

No fue invisibilización. La nación amenazada y la construcción del *malón* permanente. Argentina del siglo XXI al XIX

WALTER DELRIO | wmdelrio@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio - Centro Científico Tecnológico - Patagonia Norte - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

| Resumen

En este trabajo se discuten algunos términos y categorías que han sido utilizados para describir el proceso de construcción del imaginario nacional en Argentina, y del lugar reservado en él a los pueblos originarios. Este proceso, ha sido analizado en claves tales como invisibilización, borramiento y silenciamiento. Proponemos enfatizar en su lugar en las construcciones que producen marcaciones de alteridad. Estas construcciones, que son analizadas específicamente en lo referente al pueblo mapuche, descansan menos en la negación de la otredad que en la producción del otro, asociándolo a imágenes y tópicos de otredad extrema alrededor de estereotipos ligados a la violencia. En particular, se analiza el tópico del “indio malonero” como una forma de construir al pueblo mapuche. Se enfoca en cómo a partir de la década de 1870, correlativamente a la expansión del estado nacional sobre el territorio indígena y mediante sucesivas reactualizaciones se consolidó la figura del “indígena malonero” como amenaza contra las vidas y las propiedades. La misma expresaría una diferencia racializada –y por ende esencial– que la comunidad nacional debería superar para constituirse en tanto tal. El término malón ha tenido y tiene usos que sobrepasan a las poblaciones indígenas, no obstante, tales usos extensos son de orden comparativo, solo retienen algunos de sus atributos y, en tal sentido, contribuyen a subrayar aquella supuesta alteridad extrema propia de los pueblos indígenas. De este modo, el “indio malonero” se configura como “excepción normalizante”, parámetro negativo frente al cual se evalúa el devenir de la nación.

Palabras clave: Excepción normalizante, Indios maloneros, Matriz estado-nación-territorio

It was not invisibility. The threatened nation and the construction of the permanent *malón*. Argentina from the 21st to the 19th century

| Abstract

This paper discusses some terms and categories that have been used to describe the process of constructing a national imaginary in Argentina and the place reserved for indigenous peoples within it. This process has been analyzed in terms such as invisibility, erasure and silencing. We propose to emphasize instead the constructions that produce marks of otherness. These constructions, which are analyzed specifically in relation to the Mapuche people, rest less on the denial of otherness than on the production of the other, associating it with images and topics of extreme otherness around stereotypes linked to violence. In particular, the topic of the “indian raider” is analyzed as a way of constructing the Mapuche people. It focuses on how from the 1870s, in correlation with the expansion of the national state over indigenous territory and through successive reactualizations, the figure of the “indigenous raider” was consolidated as a threat to lives and property. This would express a racialized difference –and therefore essential– that the national community should overcome in order to constitute itself as such. The term *malón* has uses that go beyond indigenous populations; however, such extensive uses are of a comparative order, they only retain some of its attributes and, in this sense, contribute to underlining that extreme otherness characteristic of indigenous peoples. In this way, the “indio malonero” is configured as a “normalizing exception”, a negative parameter against which the future of the nation is evaluated.

Keywords: maloneros Indians, normalizing exception, State-nation-territory matrix

| Introducción

El proceso de construcción de la matriz estado-nación-territorio en Argentina es comprendido como uno en el cual los pueblos indígenas han sido excluidos o han tenido un rol marginal. A menudo los términos para definir ese proceso de relación han sido los de invisibilización, borramiento, silenciamiento, entre otros. No obstante, en el presente contexto de estigmatización y discriminación de los pueblos originarios y criminalización de sus demandas y acciones políticas se manifiestan cuáles han sido los términos, conceptos, construcciones simbólicas y prácticas de subalternización que están y han estado disponibles en distintos contextos históricos para marcar los límites de la otredad tolerable. Desde fines del siglo XIX la construcción del territorio nacional y de una nación para el territorio implicó la consolidación del estereotipo del indio malonero, como otredad extrema frente a la cual fue pensada la nueva comunidad imaginada. Desde entonces términos como *malón*, indios maloneros, salvajes y tantos otros han sido utilizados para marcar tanto la excepción como la norma. Esto cuestiona la utilidad de conceptos como invisibilización para comprender el tipo de relación histórica que se desarrolló luego del sometimiento de los pueblos originarios al estado-nación-territorio¹ argentino.

¹ La noción de matriz estado-nación-territorio permite enfocar en cómo han operado los procesos históricos de construcción y disputa de sentidos no sólo de estas ideas, sino en sus múltiples y simultáneas relaciones posibles. Así, por ejemplo, podemos diferenciar y ampliar el

En este artículo nos enfocamos en cómo los campos de visibilidad están dados por construcciones afirmativas más que por la negación del otro. Así, es la construcción de la idea de nación la que ha reproducido a lo largo del tiempo los discursos hegemónicos tanto de comunidad nacional como de sus otros.

| ¿Qué es hegemónico hoy?

Recuerdo a un colega increpar, 10 años atrás en un congreso, a una estudiante que hablaba de genocidio de los pueblos originarios como un contrarrelato de la “historia hegemónica”. Este le señaló que en el presente la “historia hegemónica” era la que hablaba de genocidio. Una década después podemos cuestionar esta afirmación, cuando en los medios de comunicación, en el discurso político, en una parte del campo académico y en grandes sectores de la sociedad encontramos no sólo que prevalece el negacionismo sino la discriminación y criminalización de los reclamos de las comunidades indígenas.

En efecto, contamos con múltiples ejemplos de cómo a pesar del progresivo cambio de la normativa jurídica sobre los pueblos indígenas en Argentina desde 1983 con el retorno de la democracia –manifestado en reformas constitucionales provinciales y de la nacional en 1994, el reconocimiento del estado argentino del convenio 169 de la OIT–, no obstante, en el presente podemos observar lo extendidos que están en la sociedad los prejuicios y estereotipos en relación con los pueblos originarios y en especial con el pueblo mapuche.

En primer lugar, la calificación hacia el pueblo mapuche como extranjero e invasor proveniente de Chile ha supuesto que habría provocado la desaparición de otros pueblos como pampas y tehuelches (a los cuales también se los llega a denominar como “verdaderos indígenas argentinos”), lo cual supuestamente invalidaría su status de originario y su legitimidad de cualquier tipo de reclamo en el actual territorio argentino. Al mismo tiempo, se ha vuelto a construir la imagen de un pueblo violento y en contra del estado argentino.

¿Cuáles son, entonces, los discursos hegemónicos? ¿Podemos afirmar que hay una continuidad del discurso nacionalista que excluyó y excluye a los pueblos originarios de la idea del crisol de razas argentino? Pero al mismo tiempo ¿Estos discursos invisibilizan para ello a los pueblos indígenas o por el contrario los construyen y vuelven a construir como elementos atrasados, violentos y no asimilables?

En los últimos tiempos se han producido una serie de episodios que han actualizado estos argumentos. La legislatura de la provincia de Mendoza declaró que el pueblo mapuche no es argentino, un juez emitió una cautelar para evitar el traslado (de tan solo unos metros) de la estatua ecuestre de Roca de la plaza “expedicionarios del desierto” del centro cívico de Bariloche, ciudad en la que una caravana de vecinos se manifestó frente a una comunidad mapuche con pancartas que pedían “Roca volvé, no terminaste tu trabajo”.

análisis de cómo se produjo la construcción de una idea de territorio para la nación con otros procesos simultáneos como la construcción de la nación en un territorio (Delrio 2018).

Para analizar estos episodios nos preguntamos cuál ha sido la relación entre la construcción del indígena como un otro estereotipado y la matriz estado-nación-territorio en Argentina. Utilizamos la idea de matriz estado-nación-territorio para analizar los procesos históricos de construcción de estatalidad. Nos permite enfocar más allá de la conformación de los aparatos burocráticos, relaciones y mecanismos que hacen a la construcción de su institucionalidad, identificando las construcciones de imaginarios de estado, nación y territorio. Estos procesos no sólo quedan definidos por elementos puntuales, como una idea particular de nación o aquellas diferentes que entran en disputa (p.e. blanca, eurodescendiente, crisol de razas, mestiza, etc.) sino por las relaciones entre los diferentes elementos que hacen a dicha matriz. Así, son los proyectos y disputas en relación con la construcción de un territorio para la nación y la de una nación para un territorio los que permiten profundizar en las disputas políticas, económicas y sociales.

Desde esta perspectiva partimos de los procesos clave que han sido tanto el proyecto de construcción de una nación para el territorio como el de un territorio para el estado en las últimas décadas del siglo XIX. El evento elegido para su representación ha sido la llamada “conquista del desierto”. El mismo ha condensado todo lo que la ciudadanía debía saber sobre la relación entre pueblos indígenas y estado, como también sobre la historia de su territorio. Un territorio reclamado como herencia colonial pero supuestamente deshabitado, también como parte de dicha herencia. Tierras salvajes ocupadas, por entonces, por quienes fueron denominados como indios maloneros provenientes de Chile que amenazaban a los bienes, personas y orden social nacional. Se argumentó entonces que no se trataba de una guerra contra adversarios políticos ni naciones vecinas, sino contra un mundo salvaje. Una vez realizadas las campañas el territorio concebido como jurisdicción estatal por fin podría ser ocupado por la nueva sociedad nacional, formada por colonos criollos e inmigrantes.

Hasta aquí el otro en tanto “indio malonero” no tendría lugar. Sólo se planteaba su reconversión a través de su civilización. Es decir, debían dejar de ser indios para poder confundirse con el conjunto nacional. Por supuesto, no existía margen para el reconocimiento ni como pueblos, unidades socio-políticas o grupos. Como sostiene Pilar Pérez, la (re)producción y circulación del relato hegemónico de la Conquista del desierto “logró naturalizar sus marcos conceptuales y contenidos a tal punto que su narrativa se instaló como inevitable y capaz de borrar –o silenciar– toda huella de resistencia, antagonismo o disputa.” (Pérez, 2022: 112)

La autora, tomando como referentes a los trabajos de Atwood (2017) y Jones (2010), señala las comparaciones que son posibles de trazar con otros casos en los cuales en una nueva sociedad de colonos –creada a partir del despojo y eliminación de las poblaciones originarias– se identifica la voluntad recurrente de negar los hechos de violencia tanto a nivel histórico como contemporáneo. Así, la construcción de relatos nacionales o fundacionales “busca construir sentidos de apego y de solidaridad que produzcan una comunidad basada en la definición de un nosotros que siempre se plantea desde la inclusión/exclusión de otros” (Pérez, 2022: 112). Por lo tanto, en términos de Ana María Alonso (1994), en el caso argentino se ha construido una temporalidad y espacialidad para los pueblos indígenas que los ha excluido del tiempo y espacio de la nación.

Este proceso es definido a menudo, incluyéndome, como una invisibilización (Delrio, 2006). Otros términos utilizados han sido borramiento, silenciamiento. También se ha propuesto la utilización

de otras figuras, como pensar esa construcción de lo indígena como una presencia fantasmal que se mantiene como tal pero que puede cobrar vida alternativamente (Lazzari, 2010; Gordillo, 2020).

No obstante, en el actual contexto, como en otros previos desde el sometimiento de fines del siglo XIX, ha quedado manifiesto que no se trataba precisamente de colectivos invisibles. Por el contrario, han existido y existen modos, términos y prácticas de visibilización de estos indígenas “otros”. Pero estos no sólo se activan en coyunturas puntuales críticas sino que tienen presencia y se actualizan de forma cotidiana. Para citar un ejemplo puntual, no es necesario un contexto específico como puede ser la difusión del proyecto de traslado, en 2023, de la estatua de Julio Roca del Centro Cívico de Bariloche para registrar cuáles son los términos y prácticas de la marcación de otredad, sino que estas pueden estar presentes en una mesa de café, o encuentro informal cotidianamente en la ciudad. Lo cual nos lleva a buscar otros términos, ya que no sería propiamente un proceso de invisibilización sino de construcción constante de la alteridad indisoluble en la matriz estado-nación-territorio.

Por otro lado, como lo plantean autores como Gastón Gordillo (2020), Claudia Briones (2004) y Axel Lazzari (2010) entre otros, es también el lugar de su aparición el que activa estos discursos y agencias. La espacialización de la diferencia es también estructuradora del espacio social marcado por las relaciones de poder.

En consecuencia, proponemos observar los procesos de relación en la matriz estado-nación-territorio para abordar los diferentes contextos específicos tanto de aquel de la conquista estatal de fines del XIX como de la actual oleada neoliberal de principios del XXI. Fundamentalmente porque comprendemos que los campos de visibilidad y los procesos de construcción del olvido están dados por construcciones afirmativas más que por la negación del otro. Así, es la construcción de la idea de nación la que ha reproducido a lo largo del tiempo los discursos hegemónicos tanto de comunidad nacional como de sus “otros”. En distintas coyunturas, a lo largo de 150 años, se han desplegado procesos de disputa, redefinición y consolidación en torno a lo que se entiende como nación, pueblo o comunidad nacional pero no han modificado sustancialmente aquello que se entiende como lo otro a dicha nación.

En ese lugar ha estado a lo largo del tiempo la figura de los “indios maloneros”. Pero no sólo se trata de una construcción decimonónica del discurso político que sirvió para estereotipar, homogeneizar a los pueblos originarios con el objeto de despolitizar las acciones realizadas para lograr su derrota, la cual implicaba explícitamente también su eliminación. Se trata de un tipo de relación con la otredad desde la que se define al mismo conjunto de ciudadanos respetables, a ser protegidos por el estado. El *malón* es la amenaza a los bienes, personas y orden social, a la forma de vida del conjunto que se define por oposición como nacional. Más allá de que esta provenga de indígenas o de otro tipo de grupos violentos.² Es esa relación la que los convierte en individuos y/o grupos eliminables del conjunto social.

Es precisamente el *malón* como tipo de relación lo que proponemos enfocar como proceso. No se trata de momentos o episodios puntuales y en cierta medida aislados en el tiempo, sino de la construcción

² En una dirección similar Gordillo propone que desde lo que denomina la Argentina Blanca se identifica como *malón* a “la movilización masiva de multitudes, percibidas como “negras” y pobres” (...) “como una configuración corporal y afectiva que ha trascendido su condiciones históricas originales y nombra hoy el poder de la acción popular en las calles”. (Gordillo, 2020: 10)

de la excepción para un orden social. Es entonces, una amenaza como señala Gordillo (2020) o el fortín sitiado en términos de Cordero (2019), pero no por una presencia/ausencia fantasmal que eventualmente pueda materializarse a través de su movilización sino por un enemigo concreto, identificable. Es entonces una amenaza permanente, sobre la cual constantemente se operan acciones de vigilancia y disciplinamiento. Por lo tanto, no se trata de invisibles, en todo caso podríamos precisar que el conocimiento hegemónico ignora absolutamente todo de los pueblos y culturas indígenas, pero reconoce, identifica, discrimina y castiga a los indios maloneros, precisamente porque los construye. Me centraré en este artículo en la construcción específica de estos indios maloneros en los procesos de relación planteados como *malón*.³

| Terminar con el malón

En el discurso político de la década de 1870 se consolidó la figura estereotipada del indio malonero como un enemigo interno. No se trataba de un adversario político ni una nación vecina se afirmaba, sino de la barbarie que incluso había invadido las pampas y el por entonces reclamado como territorio argentino, arrasando y hostigando tanto a pueblos originarios como a los hacendados y vecinos criollos de la frontera. Julio Roca lo expresaba en estos términos en una arenga a la tropa:

En esta campaña no se arma vuestro brazo para herir compatriotas y hermanos extraviados por las pasiones políticas o para esclavizar y arruinar pueblos o conquistar territorios de las naciones vecinas. Se arma para algo más grande y noble; para combatir por la seguridad y engrandecimiento de la Patria, por la vida y fortuna de millares de argentinos y aún por la redención de esos mismos salvajes que, por tantos años librados a sus propios instintos, han pesado como un flajelo en la riqueza y bienestar de la República.⁴

La prensa retomó y dio forma a este marco de interpretación que construyó a este otro indígena, homogeneizado y simplificado en la figura del indígena malonero. La misma era interpretada como una diferencia racial, colocándose el caso como parte de un proceso evolutivo o de civilización. Un proceso entendido como natural pero sobre el cual se llamaba a las autoridades y a la sociedad en su conjunto a actuar a través de medidas concretas.

Estamos empeñados en una contienda de razas en que la indígena lleva sobre sí el tremendo anatema de su desaparición, escrito en nombre de la civilización. Destruyamos pues, moralmente esa raza, aniquilemos sus resortes y organización política, desaparezca su orden de tribus si es necesario divídase la familia.⁵

³ En su propuesta Gordillo expone las múltiples formas de relación entre los grupos sociales identificados como negros, pobres o maloneros. Aquí nuestro abordaje procura comprender específicamente las construcciones que han estereotipado, discriminado y reprimido al pueblo mapuche.

⁴ Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walther (1980: 450-451).

⁵ Editorial del diario *La Prensa* (1/3/1878).

La diferencia racializada conllevó a la producción del desprecio científicamente legitimado. En el diario *La Tribuna* se describía al pueblo ranquel: "de esa fusión entre una raza inferior y una raza corrompida, han nacido verdaderos monstruos".⁶ El mestizaje, el crisol de razas, la nueva sociedad que debía poblar el llamado desierto debían ser conducidos con políticas y acciones concretas para que aquellas razas, organizaciones políticas o monstruos desaparecieran.

Esta nueva sociedad que ocuparía el desierto era imaginada también como resultado de un proceso evolutivo. En la correspondencia intercambiada con Malarín, agregado en la embajada argentina en Estados Unidos, y en referencia a una comparación con el caso norteamericano, Julio Roca sostenía:

Es por efecto de una ley de la naturaleza que el indio sucumbe ante la invasión del hombre civilizado. En la lucha por la existencia en el mismo medio, la raza más débil tiene que sucumbir ante la mejor dotada, la especie que no trabaja delante de la que trabaja.⁷

Leemos luego en una orden del día a la tropa expedicionaria:

Cuando la ola humana invada estos desolados campos que ayer eran el escenario de correrías destructoras y sanguinarias para convertirlos en emporios de riqueza y en pueblos florecientes en que millones de hombres puedan vivir ricos y felices.⁸

Así, la ola humana, la civilización, la raza más dotada, más que desplazar a los salvajes ocuparía un desierto ante la desaparición del malón, la barbarie, las razas que no trabajaban. Un reemplazo evolutivo antes que político. Francisco Moreno tradujo estas ideas en términos científicas a través del mismo guión del Museo de Historia Natural de La Plata:

la República Argentina es, sin duda alguna, una vasta necrópolis de razas perdidas. Venidas de teatros remotísimos, empujadas por la fatal lucha por la vida, en la que prima el más fuerte, llegaron, unas vencedoras y otras vencidas y se aniquilaron en nuestro extremo austral.⁹

Uno de los elementos centrales de la idea del malón es la de su superación. Es decir se lo considera como una etapa en un proceso evolutivo de civilización que debe cesar más tarde o temprano. Por esta razón es que habrá distintas opiniones con respecto a cuándo esto habría ocurrido u ocurriría.

| El último malón que vendrá

Al constituirse como una etapa en el devenir nacional el malón constituyó en adelante un factor a poner en juego para evaluar el progreso o no del proyecto civilizatorio. Surgió entonces la pregunta en

⁶ Juan Cruz Varela, en *La tribuna* (17/11/1878).

⁷ Archivo General de La Nación. Sala VII, Archivo Roca, Leg. 155.

⁸ Orden del día del general Roca a los soldados del ejército expedicionario al río Negro, 26 de abril de 1879. Reproducida en: Walther (1980: 450-451).

⁹ Revista del Museo de la Plata, Talleres del Museo de La Plata 1890-91, Tomo I: 50-53.

relación con cuándo y dónde habría ocurrido el “último malón.” Esta tendrá relación con distintos tipos de periodizaciones, políticas de la memoria, proyectos de desarrollo social, por mencionar algunos de los espacios donde encontramos esa misma pregunta pero operando contextos sumamente diversos.

A partir del mismo contexto de fines del siglo XIX surgió una narrativa de frontera en la que como expresa Cordero (2019) la expresión más potente de la amenaza ha sido el malón mapuche. En distintas historias locales la pregunta sobre el último malón ha sido considerada como central para la periodización, para construir mitos de origen y comunidad. Pero esta pregunta no ha dejado de hacerse. A lo largo del tiempo se sucedieron nuevas respuestas e inscripciones sobre estos eventos y memorias.

A fines del siglo XIX comenzó a utilizarse la expresión “último malón”. Por ejemplo, en el caso de la ciudad de Mercedes, donde a lo largo del tiempo fueron construyéndose sentidos en relación con un evento de 1823, a través de monumentos, referencias y usos del pasado. Estos no han sido estáticos y también han estado abiertos a nuevas inscripciones como lo fue en 2009 cuando se decidió agregar una nueva marca para recordar también a los indígenas muertos (Enriquez, 2012).

Bahía Blanca es otro caso en el cual el último malón de 1859 opera como constructor de una periodización local (García Insausti, 2015:37-38). Se lo recuerda a través de placas colocadas en la ciudad que marcan hasta dónde llegaron los maloneros y desde donde se les atacó (Borgani, 2007: 4). También encontramos aquí las sucesivas inscripciones. Las placas fueron colocadas durante la última dictadura en 1978 y como sostiene Perrière (2020) actualmente se ha empezado a cuestionar el relato hegemónico sobre el malón de 1859 y la historia de fronteras, por ejemplo, en las escuelas de Bahía Blanca y desde una perspectiva intercultural.

A lo largo del siglo XX encontramos referencias a malones contemporáneos que en su momento también fueron calificados como “ultimo malón”. Como en los casos de San Javier (1904), Fortín Yunká (1919), Napalpí (1924), La Bomba (1947) o Zapallar (1933).¹⁰ El caso de San Javier, precisamente, fue llevado al cine a través de la película *El último malón*, de Alcides Greca, oriundo de dicha localidad. La misma es de 1917, e incluye una escena inicial en la que el director muestra el guión a Fernando Centeno, gobernador del Chaco entre 1923 y 1926. Luego un cartel señala: “El Dr. Centeno opina que el último malón está por darse”. No se trata de un acto de clarividencia sino de un agregado del director años después¹¹ y cuando ya había ocurrido la masacre de Napalpí (Chaco) de 1924, también identificada por la prensa y el discurso político de la época como un nuevo “último malón”.

Un elemento que se destaca de estos llamados “último malón”, como en los casos de Napalpí, Zapallar y La Bomba es un cambio radical en cuanto a qué es lo que se ha calificado como movilización o amenaza indígena. Estas masacres y represiones a pueblos originarios si bien fueron episodios descriptos por las autoridades y la prensa de la época como malones o preparativos de malones –incluso mencionándose la práctica de robos a pobladores cercanos–, han tenido la particularidad de que no se trataron de la

¹⁰ Sobre las construcciones de estos casos como “último malón”, ver Delrio (2022).

¹¹ Esta es la hipótesis de Héctor Kohen (2009) y de Rodríguez (2011).

movilización de grupos indígenas sino precisamente lo contrario, la concentración en un paraje y la decisión de no moverse hacia los lugares de explotación laboral.

El último malón, el *awkan* o el *winka* malón también son términos utilizados por narrativas mapuche y tehuelche para referir a un momento de cambio, imposición y pérdida, cuando fracasaron las últimas resistencias a la ocupación de sus territorios (Malvestitti, 1999; Ancán, 2008). En estos casos, no obstante, sus particularidades hacen que la traducción, por ejemplo con el término guerra o pelea, sea insuficiente o inadecuada. No se tratan de referencias a enfrentamientos entre paisanos y winkas, sino de eventos que incluyen masacres, cautivos y episodios de mucha violencia, sobre todo en relación con mujeres y menores, y que por lo tanto implican determinadas respuestas de la población local que, entre otras alternativas, huye también colectivamente (Delrio y Malvestitti, 2018: 29).

Así, podemos encontrar diferentes usos del término malón a lo largo del tiempo, como un tipo de relación que define una etapa en la temporalidad de la matriz estado-nación-territorio y que se relaciona tanto con los proyectos de construcción de nación como de territorio. Como una etapa evolutiva que también definiría un momento de consolidación del estado y su poder disciplinador. Pero al mismo tiempo ha sido un término de referencia para otras temporalidades, desde aquellas de las historias locales y su relación con la del estado nacional como también de las narrativas y memorias de los pueblos originarios.

| La heterogeneidad malonera

A lo largo del siglo XX el término malón ha sido utilizado ampliamente para referir ya no sólo a la movilización amenazante de grupos indígenas sino a distintos tipos de colectivos. Como señala Gordillo (2020) el término “malón” ha sido utilizado en diversas coyunturas para hacer referencia a la movilización masiva de multitudes, percibidas como “negras” y pobres, exponiendo la fragilidad del proyecto de una “Argentina Blanca”, homogénea y europea, a la que refiere como “formación afectiva y espacial”.¹²

El autor propone entender al malón “como una configuración corporal y afectiva que ha trascendido sus condiciones históricas originales y nombra hoy el poder de la acción popular en las calles, lo que hace que “el malón” se haya vuelto parte del léxico argentino” (Gordillo, 2020: 10).

En una dirección similar Cordero asocia la imagen del malón, con la del “fortín sitiado”, es decir, el proyecto de nación amenazado. Estas imágenes, sostiene el autor, son actualizadas y resignificadas “como amenaza a la Argentina europea, resguardo a su vez de la civilización y el progreso frente al atraso y la barbarie” (Cordero, 2021: 93).

De acuerdo a estos autores este sitio, esta movilización y acción popular en las calles que amenaza a la Argentina blanca ha sido identificada como el regreso del malón a lo largo del siglo XX.

¹² Gordillo define a la Argentina blanca como “un proyecto territorial y de clase que se manifiesta a nivel cotidiano en el deseo no siempre consciente de sentir que la geografía nacional es en gran parte europea. Pero este es un proyecto acosado e incompleto, negado por los millones de personas que llevan en sus cuerpos las huellas del sustrato no-europeo de la nación”. (Gordillo, 2020: 10)

El antiperonismo lo identificó como una invasión de “cabecitas negras” (Adamovsky, 2009; Grimson, 2019) o aluvión zoológico. Durante la última dictadura y con las reformas neoliberales subsiguientes se habría acentuado la percepción de la amenaza proveniente de “villas miseria y barrios populares. Y estos lugares son imaginados como llenos de “negros” con la capacidad de generar formas disruptivas de movilidad” (Gordillo, 2020: 19).

Gordillo sostiene que las irrupciones de las personas pobres tomando las calles han evocado en diferentes contextos la memoria del malón, es decir de las insurgencias indígenas y gauchas que amenazaron en el pasado al proyecto de nación europeizada. Por lo tanto, la memoria del malón se habría vuelto una alegoría del poder de multitudes que se ha actualizado “cual regreso fantasmal, en los momentos más conflictivos de la historia nacional” (Gordillo, 2020:23).

Esto podría observarse, por ejemplo, en cómo se ha discutido cuál habría sido el último malón en Bahía Blanca. En 1955 un folleto del sacerdote católico Cayetano Baccega afirmaba que el de 1859 no había sido el “último malón”, sino aquel otro llevado a cabo por militantes peronistas: “se realizó y no por indios precisamente, el día 16 de junio de 1955”, cuando fue incendiada la iglesia catedral de la ciudad como respuesta al bombardeo de la Plaza de Mayo realizado por el golpe de estado fallido contra el presidente Perón (Ortíz, 2007: 12).

No obstante, es preciso diferenciar los usos del término malón, ya que existen diferencias internas en el tratamiento de esas masas amenazantes. Si bien las movilizaciones de quienes son identificados como negros o pobres han sido calificadas de malones existen significativas marcaciones de la alteridad al interior de esa masa amenazante.

Es importante diferenciar el uso de la palabra malón en términos comparativos. Es decir, se conoce que determinados grupos sociales, aún identificados genéricamente como “negros” no son, no se reconocen como indígenas. El sacerdote de Bahía Blanca así lo reconocía: “el último malón se realizó y no por indios”. El uso del término malón tiene un fin comparativo. Esto ha ocurrido también con otros usos, como el calificar de caciques a líderes políticos partidarios. A fines del siglo XIX, por ejemplo, se utilizaba el término *curá* (piedra en mapuzungun) para referir al poder de los gobernadores y sus habituales sediciones, en alusión a los caciques de la dinastía de los piedra (Quinterno 2014).¹³

En efecto el término malón u otros como indio o indiada suelen utilizarse para matizar algunas acciones específicas de sujetos o colectivos a los que se considera de la argentina blanca (“no seas indio”, “vinimos en malón”, etc.). Esto también es un uso de las palabras en términos comparativos. En el caso que cita Quinterno, Saldías se refería a los gobernadores de fines del siglo XIX como “hombres importantes del país” que se habían visto “obligados” al movimiento sedicioso.

Por lo tanto, el malón como epitome de la barbarie –que leíamos en las fuentes de fines del siglo XIX antes mencionadas– implica un tipo de sujeto construido, el salvaje. Y quien ha venido encarnando

¹³ Quinterno sostiene que Adolfo Saldías “evocaba que por entonces [1890] era usual llamar “*curá*” a los gobernadores, en alusión a los caciques de la dinastía de piedra, y enfatizaba que para los hombres importantes del país, el movimiento sedicioso era la única salida posible”. (Quinterno, 2014: 61)

ese estereotipo ha sido principalmente el pueblo mapuche por distintas supuestas características atribuidas: su procedencia de Chile, haber desplazado a otros pueblos indígenas "argentinos", vivir del robo y su violencia innata.

Esto no significa que deban pensarse o se auto-referencien como colectivos diferenciados con límites discretos, sino que aquella construcción hegemónica de la barbarie lo es, ya que ha identificado ese modelo estereotipado y fijo como la alteridad indisoluble en la nación.

No en todos los casos el uso del término *malón* en términos comparativos involucra todos estos atributos. Y sólo en algunos casos, por ejemplo, se ha podido intentar redefinir el uso del término como en el caso del "malón de la paz". Esto sólo se ha dado en las movilizaciones de comunidades de Jujuy, las cuales en tres ocasiones desde 1946 –la última en 2023- han propuesto una modalidad que al mismo tiempo que las visibilice como tales posibilite cambiar el sentido comúnmente dado a una movilización de indígenas. En 2023, y también en las anteriores, no obstante, estuvo presente que las demandas y propuestas no sólo estaban destinadas a la población indígena sino a la población en su conjunto, frente a formas de explotación y expropiación de recursos y derechos.

Coincidiendo con el planteo de Gordillo en cuanto a que la movilización de sectores populares es lo que actualiza el temor de lo que denomina como la Argentina blanca, la utilización del término *malón* claramente no se trata de un error por ignorancia. Sino del uso de un término comparativo para descalificar a las movilizaciones de sectores populares, organizaciones y grupos políticos, a través de la comparación con aquella barbarie extrema, que es identificada en la figura de los indígenas, quienes serían los verdaderos maloneros.

En este sentido podemos interpretar que no hay alteridad mayor, en el límite de la excepción, que el indígena mapuche. Para el cual no hay término de comparación, ya que sería esa misma barbarie, extranjera, ladrona y amenazante del orden social. Sólo ha sido comparada con casos extranjeros como la ETA, las FARC o el fundamentalismo islámico. Es decir otros colectivos identificados como terroristas y eliminables.

En los procesos de racialización de las diferencias y de la construcción de negritud en Argentina se encuentra esta marcación de la alteridad extrema. La misma no sólo proviene de la llamada Argentina blanca sino también, paradójicamente, de muchos sectores también marcados como "negros" pero que pueden compartir esta mirada sobre los indígenas y en particular sobre el pueblo mapuche, identificado como la verdadera amenaza. Precisamente porque estos sectores –que también son discriminados- comparten el proyecto nacionalista de aquella Argentina blanca y reconocen como otredad extrema a quienes han sido calificados como indios maloneros, chilenos, violentos y como amenaza a la propiedad privada y al orden nacional.

Este tipo de racialización ha sido particular de los pueblos originarios y podemos encontrarla, por ejemplo, a lo largo de toda la documentación sobre tierras a lo largo del siglo XX (Pérez y Delrio 2019). En este extenso corpus se hacen reiteradas referencias a las supuestas condiciones atávicas de los indígenas, su carácter indolente, su inclinación natural al robo, a la borrachera, su falta de hábitos de trabajo. Todos estos elementos sirvieron en distintas coyunturas y casos para justificar sucesivas

expropiaciones, al declarar insolvente e indeseable al poblador identificado como indígena para preferirse a otro no-indígena considerado apto para contratar con el estado.

En la mencionada película *El último malón*, se explicaba cómo estas condiciones atávicas de los indígenas podían reaparecer. En el Acto IV, un cartel informaba “En el espíritu de los indios se ha operado una regresión hacia el salvajismo.” Es decir, la agencia indígena no se concibe como una acción política, resistencia o reclamo justificado, sino como una razón de tipo existencial que hace que ese otro no actúe como un salvaje, sino que en efecto lo sea. Como señala Daniela Greca, en los últimos años las comunidades de San Javier han procurado reinscribir sentidos sobre los episodios de 1904 para que dejen de ser nombrados como malón y puedan ser comprendidos como rebelión (Greca, 2014:3).

| El indio malonero como excepción normalizante

El estereotipo del indígena malonero –como también el gaucho montonero (Escolar 2011)– devino entonces, en la matriz estado-nación-territorio en Argentina, la excepción que ha definido por contraposición a la nación y al nuevo orden social. Impuesto y consolidado luego del sometimiento de los pueblos originarios y la incorporación de las Pampas y la Patagonia a la construcción de territorio para la nación.

Ha sido fundamental para comprender la construcción del desierto aún en el momento previo a las campañas, cuando era territorio de los pueblos indígenas con los cuales el mismo estado argentino acordaba paces y tratados. La transformación de esas unidades sociopolíticas indígenas en vándalos ecuestres extranjeros, a través del estereotipo del indio malonero fue entonces fundamental en la construcción de esos espacios en desiertos. Es decir, en la forma en que serían considerados como territorio nacional. De allí las metáforas de poblar, trabajar y civilizar la tierra. Esta producción del espacio fue entonces, al mismo tiempo, la que construyó a los otros –indios maloneros– como seres sacrificables. Pero no como un evento de sacrificio condensado en una campaña militar, sino como su constitución como otredad intolerable.

A partir de entonces, esa otredad no desapareció sino que fue instalada en la memoria del nuevo orden social. Los nombres de pueblos, calles, monumentos, museos, narrativas históricas de libros de texto, producciones folklóricas, discursos políticos, agendas de investigación, personajes literarios, imágenes publicitarias, nos recuerdan hasta hoy qué fueron los malones, el desierto, quiénes los héroes de la llamada gesta y quiénes los vencidos.

El malón identificado como etapa de la historia nacional no sólo es recordado, ha sido importante incluso definir con precisión cuándo habría ocurrido el último, y fundamentalmente estar atentos a que no se repitan. Esto implica una normalización de una sociedad que nunca olvidó o invisibilizó a esa otredad extrema. Los cañones de las campañas al desierto (aunque de hecho no lo sean) aparecen a lo largo de distintas plazas y acompañando monumentos de los héroes de aquella gesta. Pero también los supuestos indígenas chilenos, ladrones, violentos, amenazantes a la propiedad privada y al orden social a lo largo del territorio aparecen en conversaciones cotidianas, medios de comunicación y discursos políticos sobre seguridad ciudadana.

No ha sido una construcción dada de un momento para siempre. En cada contexto se produjo una construcción del otro y del nosotros. Es decir, no se trata de una imagen estereotipada que fue creada en un momento y que ha perdurado con fuerza sino que hay un constante hacer. Como señala Cordero: “No se trataría de una rémora, una deficiencia siempre a punto de ser abolida aunque nunca ocurra, sino de una dimensión de los modos de construir el «nosotros» nacional y las otredades consecuentes” (Cordero, 2021:86).

En el presente, la identificación de la agencia política mapuche con el terrorismo –como lo ha propuesto en 2017 el llamado Informe RAM del Ministerio de Seguridad de Patricia Bullrich– permite ver que se la ha construido como la otredad extrema e intolerable. Frente a la cual sólo cabría su eliminación del conjunto social. Funciona así como una excepción que pretende normalizar y disciplinar al conjunto social.

En el actual debate político se ha asociado el estereotipo del mapuche como violento, ilegítimo y como una amenaza a la propiedad privada y al mismo orden nacional con el conjunto de individuos y grupos beneficiados por las políticas populistas. Al igual que los llamados planeros y movimientos sociales se los identifica como minorías intensas que han obtenido y viven de favores del estado. No obstante, dentro de este colectivo (al cual se descalifica llamándoselos desde negros a criminales y motochorros) se destaca un elemento central en las demandas y conflictos que involucran a las comunidades indígenas, el reclamo del territorio. Así, desde los discursos de seguridad se advierte al ciudadano más humilde que estas “supuestas comunidades indígenas” se están apropiando de la propiedad privada con el favor, anuencia e inacción de los gobiernos populistas. Las víctimas de estos terroristas (especialmente identificados como mapuche) ya no serían los grandes terratenientes o las corporaciones extranjeras con las cuales se disputan los territorios, sino que se afirma, en ese discurso de seguridad, que las víctimas pueden ser cualquiera de los vecinos. Aún para aquellos que no son propietarios estos terroristas apañados por el populismo constituirían una amenaza.

En los últimos años la represión se ha cobrado muchas vidas de integrantes de comunidades y se han apresado a mujeres con sus hijos por el solo hecho de permanecer en el territorio de su comunidad. El mensaje disciplinador cae de forma distinta sobre los distintos colectivos identificados como la supuesta base del populismo. Y en esta diferencia la extrema violencia ha sido aplicada hacia las comunidades mapuche. No es sólo un discurso de seguridad ciudadana el que la promueve, sino un discurso nacionalista que arenga al conjunto social a levantarse, luchar y defender la patria. Son discursos que apelan a la identidad y soberanía nacional los que arengan a aniquilar a la amenaza a la propiedad privada, a la soberanía nacional sobre el territorio y sus recursos naturales. Paradójicamente, identificando que éstos son amenazados, no por los latifundistas y corporaciones extranjeras que operan en Patagonia, sino por las comunidades mapuche. ¿Por qué? Precisamente porque siguen siendo identificadas como chilenas, violentas, ilegítimas y como una amenaza al orden social, y esto ocurre en mesas de café, medios de comunicación y actos políticos.

| Conclusiones

Desde el contexto del sometimiento e incorporación, a través de las campañas militares de fines del siglo XIX, la población mapuche-tehuelche de la Patagonia debió confrontar con los estereotipos y políticas discriminadoras que constantemente los expropiaron y amenazaron como pobladores, familias y comunidades. Al mismo tiempo que debieron desmarcarse de los supuestos que los constituían en eliminables, en tanto pueblos, construyeron su agencia en relación con una imagen desmarcada del ciudadano nacional.

Desde entonces también los imaginarios y términos fueron cobrando nuevos sentidos. Así la palabra *malón* entendida como etapa dentro de la temporalidad de la nación sirvió también como término comparativo en los procesos de descalificación, represión y disciplinamiento de las agencias subalternas. No obstante, permaneció una distinción entre aquellos colectivos que actuarían como malones y quienes continuarían siendo el referente, es decir la alteridad extrema.

Durante la última dictadura argentina palabras como subversivo o terrorista cumplieron más específicamente esa función, permitiendo nombrar la excepción e identificarla como ideológica –no racial– y apátrida.

Hoy luego de 40 años de vigencia del sistema democrático continuamos escuchando como cotidianas las marcaciones de la máxima alteridad, comenzando por las atribuciones de supuesta chilenidad, violencia innata, amenaza a la propiedad privada y al orden social que se esgrimen en particular hacia el pueblo mapuche. Apoyadas no solo por grupos políticos sino incluso por sectores intelectuales y de los medios de comunicación poseen una gran llegada en el conjunto social. La amenaza que representarían las comunidades mapuche-tehuelche es trasladada a la ciudadanía, señalándose que esta empieza con los territorios comunitarios pero seguirá con el resto de los vecinos. Hoy también funciona el caso comparativamente para referir a otras pretensiones territoriales y de derechos de las que son identificadas como minorías intensas que se estarían beneficiándose del estado, amparadas por el populismo.

Es así que cuando en 2023 se planteó remover la estatua de Julio Roca no debiéramos suponer que se trata de una pelea contra una imagen impuesta por el propio Roca, su generación e incluso su hijo que nos dejaron marcada la geografía urbana para siempre. Se trata de una disputa contra ciertos discursos posicionados desde una construcción particular de nacionalismo que continúan usando esos símbolos con el objeto de disciplinar las demandas, fundamentalmente de tierras y derechos. Por lo tanto la disputa debería ser también sobre la definición de nacionalismo que pretendemos imponer en reemplazo de otras posibles y que no incluya la construcción de otredades. Un nosotros que no esté basado en la diferenciación de otro ¿es eso posible?

Bibliografía

- Adamovsky, E. (2009). *Historia de la clase media argentina: Apogeo y decadencia de una ilusión*, 1919-2003. Buenos Aires: Planeta.
- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, (23), 379-405.
- Ancán, J. (2008). Los cántaros de la memoria. En F. Gallard y D. Quiroz (Editores), *Un almuerzo desnudo. Ensayos en cultura material, representación y experiencia poética*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Atwood, B. (2017). Denial in a Settler Society: the Australian Case. *History Workshop Journal Issue*, (84), 24- 43.
- Borgani, C. B. (2007). La construcción de la identidad urbana: el análisis de las referencias históricas. En: *II Jornadas de investigación en Humanidades*. Agosto, 2007. Bahía Blanca, Argentina. Recuperado de <http://www.jornadasinvhum.uns.edu.ar/pages/actasanteriores.htm>
- Briones, C. (2004) Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin* 68, pp. 73-90.
- Cordero, G. (2019). *Malón y política. Loncos y weichafes en la Frontera Sur (1860-1875)*. Rosario: Prohistoria.
- Cordero, G. (2021). El fortín sitiado: progreso y racismo en Argentina. *Nueva Sociedad No 292*, marzo-abril.
- Delrio, W. (2006). "Argentinos colonos" o "chilenos intrusos": territorializaciones y clasificación de los pobladores indígenas en Patagonia". *Anuario del Instituto de Estudios Históricos*, No 21: 95-112.
- Delrio, W. (2018). Estado y pueblo mapuche en Argentina. *Anales de la Universidad de Chile*. Número 13, (2017): serie 7.
- Delrio, W. (2022). Fortín Yunka y la construcción del último malón. En: Vidal, Alejandra y Telesca, Ignacio (eds.) 2022. *Fortín Yunká (1919). Historia y memoria de los indígenas pilagá*. Sb Editorial: Buenos Aires.
- Delrio, W. y M. Malvestitti (2018). Memorias del Awkan. En W. Delrio, D. Escolar, D. Lenton y M. Malvestitti (Comps.), *El país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios 1870-1950*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.
- Enrique, L. A. (2012). Reflexiones acerca de la significación cultural de un malón indígena (Mercedes, Provincia de Buenos Aires, Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, no 14, 139-159. Recuperado de <https://doi.org/10.7440/antipoda14.2012.0>
- Escolar, D. (2011). De montoneros a indios: Sarmiento y la producción del homo sacer argentino. *Corpus*, 1(2), 1-8.
- García Insausti, J. T. (2015). La construcción de un relato sobre el pasado fronterizo. Representaciones del último malón (Bahía Blanca, 19 de Mayo de 1859) en el contexto del Bicentenario de la Revolución de Mayo. En *V Jornadas de investigación en Humanidades*. Noviembre, 2013. Bahía Blanca, Argentina. Recuperado de <http://www.jornadasinvhum.uns.edu.ar/files/5JleHVol13.pdf>
- Gordillo, G. (2020). Se viene el malón. Las geografías afectivas del racismo argentino. *Cuadernos de Antropología Social No 52*.

- Greca, D. (2014). De la historia en el cine al cine en la historia: potencialidades como documento del filme El último malón. *Páginas [En línea]*, Vol. 6, N°10. Recuperado de <http://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/40/40>
- Grimson, A. (2019). *¿Qué es el peronismo?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jones, A. (2010). Memory, Forgetting and Denial. En: *Genocide: A Comprehensive Introduction*, (pp. 501-526), Routledge: London and New York.
- Kohen, H. (2009), en el dossier *Primera antología del cine mudo argentino*. INCAA, GCBA.
- Lazzari, A. (2010). *The Autonomy of the Appeared: Phantom Indian, Selves, and Freedom (on the Rankulche in Argentina)*. Tesis de doctorado. Departamento de Antropología, Columbia University.
- Malvestitti, M. (1999). Después del aukán: el poblamiento mapuche de la Línea Sur. *Jornadas de Historia de Río Negro*, Bariloche, Universidad Fasta, 28 al 30 de octubre de 1999.
- Ortiz, M. P. (2007). El último malón: La quema de los templos en el discurso de la Iglesia Católica bahiense. En: *II Jornadas de Humanidades. Historia del Arte. "Representación y Saporte"*. Octubre, 2007. Bahía Blanca, Argentina. Recuperado de <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3548>
- Pérez, P. (2022). Malón de ausencia: historia hegemónica y relatos en disputa en torno a la "Conquista del desierto". *Coordenadas. Revista de Historia Local y Regional*, 9 (1), 111-131.
- Pérez, P. y W. Delrio (2019). Cambios y continuidades en las (des)territorializaciones en Río Negro (1878-1955). En: Laura Kropff, Pilar Pérez, Lorena Cañuqueo y Julieta Wallace (comp.) *La tierra de los otros. La dimensión territorial del genocidio indígena en Río Negro y sus efectos en el presente*. Viedma: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro. PP: 31-70.
- Perrière, H. (2020). Malón de 1859 a Bahía Blanca: memorias conflictivas destinadas a y producidas por estudiantes de la escuela secundaria. *Corpus [En línea]*, Vol. 10, N°. 1. Recuperado de <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/3747>; DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.3747>
- Quinterno, H. (2014). *Fuego amigo : el ejército y el poder presidencial en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Rodríguez, A. (2011). La trama, la historia y la política en El último malón. *PolHis 8, 2do semestre 2011*: 162-172. Recuperado de http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_RODRIGUEZ.pdf
- Walther, J. C. (1980). *La Conquista del Desierto*. Buenos Aires: EUDEBA.