Aborigen, Ernesto A. Martina, a efectos de exponer sus inquietudes en torno a varios problemas que les afectan” .

Entre los “expertos” participantes, de muy diversa extracción social e ideológica, se registra a María Tamburini, Directora de la Escuela N° 1 de Aborígenes de Las Palmas; Juan Vera, maestro aborigen de la Escuela Provincial de Pampa Chica (Pampa del Indio); Orestes Di Lullo, director del Museo Histórico de Santiago del Estero, y Domingo Bravo, conocido maestro iniciador de los estudios del quichua santiagueño, ambos miembros de lo que había sido el grupo *La Brasa*; Mario Roberto Santucho en su doble carácter de delegado del Centro de Estudiantes de la UNT y redactor de la revista política santiagueña

*Dimensión*; y los “estudiosos indigenistas” Lázaro Fleury de Santa Fe y Rubén Castro, Clara Martínez, René Sotelo y Carlos Piacentini del Chaco.

Lejos de limitarse a enunciaciones retóricas o folklorizaciones, la Primera Asamblea Indigenista Chaqueña apuntó de lleno a la política indigenista nacional y provincial. Entre sus conclusiones se votó “proponer una ley que haga efectivas para el aborígen en la provincia las disposiciones de la Constitución del Chaco relativas a derechos sociales; propiciar el reestablecimiento de la suprimida Dirección Nacional de Protección al Aborígen, y que la Dirección Provincial pase a depender de la Subsecretaría de Instrucción Pública ya que a criterio de algunos participantes, el del aborígen es un problema de educación” . Se debatió acerca de la Dirección [provincial] del Aborígen, entre su eliminación o su reemplazo por otro organismo más amplio y autónomo, formado por delegados “exclusivamente indígenas” .

El Congreso Indigenista en Resistencia prestó un escenario propicio a los caciques para hacer oír sus propuestas de reforma de la política indigenista.

Unos años después, en el interior del Chaco, se gestaría otra experiencia de lucha: la de las cooperativas de productores, en las que participarían productores campesinos e indígenas, ligadas, ya a las Ligas Agrarias del Nordeste, apoyadas al principio por la Acción Católica Argentina (Ferrara 2007), ya al impulso decisivo del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. El caso paradigmático es la Cooperativa Agroforestal de Nueva Pompeya, organizada por un grupo de *wichí*, junto a la Hna. Guillermina Hagen, quien había sido convocada por Agustín Cervera, entre 1969 y 1974.

Según Adolfo Colombres, la Dirección del Aborígen chaqueña se mantuvo inactiva en los primeros tiempos de la Cooperativa Agroforestal, descreyendo en la capacidad de los indígenas para el cooperativismo. Sin embargo, a los tres años de su inicio el éxito era tan rotundo que no sólo los aserraderos competidores sino también los terratenientes de la zona de Castelli, perjudicados por la pérdida de la mano de obra cautiva, con el apoyo de la Federación Agraria, reclamaron del Gobierno Nacional y Provincial el cierre de la Cooperativa para que los “matacos” volvieran a la cosecha. Colombres (1976: 184 y ss.) acusa a la propia Dirección del Aborígen de boicotear la Cooperativa, obstaculizando todos sus trámites, negándole las guías de explotación y asfixiando también a las escuelas fundadas por la Cooperativa. Por su parte, el cacique Eduardo Polo, Guillermina Hagen y

los dirigentes Leopoldo Uroncito, Alfredo Navarrete, Santos Hernández, Pedro Parrilla y Ricardo Lazarte viajaron a Buenos Aires en enero de 1973 para denunciar la situación frente al gobierno nacional. En una entrevista concedida a la Revista *Así*, Hagen evitó señalar a la Dirección del Aborigen y al Director Sotelo, y en cambio apuntó a la Dirección de Bosques y al gobernador (*Así*, 23/2/1973).

De cualquier modo, las tensiones generadas desde el gobierno desembocaron en la protesta de los “matacos”, su represión y el encarcelamiento de G. Hagen y quince dirigentes, que fueron liberados ante la reacción popular (Colombres 1076).

Varios autores coinciden en que más allá de los inevitables intentos de manipulación oficial y del boicot conjunto de agentes estatales y privados, estas experiencias comenzaron a generar “una dinámica propia y un efecto de resonancia que se extendía con una rapidez inusitada”. Especialmente la experiencia de la cooperativa en Misión Nueva Pompeya iniciada a fines de los 60 –“la más importante tentativa de autodesarrollo independiente de los indígenas argentinos”, decía Adolfo Colombres (1976: 184)- generó la movilización que desembocó en enero de 1972 en el Congreso Indígena Regional de Cabá Ñaró, durante el cual el reclamo por las tierras fue protagónico y se creó la Federación Indígena del Chaco en Roque Saenz Peña, que incluía a Tobas, Matacos y Mocovíes.

A diferencia del caso neuquino, si bien aquí también muchos de los dirigentes se habían formado en grupos cristianos de base, ello no impidió que la Federación se enfrentara inmediatamente con los terratenientes locales y con el gobierno provincial, sin contar en cambio con el apoyo de la iglesia local.

#### *Primer Parlamento Indígena Nacional Futa Traun.*

En 1971 se estaban realizando en Buenos Aires las reuniones preparatorias para un Primer Parlamento Indígena Nacional, en el que predominarían las voces de las organizaciones de militancia indígena de mayor proyección regional, que para ese momento se hallaban en Buenos Aires (Los Toldos), Capital Federal, Chaco, Formosa y Neuquén.

Para ello hay que mencionar la existencia de otra organización de militancia indígena, la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (CCIIRA), fundada en Capital Federal en 1970, como sucesora del Centro Indígena de Buenos Aires, fundado en 1968. Desde el principio estas organizaciones se caracterizaron por una

composición muy heterogénea, debido a las características de la aboriginalidad en Bs. As. - producto de las migraciones provenientes de todas las provincias y de los estados limítrofes-, y a la confluencia de diferentes sectores políticos, con diversas expectativas y objetivos, no hegemonizados por una agencia en particular, pero en cambio fuertemente influidos en su mayoría por el katarismo, el Black Power y el indigenismo mexicano , y homogeneizados por vivencias comunes de opresión. Tenían numerosas conexiones con el movimiento villero de Buenos Aires y con el sector del MSTM liderado por Carlos Mugica.

La CCIIRA capitalizó el trabajo de armado de redes que el Director de Protección del Aborigen Jerónimo Maliqueo había realizado en su corto desempeño (entre 1953 y 1955). Así, no sólo la constituían indígenas residentes en Buenos Aires sino también aquellos dirigentes que habiéndose relacionado con la Dirección en virtud de algún reclamo, pasaron a constituir un “directorio” que se conservó luego del golpe de estado.

Los “objetivos” volcados en documentos de la CCIIRA expresan la voluntad de sus fundadores de generar un espacio que no se asemejara a los anteriores, ya fueran los hegemonizados por la Iglesia, o los de “Indigenistas” o “Araucanistas” del pasado, y en los que la presencia o intervención de la militancia originaria tuviera que ver con necesidades y discusiones propios y no para ilustración o traducción de disquisiciones ajenas.

Entre esos objetivos, según un documento de la CCIIRA, se cuentan: “III) Excluir de su seno los siguientes temas: Políticos, religiosos, folklorismo artificioso, simple literatura tendenciosa, arqueología, antropología, sociología, sicología y ciencias afines cuando no tengan una aplicación concreta en la problemática india actual; todo tipo de reivindicación de hechos o personas que mediante el despojo y el exterminio del indio en el pasado llevaron al indio presente a su condición actual. (...) V) El objetivo inmediato del Congreso Indígena de la RA es que sus miembros indios viajen y se pongan en contacto con los dirigentes indios que viven en las zonas indígenas, con miras a organizar dentro del menor plazo posible un Congreso de Dirigentes Indígenas de todo el país para federar y confederar las Comunidades Indígenas. VI) Para participar en el Congreso Indígena de la República Argentina se requiere una de dos de las siguientes condiciones: a) ser indio. b) Haber hecho o querer hacer algo sinceramente por el indio dentro de los postulados enunciados” .

Así, entre los objetivos de la CCIIRA no se encontraba sólo la consolidación de su propio espacio sino que desde sus comienzos se enfatizó el fortalecimiento del contacto con



y entre los dirigentes del interior, y la búsqueda de una expresión política supracomunitaria e interregional.

La incidencia de la iniciativa individual de los militantes se maximizaba en esos tiempos debido a la novedad del movimiento. Por ejemplo, esto se manifiesta cuando Eulogio Frites, miembro fundador de la CCIIRA, y joven abogado kolla que había trabajado junto a Jerónimo Maliqueo en la década del '50, recurrió a un “contacto de confianza” dentro del Ministerio de Bienestar Social del gobierno de Lanusse. Este contacto era Alicia Cin, una Licenciada en cooperativismo ligada a la orden salesiana, que había sido testigo de la experiencia de los wichíes en Nueva Pompeya y obtuvo el compromiso del Ministro, Francisco Manrique –enfrentado con el padre E. Martínez-, de financiar totalmente la realización de una reunión de dirigentes indígenas de todo el país, canalizando los fondos a través de la CCIIRA.

La coyuntura de CCIIRA, entonces, se combinó en una oportunidad única con la de la recién creada Confederación Indígena Neuquina (CIN), pobre en fondos y en representatividad a nivel nacional pero abundante en recursos y legitimidad locales.

Esto explica la presencia en el Primer Parlamento Indígena Nacional, reunido en Neuquén en 1972 con la CIN como institución convocante, de numerosos representantes de todo el país, varios de ellos miembros de CCIIRA, y responde el interrogante planteado en trabajos anteriores (Lenton 2009), acerca de la forma en que la CIN pudo haber generado un encuentro de tales características, con proyección nacional.

Por otra parte, el “temario” acordado para las reuniones muestra una superación de las preocupaciones expuestas en las reuniones anteriores, y a la vez una consustanciación con demandas comunes a otros movimientos sociales no-indígenas, que sin abandonar la centralidad de la demanda por la recuperación territorial, parecen más abiertas a diferentes vías de promoción social.

Un documento de la CIN redactado en febrero de 1972 en cambio, intenta reservar la arena de la política indígena para las Agrupaciones, frente al avance de las organizaciones de apoyo o de segundo grado, advirtiendo que sólo tendrían voz y voto en el Parlamento “los caciques o representantes legales de sus agrupaciones”, mientras que sus propios asesores solo tendrían voz, y “los indigenistas y funcionarios invitados” no tendrían voz ni voto.

A pesar de las prevenciones de la CCIRA y la CIN, en lo concreto la realización del Parlamento, del 14 al 19 de abril de 1972, en la sede de la flamante Universidad Nacional del Comahue, no pudo eludir la ingerencia de agencias oficiales, aunque estratégicamente limitadas. Esto se manifiesta en la participación de autoridades de distinto tipo en las sesiones oficiales, aunque también se realizaron, sin su presencia, sesiones que a la larga resultaron más trascendentes.

El Primer Parlamento Indígena Nacional *Futa Traun* fue considerado “un éxito” por sus promotores contemporáneos, a la vez que los testimonios actuales lo mencionan como un hito en la militancia, tanto por los participantes que logró aglutinar, la mayoría de los cuales por primera vez concurrían a una reunión de política indígena más allá de sus propias comunidades, como por los efectos que se le atribuyen en el tiempo.

Fueron electos como autoridades del Parlamento: Manuel Domingo Quinchao, de la CIN; Magdalena Elena Cayuqueo (de Los Toldos); Luis Sosa (Formosa); Eulogio Frites y Nimia Apaza (CCIIRA); los “caciques mapuches” Faqui Prafil (de Anecón, Río Negro) y Luis Coliqueo (de Los Toldos). José Lanusse Condorcanqui (de Rumi Cruz, Jujuy), su esposa Noemí Marino de Condorcanqui, y la cantora Aimé Painé, residentes en Bs. As. y miembros de CCIRA, participaron en carácter de Vocales.

Es importante el rol de las “Guías espirituales” del Parlamento, Carmen Antihual de Moyano y Tránsito Collipal de Coliqueo, quienes aseguraban la continuidad ideológica de la política mapuche, en la que la sacralidad de los Parlamentos contrasta con el agnosticismo de la política occidental.

En cuanto al resto de los más de cincuenta participantes, además de los “caciques” originarios de Neuquén y Río Negro, que fueron franca mayoría, participaron también numerosos “tobas”, entre ellos Lucio Rodríguez de la Comunidad Toba Puente Blanco-Lote 68, Formosa; Esteban Martín y Pedro López como Secretario y Presidente respectivamente de la recién creada Federación Indígena de Formosa. Como “tehuelche” se presentó Silverio Nancuan, proveniente de Corcovado, Chubut. Desde Tucumán concurrió Esteban Lescano, como “colla-calchaquí de la Comunidad Colla de Amaicha del Valle”. La Institución Indígena Quechua en Villas de Emergencia, y la Asociación Tahuancolla con sede en la Villa de Puerto Nuevo, estuvieron representadas por Jorge Telao y Fortunato Ibarra respectivamente.

Es difícil evaluar la actividad interna de estas reuniones, que no se detalla por escrito y de la que los testimoniantes no aportan hoy demasiados detalles, si no es medida a través de sus consecuencias y proyecciones posteriores. De este modo, así como se recuerda el Cursillo de 1970 en Pampa del Malleo por su consecuencia en la creación de la CIN, este Parlamento se recuerda por la dura puja entre oficialistas y “radicalizados” por la hegemonía de las Conclusiones del Parlamento –puja en la que la intervención de Antileo Reiman fue decisiva para la redacción de un texto crítico- y por la decisión de los participantes de prolongarlo “a puertas cerradas” para trabajar en lo que se estimaba más trascendente a nivel de acción política concreta. En efecto, varios de mis entrevistados coinciden en que, una vez terminada la fase “oficial” del Parlamento, “cuando los funcionarios ya se habían ido”, los militantes de CCIIRA y de la CIN se reunieron en el Club Pacífico de la capital neuquina, para pergeñar el borrador de una “Ley Nacional de Protección al Indígena”. Años después, este borrador, con pocas modificaciones, originaría la actualmente vigente Ley 23302 “de Política indígena y promoción de las comunidades aborígenes”.

A pesar de las evidentes tensiones con los partidos políticos y de la presión vigilante de la Iglesia, la movilización originaria logró en esta instancia, a pesar de sus divergencias, presentar un frente compacto que coincidió en el reclamo por la tierra y por mejores oportunidades socioeconómicas (Carrasco 1991). Más importante aun que las demandas y expresiones en sí mismas, es el haber logrado visibilizarse como “indígenas” o “aborígenes” más allá de los acotados reconocimientos estatales, y transgrediendo las líneas de las alianzas políticas locales, para promover la primera auto-presentación pan-aborígen a nivel nacional de la historia argentina.

El Primer Parlamento se cerró con la promesa de reeditarse al año siguiente en alguna de las provincias con fuerte presencia aborígen, siendo Chaco la más probable, y con la expectativa de haber logrado para entonces impulsar el proyecto de ley.

#### *Traslado de la cuestión a Buenos Aires: el Parlamento camporista.*

Entre el 9 y el 15 de julio de 1973, ya bajo el gobierno constitucional, se llevó a cabo el Segundo Parlamento Indígena Nacional “Eva Perón” en las Salas A-B y C del Centro Cultural General San Martín de Capital Federal.

Al finalizar el Primer Parlamento en la ciudad de Neuquén se había decidido que el Segundo se realizaría en Chaco o Formosa. Sin embargo, la iniciativa personal y la capitalización de la militancia justicialista de la Vicepresidente del Parlamento del 72, Magdalena Elena Cayuqueo, quien logró el lugar de reunión y el alojamiento en una entrevista con el Vicepresidente de la Nación, Vicente Solano Lima, precipitaron la organización del congreso, que no pudo seguir los carriles tradicionales de comunicación y deliberación. Esta decisión creó un clima incómodo y pesó sobre los resultados posteriores del Parlamento.

Concurrieron a esta reunión todos quienes fueron autoridades del Primer Parlamento en 1972. A ellos se agregaron nuevos participantes, entre ellos dos pilagás de Bartolomé de las Casas, en su doble rol de dirigentes y funcionarios: Manuel Chascoso, nuevo Director del Asuntos Aborígenes de Formosa, y José Barreto, asesor de la misma Dirección. A diferencia del evento anterior, tomaron parte de las sesiones del Segundo Parlamento una gran mayoría de pilagás, “tobas”, “matacos” y mocovíes. Junto a ellos, una delegación de “caciques mapuches” acompañados por Abelardo Coifin, Diputado Provincial por el FREJULI. Además, varios miembros de la familia Cayuqueo de Los Toldos; Aimé Painé como “ranquel de Colonia Emilio Mitre”; Elsa Nahuelpan “mapuche de Tribu Nahuelpan”; Matilde Modesta Catriel y Sara Marta Catriel, “mapuches de Azul”; Elías Medrano, “chiriguano de Tartagal”; Pedro Santana Campos, Diaguita; y nuevamente los miembros de CCIRA como los “coyas” Eulogio Frites, Mario Agreda, Ramon Reyes, Pedro Menacho y José Lanusse Condorcanqui. Figuran en los listados más de ochenta participantes indígenas.

El Coordinador General del 2º Parlamento fue Segundo Froilan Ruiz, Secretario privado de la Directora de la Casa de Formosa en Bs. As., quien funcionó como intelectual orgánico del camporismo, acotando los discursos del Parlamento. También estuvo presente el controvertido intendente de la Ciudad de Bs. As., Leopoldo Frenkel.

La influencia de los intelectuales orgánicos invitados, y especialmente de la nueva configuración partidaria de una parte de las autoridades de CCIIRA, se evidenció desde el primer momento. En su discurso de apertura, Manuel Quinchao “remarcó la importancia que el Parlamento tiene en este momento de la Reconstrucción Nacional, y las reivindicaciones sostenidas por el Gobierno del Pueblo”. El Parlamento se bautizó “Eva Perón” y se designó a Juan D. Perón como Presidente honorario. Luego de elegirse las

autoridades, las mismas fueron a la CGT a depositar una corona de flores ante el busto de Evita .

Durante el Parlamento se estudió un Proyecto de Subsecretaría Indígena dependiente del Ministerio de Bienestar Social, presentado por la Confederación Indígena Neuquina sobre el borrador preparado el año anterior. Se llegó a votar los nombres de los líderes indígenas que ocuparían los cargos directivos en dicha Subsecretaría .

En este Parlamento no hubo presencia del MPN como en el realizado en Neuquén, por razones obvias de alcance político del partido provincial. En cambio, la Iglesia podría haberse hallado presente; sin embargo, no envió representantes ni se requirió ningún discurso religioso. Tampoco asistieron las autoridades filosóficas mapuche, presentes en el *Futa Traun* del 72, y su presencia fue reemplazada por la mística omniexplicativa del justicialismo.

El Parlamento no escapó al clima político nacional, que se evidenció particularmente en la competencia entre el Comando de la JP y la Alianza Libertadora Nacionalista, que intervinieron violentamente en la escena.

El Diputado provincial mapuche Abelardo Coifin, quien ya había sido amenazado de muerte, llegó acompañado por el Diputado Eduardo Buamscha, un compañero no mapuche pero también perteneciente al FREJULI de Neuquen. Varios militantes de CCIIRA, comprometidos en las tensiones internas del PJ, fueron acusados de “comunistas” por las facciones más a la derecha del movimiento.

Por su parte Andrés Serbín (1981) recuerda que el 2º Congreso Nacional fue boicoteado desde adentro y desde afuera por algunos de los propios militantes indígenas, que de esa manera resistían e intentaban salvar al movimiento de la cooptación política y paramilitar que amenazaba ahogarlo.

El Segundo Parlamento Indígena Nacional fue el detonante para la disolución de la CCIIRA, afectada por la imposibilidad de aunar criterios entre su sector oficialista, que intentaba lograr por todos los medios la sanción de una ley indígena, aun con el riesgo de que ello implicara su definitivo control por parte del Servicio Nacional de Asuntos Indígenas en manos del lopezrreguismo, y quienes prefirieron abandonar esta organización para fundar una nueva “Federación Indígena de la Capital Federal y el Gran Bs. As.”, con participación mayoritaria de los militantes residentes en “villas miseria”, y respaldada por

comunidades de base, sectores estudiantiles, y organizaciones villeras como la Asociación Mutual Indígena Argentina (AMIA), fundada en la antigua Villa de Puerto Nuevo, en Capital Federal.

Desde esta nueva configuración se producirá en 1974 el acercamiento de los dirigentes al entonces Senador De la Rúa para generar un proyecto de Ley Indígena que expresara tanto las inquietudes volcadas en el Futa Traun de 1972 como cierta interpretación política local del Convenio 107 de la OIT, adoptado por el Estado argentino desde 1957 (Lenton 2005).

En ese difícil contexto institucional, la onda expansiva de los Parlamentos, así como la prédica de la CCIIRA, impulsaron la generación de otras asambleas y entidades. Del 15 al 19 de diciembre de 1973 se realizó en Amaicha del Valle el “Primer Parlamento Regional Indígena Juan Calchaquí”, bajo el lema “Unión y organización para la participación en la reconstrucción nacional”. De esta manera, los dirigentes regionales enfatizaban la necesidad de buscar representaciones políticas más sólidas, sin abandonar el involucramiento en luchas más generales.

El diario *La Gaceta* publicó varias notas durante la realización del encuentro, que muestran también, el grado de efervescencia social del contexto en que se desarrollaba. Se registra la participación, entre “más de 300 indígenas”, de Pedro Santana “de la Unión Indígena local”, Lorenzo Gómez de la Federación Indígena del Chaco, Nilo Cayuqueo, Guillermina Hagen, y delegados de 26 comunidades (sic) de Tucumán, además de los provenientes de Chaco, Formosa, Salta, Jujuy y Neuquén. También colaboraron con la organización del encuentro los Diputados provinciales por el PJ Luciano Condorí y Gustavo Adolfo Erdmann; el diputado neuquino Abelardo Coifin; delegados de FOTIA y de la mencionada AMIA.

El Parlamento exigió “la erradicación de las políticas desarrollistas” y de las Direcciones del Aborigen, culpables de “la esclavitud de las comunidades”, y que se reemplazaran por líneas de crédito para las mismas, títulos de propiedad definitivos de sus tierras y prioridad en los planes de colonización para las comunidades sin tierra, además de políticas sanitarias y educativas adecuadas que respeten las culturas propias.

Como resultado inmediato de este Parlamento, quedó conformada la Federación Indígena Regional Tucumán, siendo electo Presidente Pedro Santana, y como

Vicepresidente Esperanza Nieva de Astorga, junto a Feliciano Condorí y Delfín Palacios.

### **Indianismo y represión.**

A pesar de su sabor amargo, quizás la principal consecuencia del Parlamento Nacional Indígena del '73 fue el cisma que confrontó al movimiento indígena con sus límites frente a la coyuntura política nacional.

De este proceso resultó la creación, el 25 de abril de 1975, de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), primera organización de militancia indígena con expectativas y posibilidades de representación nacional y carácter permanente. En su conformación en los primeros años se encuentran Eulogio Frites, Fausto Durán Suárez, Luis Sosa, Valentín Moreno, Carmen Erazo, Bernardino Palacios, Pascual y Francisco Solano Chaile, Jorge Valiente Quipildor, Juan Jacinto Navarro, Rodolfo Ignacio Rossi, Rogelio Guanuco, Sara y Camila Jerónimo, Serafín Guari, Eugenio Fernandez, Marcelino Orellano, German Canuhé, José Lanusse Condorcanqui, Martín Corimayo, Nilo Cayuqueo, Asunción Ontiveros Yulquila, Delfin y Antonio Gerónimo, Gabino Zambrano, Augusto Ramallo, Lorenzo Pincén, Juan Carlos Cabral, entre otros. Su estatuto retoma los lineamientos expresados por la CCIRA en el Documento de abril del 71, sintetiza sus propósitos en “Combatir el racismo anti-indio en todos sus aspectos y en todas sus manifestaciones abiertas o encubiertas, confesadas u ocultas, u opresión del indio en cualquier forma, física, biológica o culturalmente”, y explicita sus relaciones con el Consejo Mundial de Pueblos Indios.

El mismo año AIRA solicitó su personería jurídica pero el gobierno nacional se la negó por considerar que la organización tenía una “base racista”, incompatible con la ideología nacional sostenida por el justicialismo. A fines del 76, sorpresivamente, obtuvo la deseada personería, mientras sus miembros recibían presiones de las FFAA para que denunciaran a los “indios comunistas”, ya que, por ejemplo, se decía que muchos de los mapuches perseguidos por la dictadura de Pinochet se escondían en las comunidades de la cordillera. AIRA subsistió gracias al apoyo logístico y financiero de la Iglesia de Holanda y el Consejo Mundial de Iglesias.

En poco tiempo, AIRA ingresó en un movimiento de autodepuración defensiva. Eulogio Frites fue expulsado de la organización, y en su lugar asumió un artista plástico afín al

gobierno militar. Juan Navarro fue expulsado bajo la acusación de “comunista”; lejos de alejarse de la militancia, reaparecería en Ginebra en las marchas contra el Proceso Militar en 1978. Nilo Cayuqueo fue obligado a exiliarse durante la presidencia de Viola. AIRA sufrió también allanamientos porque el entonces Gobernador de facto de Formosa, Juan Carlos Colombo, la acusó de “actividades subversivas” .

A la vez, la militancia en AIRA provocaba expulsiones de otros ámbitos. Asunción Ontiveros Yulquila trabajaba en Altos Hornos Zapla, de donde lo echaron por “subversivo”, por su pertenencia a AIRA, en 1977. Cuando la organización le negó ayuda fundándose en la misma acusación, se autoexpulsó de ella junto con Jorge Valiente Quipildor, y junto con Juan Navarro, Martín Corimayo y otros, fundaron el Centro Kolla, el 4 de agosto de 1979. Decidieron no solicitar la personería jurídica para evitar el control gubernamental. Buscaron mayor selectividad en cuanto al origen de sus miembros y una lucha más caracterizada en el nivel político. Viajaban separados para neutralizar atentados. A partir de 1982 abrieron un local sobre Avenida Corrientes, profundizaron su discurso antiestatal y anticlerical y comenzaron a hacer lugar a militantes de otros pueblos indígenas que compartían esta ideología .

En Neuquén, mientras la CIN intentaba continuar discretamente su lucha, sus apoyos originales también fueron cercados. El 1/12/1975 las FFAA allanaron la Escuela Hogar para niños mapuches en Junin de los Andes y el domicilio del padre Mateos, con comandos especiales. Los detenidos (Antonio Mateos y los maestros Delia Boucau, Mónica Bonini, Mario Rivadero, Bernardino “Chacho” Díaz y María Elena Herrera) fueron acusados de “subversivos” y “tercermundistas”. Todos ellos eran activos colaboradores del proyecto de la Iglesia neuquina en relación con la organización mapuche. La enérgica protesta del obispo Jaime De Nevares frente al general Buasso (Comandante de la VI Brigada de Neuquén) y al Gobernador general Domingo Trimarco, logró su liberación y evidenció las fracturas internas de la Iglesia. El 18 de ese mes fue fundada la APDH, por parte del mismo De Nevares, los pastores Metodistas Carlos Gattinoni y Miguez Bonino, Alicia Moreau de Justo, Augusto Comte, Rosa Pantaleón, Eduardo Pimentel y Alfredo Bravo, en la Casa Nazareth de los Padres Pasionistas (Iglesia de la Santa Cruz), que a partir de 1984 sería también sede de ENDEPA (Pastoral Aborigen). La ”causa indígena” quedó desde entonces íntimamente ligada a la resistencia y la lucha por los Derechos Humanos en todo el país,



más allá de las expectativas iniciales del movimiento indígena en sí y en función de la agencia de líderes y organizaciones, tanto indígenas como no indígenas.

El esfuerzo principal de la CIN en los años siguientes fue persistir y sobrevivir como organización a los embates represivos, camuflando sus objetivos y manteniendo un perfil bajo. Esto le valió críticas de sectores militantes de la Iglesia, que esperaban de los “caciques” una actitud más “combativa”, desconociendo modalidades y estrategias propias de otros modos de “hacer política”.

En el norte, los dirigentes de la Federación Indígena de Chaco fueron encarcelados, y luego liberados gracias al apoyo de la CCIIRA y de organizaciones campesinas y sindicatos regionales. Entretanto, las cooperativas fueron arrasadas por la AAA, que secuestró también sus bienes, con la anuencia del obispo Italo Di Stéfano de Resistencia. Guillermina Hagen, ayudada por la red de militantes con la que había contribuido en otros tiempos, pudo exiliarse a tiempo. En cambio, el sacerdote Virgilio Ilari, y algunos de sus compañeros “matacos” fueron encarcelados.

En cuanto a la Federación Indígena Regional Tucumán, sus manifestaciones públicas en demanda de la recuperación de sus tierras comunales desencadenaron, ya en 1974, una violenta represión (Bartolomé 2004). El conflicto adquirió relevancia nacional y Pedro Santana, presidente de la Federación, fue desplazado por López Rega del Servicio Nacional de Asuntos Indígenas, donde también era Director desde 1974. El legislador justicialista Gustavo Erdmann acusó a la Federación de “haber dejado entrar elementos extremistas en el seno de la comunidad indígena” (Landi et al. 2010). Santana fue detenido y encarcelado en Famaillá.

### **Discusiones pendientes.**

Existe una hipótesis frecuentemente citada, que argumenta que el movimiento indígena logró sobrevivir a la represión porque tenía objetivos y discursos “culturalistas”, es decir, que enfatizaba elementos de continuidad con la “cultura ancestral” evitando definirse sobre cuestiones propiamente políticas. En mi opinión, este argumento resta profundidad a la experiencia de la militancia originaria y desconoce la proyección política –y potencialidad subversiva- de las aparentemente inocuas posturas “culturalistas”. No debe olvidarse además, que aun estaba en ciernes la consolidación de una ideología indígena que

impugnara las instituciones coloniales en los términos de las organizaciones actuales.

Es evidente que el complejo contexto político nacional y regional puso límites a la expansión del discurso indígena, así como el florecimiento del indigenismo había anteriormente canalizado ciertos elementos. Por ende, al analizar el discurso de estas organizaciones no deben tomarse sus expresiones como el “techo” del pensamiento indígena de la época, sino como una parte del mismo, la que sus líderes estimaron prudente explicitar.

En algunas organizaciones, la “autodepuración” encarada por sus dirigentes como estrategia de salvación sectorial bajo presión externa tuvo un lugar complementario a la reducción del discurso. Otras persistieron en la militancia sin renunciar a sus apuestas ideológicas, aun con disimulos “culturalistas”. La realización de Parlamentos y encuentros cada vez más amplios, con claros objetivos de proyección política y acción legislativa, y el haber logrado “pasar la posta” a las generaciones de militantes pos-dictadura, constituye una hazaña que no ha sido aún suficientemente reconocida incluso dentro de las propias organizaciones.

A pesar de indiferencias, vigilancias y represiones, la década del '70 vio surgir el protagonismo de una nueva –y perdurable- clase de agentividad indígena, que transformó para siempre no sólo la política indígena en sí, sino también la política indigenista estatal. La nueva generación de políticos originarios, formada en parte bajo los auspicios del indigenismo estatal/militar y de ciertos sectores progresistas de las iglesias que empezaron a combinarse a fines de la década de 1960, exhibió características e inclinaciones que trascendieron las problemáticas estrictamente locales y acotadas con las que el indigenismo tradicional asociaba la agentividad nativa.

He planteado anteriormente (Lenton 2009) la hipótesis de que el movimiento indígena iniciado en los '70 en nuestro país, muchas veces mirado peyorativamente por la academia y la política no indígena, constituyó sin embargo un enorme esfuerzo por convertir el estigma de la diferencia cultural y la derrota histórica, en capital político, preparando el terreno para la militancia y la política indígena pos-dictadura. Aquella forma de hacer política que Quijano llamó “prepolítica” (Rivera Cusicanqui 2010) estaba sentando las bases de una discusión mucho más amplia que, si no se produjo, fue más por la autosuficiencia de la mirada occidental que por falta de politicidad del movimiento

indígena.

Cada paso dado por estos constructores y que hemos reseñado aquí, significó una importante definición política. Así, a lo largo de este trabajo hemos rastreado en la participación activa de los militantes indígenas en reuniones propias, o en reuniones originalmente ajenas (como la Asamblea Indigenista Chaqueña), su capacidad para generar avances definidos en términos de representación, institucionalización y explicitación de objetivos políticos.

Miguel Bartolomé (2004) resumió los objetivos de estos movimientos en “tierra, cultura y reconocimiento político”. Podríamos agregar que algunas de las expectativas más comúnmente expresadas en los documentos que analizamos para este trabajo se relacionan con la participación en los organismos estatales y con el conocimiento, contacto duradero y apoyo entre los diferentes pueblos del país y del continente.

Uno de los aspectos más polémicos de esta temática es la que se relaciona con los apoyos y manipulaciones de iglesias y sectores políticos, especialmente en los orígenes del movimiento. Estas agencias hegemónicas se interesaron en la organización de los indígenas en función de sus objetivos y de su visión del mundo, generando junto a los líderes un eficaz “campo de negociación” (Conklin y Graham 1995). Las modificaciones en el contexto y el propio devenir de las organizaciones y de sus liderazgos produjeron luego su salida, en mayor o menor grado, del control de las agencias hegemónicas que incidieron en sus inicios.

Por otra parte, la alianza con las Iglesias prometía cierta protección, aun cuando, como la experiencia de los misioneros del Malleo y de Guillermina Hagen demuestra, la conjunción de pertenencia religiosa y trabajo indigenista podía ser objeto de una represión aun mayor.

Por todo ello, no es de asombrarse que en los Parlamentos iniciales de la CIN se viera la prudente participación de personalidades del mundo político y religioso mapuche no cooptables, e indispensables para cohesionar un discurso político mapuche autónomo y enlazado con la práctica político-religiosa del pasado. Es posible que el Obispado neuquino haya visto en la participación de estos líderes la posibilidad de viabilizar un discurso religioso que habilitara como contrapartida el discurso católico. Sin embargo, la presencia de Doña Carmen Antihual de Moyano como “guía espiritual”, en el Segundo Parlamento de la CIN (Zapala, 1971) y en el Primer Parlamento Indígena Nacional (ciudad de Neuquén,

1972), trascendió el rol que el Obispado quiso tal vez otorgarle, para funcionar como garantía de la continuidad de una manera mapuche de pensar la política. Garantía que no se dio en ocasión del 2° Parlamento Indigenista Nacional Eva Perón, donde la imposición de “otras místicas” terminó en la ruptura de la organización convocante y puso en jaque la continuidad del movimiento.

Parte de la causa del cisma de 1973 puede atribuirse al carácter de lo político en las sociedades originarias, inescindible de lo religioso. El corrimiento de las autoridades religiosas tradicionales, sumada a la participación de algunos líderes en estructuras no indígenas, habría sido leído por algunos como un debilitamiento de la política indígena tradicional. No obstante, muchos dirigentes lograron continuar sus trayectorias en base a una doble sintonía de su política, capaz de leerse en clave tradicional y a la vez de encolumnarse “profanamente” en las nuevas agrupaciones (FREJULI, PJ, MPN, etc.).

No ha habido hasta el día de hoy una recuperación de la historia de quienes dedicaron sus esfuerzos a la doble tarea de continuar la senda de los antecesores en sus reclamos por la recuperación territorial, y a la vez de construir formas novedosas de representación frente a los Estados. Ellas y ellos desarrollaron identidades riesgosas hacia adentro y hacia afuera de sus comunidades. Para hacer justicia con esta historia, entonces, es necesario romper con los paradigmas que ignoran la variable cultural en los procesos políticos del pasado y el presente. Este reconocimiento es importante para la comprensión del proceso histórico de estas luchas, en tanto y en cuanto la construcción subjetiva del militante es un elemento clave para la acción política.

### **Agradecimientos**

Este trabajo es parte de una investigación realizada con el apoyo del CONICET. Se han realizado entrevistas y se revisaron archivos desde septiembre de 2007 hasta la fecha. También se capitalizaron entrevistas y búsquedas de archivos realizadas con anterioridad. Diferentes versiones preliminares se expusieron en las XII Jornadas Interescuelas en la ciudad de Bariloche en 2009, y en el IX CAAS en Buenos Aires en 2011. Agradezco a Mabel Grimberg, Patricia Funes, Virginia Manzano y Ana Ramos la lectura de esas versiones y sus valiosos comentarios; a Mariana Giordano por la fotografía de Guillermina Hagen y por orientarme en la búsqueda de importantes materiales de prensa; a Claudia

Briones y Valeria Parente por facilitarme el contacto de algunos entrevistados; a María Andrea Nicoletti por su ayuda con la entrevista a Oscar Barreto; a Antonio Mateos y Juan Raone por permitirme acceder a sus fotos y documentos; a Jorge Sosa por la búsqueda en archivos de prensa tucumana. Y muy especialmente, agradezco a los testimoniantes que preservan estas historias del olvido. Entre ellos y en particular: Eulogio Frites, Asunción Ontiveros Yulquila, Luis Dionisio, Nilo Cayuqueo, Nicacio Antinao, Elías Maripan, Germán Canuhé, José L. Condorcanqui, Francisco y Gilda Santucho, Oscar Barreto, Antonio Mateos, Carlos Falaschi, Osvaldo Cloux, Yvonne Pierron, Juan M. Raone. Sin embargo, la interpretación de los hechos y el análisis resultante son de mi exclusiva responsabilidad.

#### **Bibliografía y fuentes documentales.**

Bartolomé M. A. (2004) “Los pobladores del desierto”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 10 [en línea], <http://alhim.revues.org/index103.html>. Disponible al: 20/9/ 2012.

Bengoa J. (1994) “Los indígenas y el Estado Nacional en América Latina”. *Anuario Indigenista* Vol. XXXIII, Instituto Indigenista Interamericano, México D.F.

Briones C. (2005) “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. Briones C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires: 9-40.

Briones C. y Díaz R. (1997) “La nacionalización / provincialización del <<desierto>>. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”. *V Congreso de Antropología Social*. Universidad Nacional de La Plata.

Carrasco M. (1991) “Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro-occidental”. *América Indígena*, vol. LI # 1, enero-marzo 1991. Instituto Indigenista Interamericano, México.

Colombres A. (1974) *La colonización cultural de la América Indígena*. Ediciones del Sol, Serie Antropológica, Quito.

Chihuailaf A. (2008) “Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)”, *Revista Sociedad y Discurso*, [en línea] N° 14, Aalborg, Dinamarca, 2008. Url: [http://vbn.aau.dk/files/62723334/SyD14\\_chihuailaf.pdf](http://vbn.aau.dk/files/62723334/SyD14_chihuailaf.pdf) . Disponible al: 20/9/ 2012.

De Santis D. (2006) *A vencer o morir*. Nuestra América, Bs. As.

Escobar A. (1998) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma, Bogotá

Falaschi, C.; Sánchez, F. et al. (2005) “Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente”. Briones C. (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia, Buenos Aires. 179-221.

Ferrara P. (2007) *Los de la Tierra. De las ligas agrarias a los movimientos campesinos*. Tinta limón, Bs. As.

Foucault M. (1976) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI ed., México.

Frites E. (1971) “Los Collas”. *América Indígena* XXXI (2) México, 375-388.

García Linera A. (2008) *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. CLACSO-Prometeo, Bs As.

Guarino G. (2010) “Estrategias identitarias para la resistencia étnica en las organizaciones indígenas Qom del Chaco”. *Revista Mad* N° 22, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, mayo de 2010: 56-72.

Hernandez I. (1985) *La identidad enmascarada*, EUDEBA.

Landi G., Aprea C. y Aprea Nardo M. (2010) “El problema de la tierra en los valles calchaquies”. En <http://septimo-dia.blogspot.com.ar/>. Disponible al: 31/10/2012.

Lenton D. (2005) *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios. 1880 – 1970*. Tesis Doctoral, UBA, m.s.

Lenton D. (2009) “Memorias de la represión de la militancia originaria en Argentina durante la última dictadura militar (1976-1983)”. *XII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Bariloche, 28- 31 de octubre de 2009.

Lenton D. (2010) “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”, *Série Antropologia*, UnB, Brasilia.

Lenton D. (2010 b) “Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo”. *Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos*. UNRC, Año II, Volumen II. Junio de 2010.

Lenton D. (2011) “Reformulaciones de lo político en torno a la emergencia de las organizaciones de militancia indígena”. Ponencia presentada en el X CAAS, Buenos Aires, noviembre 2011.

Mases E. (2012) “Estado, política y mundo indígena en la Patagonia norte. El rol de los delegados indígenas en los albores del peronismo”. Ponencia presentada en *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, Santa Rosa, La Pampa, 19 y 20 de mayo de 2011.

Muzzopappa E. (2000) *Metáforas estratégicas. El concepto de cultura en y sobre el ámbito de la seguridad*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, UBA (m.s.).

Morin F. y Saladin d’Anglure B. (1997) “Ethnicity as a Political Tool for Indigenous

Peoples”. Govers C. y H. Vermeulen (eds.), *The Politics of Ethnic Consciousness*, Macmillan Press Ltd., Londres.

Ocampo B. (2005) *La nación interior. Canal Feijóo, Di Tullio y los hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero*. Antropofagia, Buenos Aires.

Radovich J.C. (1992) “Política indígena y movimientos étnicos: el caso mapuche”. *Cuadernos de antropología* 4. Universidad nacional de Lujan.

Ratier H. (1961) “Los proyectos de ayuda al indígena frente a la creación de una Licenciatura en Ciencias Antropológicas”. *Primer Congreso del Area Araucana Argentina*, San Martín de los Andes, 19-24 de febrero de 1961. Peuser, Buenos Aires: 383 y ss.

Rivera Cusicanqui S. (2010) *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, Buenos Aires.

San Sebastián J. (1997) *Jaime de Nevares. Del Barrio Norte a la Patagonia*. EDBA, Bs. As.

Santucho B. (2004) *Nosotros los Santucho*. Nuestra América, Bs. As.

Santucho F.R. (1954) *El indio en la Provincia de Santiago del Estero*. Publicación de la Librería Aymará, Santiago del Estero, 1954.

Santucho F.R. (1959) *Maestros escritores. Su producción y su realidad*. Publicación de la Librería Dimensión, Santiago del Estero, 1959.

Serbin A. (1981) “Las organizaciones indígenas en Argentina”; *América Indígena*, vol. XLI, N° 3, México 1981; reeditado por IREPS y APDH Neuquén y Alto Valle, Neuquén 1995.



Sotelo R. (1965) "Hacia una política indigenista". Ponencia presentada en la *Primera Convención Nacional de Antropología*. 23-28 de mayo de 1965. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.

Tesler M. (1989) *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. C.E.A.L., Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, Nº 21, Buenos Aires.

Vezub J. (2005) *Valentín Saygüequé y la Gobernación Indígena de las Manzanas. Poder y etnicidad en Patagonia noroccidental (1860-1881)*. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.