



## El exterminio como patrimonio

### Extermination as heritage

André Menard

Departamento de Antropología, Universidad de Chile (Santiago, Chile) peromenard@gmail.com

### RESUMEN

El genocidio es codificado por la noción de deuda histórica y deviene así patrimonio, y más precisamente patrimonio moral de un sujeto acreedor de la deuda. La postura ideológica, eminentemente colonial, de transformar todo exterminio en epifenómeno de una extinción inexorable, implica despolitizar la violencia histórica. De esta forma el dato siempre singular de una violencia es traducido sobre el plano de una equivalencia universal (el plano de la Razón con mayúscula) por el cual la Humanidad (también con mayúscula), cual tendero de la Historia, puede realizar el balance de sus costos y beneficios al final del día.

**Palabras clave:** patrimonio, exterminio, genocidio, etnocidio.

### ABSTRACT

Genocide is codified by the notion of historical debt and thus becomes cultural heritage, and more precisely the moral heritage of a creditor of debt. The ideological, eminently colonial position, of transforming all extermination into an epiphenomenon of inexorable extinction implies depoliticizing historical violence. In this way, the -always- singular fact of a violence is translated into the plane of a universal equivalence (the plane of the Reason with capital letter) by which Humanity (also with capital letter), like a storekeeper of History, can realize the balance of costs and benefits at the end of the day.

**Key words:** heritage, extermination, genocide, ethnocide.

### EL REDUCTO COMO PATRIMONIO (Y VICEVERSA)

En otros trabajos (Menard 2011) hemos leído la conquista de la Araucanía por los estados chileno y argentino a fines del siglo XIX como un proceso de instauración de ciertos aparatos y políticas de archivo, por los que cuerpos, bienes, papeles y territorios (que participaban de otras formas, formas autónomas y no estatales del registro y del archivo) fueron registrados y de esta forma incorporados a sus espacios soberanos. Y serán las formas diferenciales que asumen estas dos políticas de inscripción, las que, en cierta medida, explicarían las posiciones divergentes que ha adquirido lo mapuche a uno y otro lado de la cordillera. En muy pocas palabras se puede esquematizar esta diferencia de la siguiente manera: En la Argentina la inscripción de esos papeles y cuerpos mapuches se hizo preferentemente mediante el archivo historiográfico en el caso de los primeros y mediante el museo antropológico, más precisamente el Museo de Plata (fundado en 1888, es decir al momento de la culminación de la llamada Conquista del Desierto) en el de los segundos. Así los antiguos contrincantes político-militares (esos caciques que la historiografía argentina para el siglo XIX dotó de la subjetividad histórico-política de la que carecen sus homólogos en la historiografía nacional chilena), terminaron engrosando con sus cráneos, esqueletos, vestidos y



máscaras faciales, las colecciones antropométricas bajo la doble forma de trofeos de guerra y de muestras científicas.

Por el contrario, en Chile, la operación museográfica, así como la historiográfica, fue notoriamente más difusa. En su lugar se implementó una sistemática inscripción de los cuerpos mapuche, pero mediante otra forma del archivo: el registro civil, en tanto máquina de asignación de nombres propios, nombres propios que, al conservar la marca lingüística de su mapuchidad, terminaron constituyendo una suerte de reducto racial al interior de la población nacional chilena. De esta forma si en Argentina lo mapuche quedó relegado al espacio pretérito (por no decir cadavérico) del vestigio y del referente histórico, en Chile quedó inscrito como registro vigente (por no decir vivo) al interior de la población nacional.

Aparece así el reducto, y lo hace sobre todo en la función ideológica que cumple al interior del discurso de la soberanía chilena. Se trata de una ideología de la soberanía mestiza -fundada en parte por la instalación que hace Andrés Bello en 1844 de *La Araucana* de Ercilla como origen canónico tanto de la literatura como de la nación chilena- por la cual -en diferentes momentos y modalidades a lo largo de la historia- lo mapuche se ha hecho funcionar como una suerte de núcleo pre-político y pre-histórico de la soberanía nacional. Capital de autoctonía y fuente ética de la que emanarían los valores de pureza, salud, espiritualidad, identidad o ecología (por nombrar algunos) sobre los que se sostendrían los diversos proyectos de comunidad nacional desplegados por nacionalismos de derecha como por populismos de izquierda.

En el caso Argentino, por el contrario, la imagen de algo análogo al reducto mapuche vivo y expresándose políticamente no aparecerá con claridad -para los ojos de la historiografía y la antropología de ese país- sino hasta mediados de los años 1980. Pero este reducto responderá a una lógica diferente de la que lo sostiene en la ideología mestiza de la soberanía nacional chilena. Se trata de un reducto más cercano al que ha producido cierta forma del derecho internacional, forma consagrada por instrumentos como el Convenio 169 de la OIT o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y que instala a los pueblos indígenas como sujetos de derecho a nivel mundial. Según este marco, el clásico resguardo de los derechos como competencia de los Estados nacionales en relación con sus ciudadanos individuales, comienza a desplazarse hacia instancias jurídicas supranacionales, por un lado, y a la conformación de sujetos de derechos colectivos, por el otro, en este caso de los pueblos indígenas. Hasta cierto punto, esto implica un desplazamiento del reducto como capital de autoctonía, desde un nivel nacional a uno internacional. De esta forma su potencial ético es transferido fuera de los límites de la soberanía nacional para orientar formas transnacionales o interestatales de la soberanía basadas en el rendimiento ético que subyace al espacio prepolítico de la autoctonía o de la diversidad cultural (es decir de una política reducida a una política de la identidad) que como veremos ha sido articulada bajo la figura del patrimonio.

En este contexto resulta ilustrativo el caso de Ceferino Namuncura, aquel hijo del importante cacique Manuel Namuncura (uno de los últimos caciques en presentar su rendición al ejército argentino en 1884) que fue entregado a los curas salesianos y que a los 19 años terminó muriendo de tuberculosis en Roma. En noviembre de 2007 fue finalmente beatificado por el Vaticano, beatificación que produjo fervor popular en la Argentina en general, y en la Patagonia en particular, destacándose la explícita referencia a la dimensión indígena vehiculada por su persona.

Dos datos más. Por una parte, hay que tomar en cuenta que quizás una de las cosas más milagrosas de Ceferino haya sido su beatificación, puesto que parece ser un santo más bien carente de milagros y otros



méritos hagiográficos para serlo. En este sentido se entiende el acento que el discurso oficial de la iglesia puso en la imagen de su simplicidad. En el discurso pronunciado en la ceremonia de beatificación, el enviado papal Tarcisio Bertone decía: “Tú nos recuerdas que la santidad no es algo excepcional, reservada a un grupo de privilegiados, la santidad es la vocación común de todos los bautizados. De la vida laboriosa, de la vida cristiana ordinaria” (Bertone 2007). Por otra parte, resulta notable la referencia a su falta de resentimiento, es decir a su capacidad de perdón o más bien de resignación ante la derrota (recordemos que una de las biografías de Ceferino lleva por título “agonía y sublimación de una raza”), lo que lo vuelven un símbolo no de la esencia de una identidad nacional (como ocurre con lo mapuche en Chile), sino que de la reconciliación entre pueblos distanciados por una guerra, o más simplemente entre la víctima y su victimario.

Es en este sentido que Ceferino parece encarnar otra forma del reducto. No el reducto como fuerza vital y prenatal que funda la soberanía mestiza y nacional. Sino que el reducto como aquel resto de vida, aquel mínimo de vida (“la sencillez de la vida cristiana”) que resta tras el paso de la violencia soberana (o como veremos tras el paso del Espíritu hegeliano y con mayúscula).

En un caso, el chileno, el reducto mapuche funciona desde fuera de la soberanía<sup>1</sup>. Vibra como reducto ercillano con el fervor y en la excepción de una guerra anterior y exterior a todo contrato (y a su transfiguración sexual como generación mestiza). En el caso argentino -que es un caso transnacional- se trata de aquel resto mínimo de vida sobre el que operará una administración biopolítica y bioeconómica.

Esta administración del reducto implica una estructura del valor organizada entre su enunciación como valor absoluto al estar definido por su potencia (o su preciosura) y como valor relativo al estar definido por su escasez o su vulnerabilidad. Al revisar muy rápidamente la constitución de la noción actual de patrimonio, constatamos que su evolución corresponde hasta cierto grado con un movimiento al interior de esta ambivalencia del reducto.

En términos muy esquemáticos, y reproduciendo las lecturas más tradicionales sobre el surgimiento de la categoría “cultural” del patrimonio, se puede decir que, en su origen a principios del siglo XIX, el patrimonio se asociaba preferentemente a la noción filiativa de la herencia. Patrimonio era aquello que señalaba la continuidad, el valor, la potencia de un espíritu nacional y que en la mayoría de los casos se materializó en monumentos arquitectónicos o en obras de arte. Su figura paradigmática es Violet Le Duc y su restauración idealista y atemporal de la catedral de Notre Dame. Pero luego con el romanticismo el acento recaerá más bien en la dimensión testimonial de estos objetos. El patrimonio remitirá entonces a que no solo contiene la energética de un espíritu heredado, sino que testimonia respecto de un pasado, es decir que indica una ausencia, una extinción, una pérdida. Aquí el referente es Ruskin y su melancólica reivindicación de la ruina. Con la noción de testimonio se asoma tras el enunciado de la continuidad filiativa, la discontinuidad del pasado como territorio de la muerte, la pérdida y otras vulnerabilidades. Y estas terminarán asumiendo el primer plano del patrimonio a partir de la segunda mitad del siglo XX, consagrándose por ejemplo con la adopción por la UNESCO de la categoría de patrimonio intangible o

---

<sup>1</sup>“Afuera” que según la perspectiva desde la que se tome la ideología mestiza, puede estar en los márgenes del cuerpo mestizo y soberano, como “perturbaciones” locales, suerte de caspa o resistencias temporales y periféricas destinadas a desaparecer bajo el peso de la Historia como historia del progreso (es la visión por ejemplo de Sergio Villalobos). O puede estar al centro de este cuerpo mestizo, como el núcleo de alteridad preso soberana sobre el que se funda la comunidad soberana y nacional (visión transversal a los nacionalismos y populismos de izquierda y derecha).



patrimonio inmaterial el año 2003. Esta categoría nos reenvía a la figura del reducto como lugar de una presencia en peligro, una presencia (una oralidad, una gestualidad, una corporalidad, ¿una raza?) vulnerable y por lo tanto objeto de especulación y de inscripción en un mercado de bienes culturales.

Esta evolución de la noción de patrimonio, desde la dimensión filiativa del reducto como expresión de continuidad a su dimensión especulativa como escasez, corresponde a la tensión identificada a principios del siglo XX por Aloïs Riegl entre dos formas de valoración de los monumentos: por un lado, el decimonónico valor de historicidad, por el cual el más nimio objeto adquiriría el valor erudito de representar un eslabón irremplazable en la escala de la evolución de la humanidad. Y, por otro lado, un valor el que veía recién emergiendo y que llamó valor de antigüedad, es decir, un valor que no dependía de la erudición de los expertos, ni de su potencial documental, sino que del efecto subjetivo y afectivo que producía en quien lo miraba la constatación del paso del tiempo y que lo elevaba a la condición de la ruina (Riegl 1987). Podríamos especular sobre las eventuales resonancias entre la emergencia de esta forma melancólica del valor que Riegl acusaba en 1903 y las experiencias de ruina y exterminio que Europa conocerá en las décadas posteriores. La cosa es que algo hay de esta forma de valoración de los monumentos con la relación que desde mediados del siglo XX vincula el valor del testimonio de esos exterminios con el exterminio mismo, como una forma de patrimonio histórico y político (de ahí los debates surrealistas que de tanto en tanto cruzan Europa entre los defensores del holocausto y los defensores de la esclavitud africana como máximas expresiones del genocidio). En este sentido es notable el que la beatificación de Ceferino y a través de él su elevación a marca del reducto vulnerable, coincida con la denuncia de las políticas concentracionarias y de desmembramiento de las familias indígenas implementadas por el Estado Argentino en la llamada Conquista del Desierto. El genocidio es codificado por la noción de deuda histórica y deviene así patrimonio, y más precisamente patrimonio moral de un sujeto acreedor de la deuda. Pero en virtud de una operación especulativa general, la vulnerabilidad de este reducto siempre puede ser capitalizada bajo una forma general del patrimonio, es decir, la deuda puede ser capitalizada en un horizonte patrimonial más general: patrimonio regional, patrimonio nacional, patrimonio popular o patrimonio de la humanidad.

### EL GENOCIDIO COMO PATRIMONIO

Detengámonos en esta patrimonialización del exterminio y ciertos antecedentes que como veremos nos remiten a la figura paralela de la extinción.

En 1932, el mismo año en que Manuel Aburto Panguilef, en un célebre y multitudinario Congreso Araucano proponía la creación de una república indígena federada al Estado chileno, el arqueólogo y director del museo de Concepción Carlos Oliver, citando a su colega argentino Debenedetti, aseguraba que: “el indio [...] terminó su cometido el día que por la tierra americana cruzó el primer acero templado. A la cultura presente no le corresponde otro papel que el de asistirle en su hora final, haciéndole soportable su agonía y prepararle piadosamente sus exequias. No habrá contendientes en el reparto de la herencia indígena; la ciencia será su única y universal heredera” (Schneider 1932:96). Lo tardío de la fecha muestra la persistencia de una convicción corriente en el imaginario etnológico y político en general de fines del siglo XIX y comienzos del XX, es decir, del despliegue de los grandes procesos de expansión colonial en territorios indígenas de los Estados sudamericanos. Lo interesante de esta cita es que en ella la extinción del indígena es explícitamente patrimonializada por la ciencia en tanto vanguardia de la conciencia moderna y colonizadora. Tras leer un texto de Joaquín Bascopé sobre el vínculo entre extinción y aparatos misionales en Tierra del Fuego (Bascopé 2011), habría que sumar a los contendientes del reparto de esta herencia a los mismos curas en sus misiones, aunque en realidad no hubo disputa posible,



pues mientras la ciencia reclamaba los rasgos diferenciales de estos sujetos en proceso de desaparición (rasgos culturales y rasgos fenotípicos), los misioneros reclamaban la sustancia precultural de la inocencia infantil, el capital de almas que subyacía a los modos del ser salvaje.

Lo interesante de la cita de Debenedetti es que ilustra la postura ideológica eminentemente colonial (y vigente hasta el día de hoy en personajes tan ilustres como el premio nacional de historia Sergio Villalobos) de transformar todo exterminio en epifenómeno de una extinción inexorable. Es decir, de despolitizar la violencia histórica al leerla como el precio o la condición del inevitable avance del Espíritu con mayúscula. En estos casos Hegel hablaba de la “astucia de la razón”, es decir, de “su manera de utilizar los instintos, las pasiones, los deseos y las acciones de los individuos para realizar su destino universal, dejándolos luego como cáscaras vacías” (Thayer 2010:145). De esta forma el dato siempre singular de una violencia es traducido sobre el plano de una equivalencia universal (el plano de la Razón con mayúscula) por el cual la Humanidad (también con mayúscula), cual tendero de la Historia, puede realizar el balance de sus costos y beneficios al final del día.

La idea de patrimonio surgida en el siglo XIX puede pensarse a su vez como el esfuerzo mercantil por capitalizar ciertos inactivos en este proceso de producción de la Historia, como una suerte de reciclaje de sus saldos, residuos y cachureos (las cáscaras vacías del Hegel de Willy Thayer). Como vimos esta capitalización oscilará entre el clasicismo de la herencia y el romanticismo del testimonio, a partir del cual se institucionalizará la figura del patrimonio inmaterial y la de la “diversidad cultural”. Y recordemos que hablar de la diversidad cultural como patrimonio implica que su valor patrimonial no reside tanto en el contenido específico y positivo de una cultura en particular, como en la valorización cuantitativa de la diversidad misma en tanto objeto de vulnerabilidad, es decir, como objeto de escasez y por tanto de especulación.

Lo que nos gustaría subrayar aquí es que en el momento en que se empieza a plasmar esta figura institucional del patrimonio inmaterial, asociado a la idea abstracta de la diversidad cultural como valor universal de la Humanidad, coincide con el ya señalado desarrollo a nivel del derecho internacional de instrumentos orientados hacia el establecimiento de derechos jurídicos que instauran sujetos de derecho colectivos.

Respondiendo al llamado de la UNESCO de erradicar definitivamente las categorías racistas o racialistas del campo científico, Lévi-Strauss postulaba a principios de la década de los cincuenta la idea del advenimiento de un nuevo humanismo por el que por fin se le reconocía la categoría de civilizaciones a aquellos pueblos que no han producido monumentos ni literaturas escritas (Lévi-Strauss habla de un humanismo al fin democrático), al tiempo que reivindicaba el valor de la diversidad cultural como un capital general de la humanidad. Pocos años antes, en 1948, la ONU emanaba la “Convención para la prevención del delito de genocidio”. De esta forma se conjuraban al mismo tiempo las sombras aparentemente emparentadas del etnocidio y la del genocidio. Pero este parentesco no fue siempre evidente.

Si nos instalamos en el contexto ideológico de justificación de los procesos de expansión colonial y su lógica de naturalización de los exterminios bajo la figura de la extinción, podemos ver que en muchos casos -y aquí perpetramos un anacronismo en el uso de los términos- el etnocidio parecía la única salida al genocidio. Es por ejemplo -y esto lo hemos comentado con Jorge Pavez en otro trabajo- lo que manifestaba ya en 1846 Ignacio Domeyko en su defensa el proyecto misional católico en la Araucanía: “Por lo común, estos mismos [los jóvenes indígenas], y hasta sus padres, acuden voluntariamente o a



cambio de una pequeña recompensa a trabajar en la misión en épocas de siembra, siega o en la fabricación de sidra; lentamente se habitúan a las leyes y a la autoridad del gobierno, poco a poco cambian su indumentaria, los hombres empiezan a vestir pantalones y sombreros, las mujeres visten camisas, y se transforman en chilenos civilizados. De este modo sin duda, fue domesticado y salvado de la extinción, el pueblo indio en todo el norte de Chile, hasta el extremo de que actualmente, hasta entre la plebe se están borrando los rasgos indígenas y se está formando una nación nueva que aporta a la Iglesia millones de nuevos adeptos. Los anglosajones no conocen ese arte de los misioneros y de los colonos católicos” (Domeyko 1977:720).

El pueblo indio escapa a la extinción dejando de ser indio, incluso fenotípicamente. ¿Pero entonces qué es lo que se salva? Y aquí la respuesta nuevamente nos devuelve a la imagen de la infancia como espacio de una vida humana mínima, la pequeña vida del joven Ceferino, la vida de la pura alma y la de un alma pura por ser de niño. Se trata del mínimo común denominador de humanidad que resta una vez que se pierden costumbres, vestimentas y hasta rasgos físicos. Es la unidad básica o la sustancia primordial de algo como una naturaleza humana, naturaleza que a su vez funda la posibilidad de la naturalización de los procesos históricos entendidos como episodios providenciales en el despliegue del Espíritu. La misma naturaleza que reconocimos en el paso del exterminio a la extinción.

Y es a través de esta imagen de la infancia y su naturaleza que podemos ver algunas de las aporías que enfrentan las actuales aplicaciones de la categoría genocidaria a los procesos de conquista de los territorios y de las poblaciones indígenas, principalmente en el caso de la Argentina. Al revisar la literatura antropológica embarcada en este trabajo de denuncia resalta que, de todos los criterios definidos por la Convención para la prevención del delito de genocidio, el que más se ajusta por la evidencia empírica de su sistematicidad, es el punto e) del artículo II: “Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo”. En un proceso que coincide con lo ocurrido en el contexto fueguino, donde abundan en Patagonia los testimonios de la separación de las familias indígenas y en especial de la sustracción de los hijos a sus padres para ser colocados como sirvientes en las casas de familias argentinas.

Lo interesante es que la base empática de esta denuncia remite al mismo fondo humanista que escandalizaba a actores contemporáneos al proceso de conquista. Por ejemplo, en el Congreso Nacional argentino, el senador Aristóbulo del Valle afirmaba en 1884: “Hemos tomado familias de los indios salvajes, las hemos traído a este centro de civilización, donde todos los derechos parece que debieran encontrar garantías, y no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen, no ya al hombre civilizado, sino al ser humano: al hombre lo hemos esclavizado, a la mujer la hemos prostituido, al niño lo hemos arrancado del seno de la madre, al anciano lo hemos llevado a servir como esclavo a cualquier parte, en una palabra, hemos desconocido y hemos violado las leyes que gobiernan las acciones morales del hombre” (Delrio *et. al.* 2010:6).

Como bien lo señala el senador del Valle, la denuncia es emitida desde la altura de “un centro de civilización”, es decir, desde un punto de despliegue del Espíritu y la Razón, y es en virtud de los valores morales que emanan de ese punto que se enrostra el propio salvajismo insensible a los valores universalmente humanos (y por lo tanto enraizados en ese fundamento natural que sostiene toda posibilidad de empatía) de la familia, la femineidad, el respeto a los ancianos y la infancia. Lo que la adhesión inmediata a esta denuncia humanamente razonable del senador del Valle deja de lado, es que lo que se desmonta no es tanto la legitimidad histórica y política de estos actos, como su desvío respecto de las normas morales de la civilización, es decir, el salvajismo más allá del origen racial de quienes incurren en dichas salvajadas. De esta forma uno puede suponer que el senador no ignora las deficiencias



morales del modo de vida propiamente indígena, lo que dicho en otros términos equivale a preguntarse por la universalidad de las nociones de familia, infancia y persona que sostienen su argumento. Y es que más allá de la violencia y las brutalidades efectivas, no hay que olvidar que la idea de familia nuclear monógama y patriarcal, así como el postulado de un límite ontológico entre la cosa y la persona por el que se distingue lo mercantilizable de lo no mercantilizable (ocupando aquí la noción amplia de mercancía que propone Kopitoff (1991) como todo aquello que puede ser intercambiado) son parte de los contenidos culturales que el mismo proceso de colonización buscaba -al menos nominal o ideológicamente- imponer en los espacios conquistados como expresiones de civilización. Inversamente debemos recordar que, en el espacio indígena independiente, el intercambio, el rapto y la circulación mercantil de personas era un elemento central en la construcción de sus entramados políticos y económicos, construcción que obviamente no estaba exenta de violencias. Por lo demás esta misma lógica de intercambio y donación de personas, y en especial de niños, constituyó un importante elemento en el tejido de redes de alianza entre autoridades indígenas y autoridades criollas a través de la institución del padrinazgo de hijos de los primeros por los segundos, institución por la que a los niños entregados se les llamaba explícitamente rehenes.

Pero obviamente aquí no se trata de justificar la violencia de la conquista estatal recordando las violencias internas de la sociedad indígena. De lo que se trata es de subrayar el aplanamiento de las complejidades y de las dinámicas políticas que subyacían a estas violencias, al que puede arrastrarnos el argumento genocidario desde el momento en que instala una oposición simple entre un polo parejamente victimario y uno parejamente victimizado, y no porque hayan buenas personas de un lado y malas del otro, sino porque una de las condiciones y uno de los efectos de la razón genocidaria es justamente la de resumir la complejidad de un colectivo a la categoría única del pueblo a exterminar o la del pueblo exterminado. Y por otro lado hay que considerar que la posibilidad jurídica de esta denuncia puede presentarse como un logro de la misma conciencia humanista universal que, querámoslo o no, formaba parte de los contenidos que en su momento justificaron el avance colonial de la Civilización.

Por otro lado, cuando el senador del Valle nos dice que “no hemos respetado en estas familias ninguno de los derechos que pertenecen, no ya al hombre civilizado, sino al ser humano”, no podemos dejar de recordar la broma de Burke diciendo que él prefería sus derechos de Englishman a los derechos humanos. Tras esta distinción entre derechos del hombre civilizado y derechos del ser humano, reaparece la distinción clásica entre derechos pasivos y derechos activos o entre derechos naturales y derechos políticos. Sieyès los definía de la siguiente manera: “Los derechos naturales y civiles son aquellos para el mantenimiento de los cuales la sociedad es formada; y los derechos políticos, aquellos por los cuales la sociedad se forma. Todos los habitantes de un país deben gozar de derechos de ciudadano pasivo... todos no son ciudadanos activos. Las mujeres, al menos en su estado actual, los niños, los extranjeros, y aun todos aquellos que no contribuyeran en nada al establecimiento público, no deben influir activamente en la cosa pública” (Agamben 2003:141).

En un mundo organizado aun en estados nacionales, la concepción por parte del derecho internacional de los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos a la vez anteriores y superiores a los estados, los transforma en una suerte de niños del mundo, es decir en patrimonios de la humanidad, de los que cada estado debe dar cuenta ante la comunidad internacional<sup>2</sup>. Y si consideramos que el Convenio

---

<sup>2</sup> Esta infantilización jurídica del sujeto indígena se manifiesta en última instancia bajo la forma de la impotencia política efectiva de estas normas internacionales. En este sentido se puede leer la crítica que Will Kymlicka (2003) le dirige a uno de los grandes teóricos del derecho indígena internacional, James Anaya, cuando le recuerda que



169 de la OIT fue emitido el mismo año 1989 que la Convención de los Derechos del Niño, vemos que esta analogía no es tan arbitraria. A partir de lo que hemos planteado sobre la evolución de la razón patrimonial, podemos ver que en última instancia, lo que niños y pueblos indígenas tiene en común -y esto lo comparten con el medio ambiente- es la vulnerabilidad de lo que se extingue: los pueblos indígenas como encarnaciones de la precaria y arcaica diversidad cultural, y la infancia como aquello que se extingue permanentemente en cada ser humano tomado individualmente, es decir, como ese estado de irrepetible pureza en que aún no se han fijado las diferencias culturales. Se trata de ese efímero reducto de maleabilidad que los curas atesoraban en sus misiones.

Todo el problema está en ver cómo el argumento genocidario puede servir para pasar del reclamo de derechos naturales a la construcción derechos políticos, es decir, para arrebatárle el exterminio al patrimonio de la Humanidad y transformarlo en un patrimonio “propio”.

### EL REDUCTO Y LA SUPERSTICIÓN

El tema es que toda denuncia y todo reclamo patrimonial del genocidio implica una supervivencia. Supervivencia del sujeto o supervivencia de la prueba. Es por ejemplo lo que pasa en el argumento de Bascopé cuando relativiza la figura de la extinción fueguina identificando una supervivencia racial o genotípica de niños y mujeres fuera del reducto misional. O identificando la supervivencia y continuidad de modos de producción cazadores más allá de la naturaleza racial de sus actores. En ambos casos la supervivencia funciona como un dato enunciado en este caso por el investigador.

Otra posibilidad es que aparezcan sujetos que se instalan o que son instalados en el lugar de enunciación del sobreviviente. Y en cierta forma, por todo lo que hemos dicho, en el caso de los pueblos indígenas que se han situado o han sido situados por más de un siglo bajo el signo de la extinción, sino que se tradujo en su actual asociación al ámbito patrimonial de las vulnerabilidades que van desde la de la biodiversidad hasta la de la diversidad cultural, podemos decir que materializan el aura mágica de toda supervivencia. Y aquí remitimos a la idea de supervivencia elaborada por uno de los padres de la antropología evolucionista, Edward B. Tylor, quien remarcó con pertinencia su fundamento etimológico: supervivencia reenvía a una etimología latina, la *superstitio*, raíz de la muy mágica superstición. Al partir de esta referencia teórica -el evolucionismo- en sí misma cargada de la caducidad de la tesis obsoleta y, por lo tanto, una supervivencia o superstición antropológica, podemos avanzar la idea de que los pueblos indígenas, en su carácter reduccional, funcionan como una suerte de supersticiones en el seno del orden soberano moderno. Recordemos que las supersticiones constituyen prácticas o creencias que en su descontextualización histórica (se trata de prácticas o creencias funcionales a los modos de producción de una época determinada que sobreviven como vestigios irracionales o impensables para los códigos de un modo de producción posterior) se cargan del aura mágica de una clase antropológica de objetos también sustraídos a los códigos del uso cotidiano: los fetiches, sean estos fetiches arcaicos y religiosos o fetiches modernos y museográficos.

La superstición como el fetiche nos enfrenta a la pregunta por la vida, o más bien por el tipo de vitalidad que emana del cadáver o de la reliquia. Se trata de la potencia mágica por la que las cosas, incluidas esas

---

“los pueblos indígenas pueden obtener victorias morales del derecho internacional, pero el verdadero poder sigue en manos de los Estados soberanos, que pueden ignorar (y de hecho lo hacen) con impunidad las normas internacionales”.





cosas que son los muertos y sus cadáveres, ordenan y movilizan a los mismos vivos. Potencia mágica por la que los muertos pueden incluso revivir y reencarnarse.

Algo de eso hay en los 1.685 yámanas y los 2.622 alacalufes que aparecieron en la región de Tarapacá en el censo de la población chilena del año 2002. Más sólida es quizás la reencarnación de los 696 onas que consignó el censo argentino realizado entre los años 2004 y 2005, de los cuales 334 en Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur (Foerster 2012). Pero ante la vigencia del decreto etnohistoriográfico que sanciona su inexistencia de este lado de la frontera, entendemos que esta reencarnación argentina pueda ser más sólida, pero no por ello menos mágica.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2003) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Bascope, J. (2011) Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. *Corpus. Archivos de la alteridad americana* 1(1) <http://corpusarchivos.revues.org/975>
- Bertone, T. (2007) Homilía del cardenal Tarcisio Bertone, Secretario de Estado del Vaticano, en la liturgia de beatificación del siervo de Dios Ceferino Namuncurá (1886-1905). <http://www.salesianos-bernal.com.ar/1/te-acordas-que-estabas-haciendo-hace-dos-anos-era-domingo/>
- Delrio, W; Lenton, D; Musante, M; Nagy, M; Papazian, A. y Pérez, P. (2010) Del silencio al ruido de la Historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios. *III Seminario Internacional de Políticas de la Memoria: "Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Escritura y Verdad. Escrituras de la Memoria"*, Buenos Aires.
- Domeyko, I. (1977) *Mis Viajes II*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Kimlicka, W. (2003) *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- Kopitoff, I. (1991) La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En: A. Appadurai. *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, pp. 17-88.
- Menard, A. (2011) Archivo y reducto: sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina. *Revista AIBR* 6(3), 315-339. <http://www.aibr.org/OJ/index.php/aibr/article/view/22>
- Schneider, C. (1932) *Los indios de Chile, lo que actualmente se sabe sobre ellos*. Concepción: Ed. ex-talleres gráficos de «el Sur» de J.A. Arteaga.
- Riegl, A. (1987) *El culto moderno a los monumentos. Caracteres y origen*. Madrid: Visor.
- Foerster, R. (2012) Isla de Pascua e Isla Grande de Tierra del Fuego: semejanzas y diferencias en los vínculos de las compañías explotadoras y los "indígenas". *Magallania* 40 (1), 45-62. [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22442012000100003](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22442012000100003)
- Thayer, W. (2010) *Tecnologías de la crítica. Entre Benjamin y Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.

Recibido: 26 Abr 2017

Revisado: 15 Jun 2017

Aceptado: 30 Jul 2017