



## Cuerpo mapuche en campos de concentración: excepción y diferencia en la *Conquista del desierto*

*Mapuche's body in concentration camps: an exception and a difference in the Conquest of the desert*



Martín Llancaman Cárdenas  
Universidad de Chile - Chile  
Santiago, Chile  
cardenas.llancaman@gmail.com

### RESUMEN

Este artículo revisa el proceso histórico de la 'Conquista del desierto' y la existencia de campos de concentración para indígenas en Argentina a través de una lectura de hermenéutica filosófica. El objetivo del artículo es interpretar el periodo y el uso de campos como instancias que configuraron la diferenciación del pueblo mapuche como sujeto racializado en la sociedad argentina. Los resultados de la exposición muestran que la marginación del cuerpo mapuche ocurre por el registro de excepciones y que aquella es disputada por sujetos mapuche.

**Palabras clave:** cuerpo; Campos de concentración; Modernidad; Violencia colonial; Mapuche.

### ABSTRACT

This paper reviews the historical process of the 'Conquest of the Desert' and the existence of concentration camps for indigenous people in Argentina. The research is conducted through philosophical hermeneutics. The objective of the paper is to read the period and the use concentration camps as instances that shaped the differentiation of the Mapuche people as a racialized subject in Argentine society. The results of the argumentation show that marginalization of the Mapuche body occurs through the registration of exceptions, which is disputed by Mapuche subjects.

**Keywords:** body; Concentration camps; Modernity; Colonial violence; Mapuche.

## 1. INTRODUCCIÓN

‘Conquista del desierto’ ha sido el nombre con que la historiografía designó la ocupación militar que el Estado argentino hiciese de los territorios mapuche de *puelmapu*<sup>1</sup> en el periodo de 1878 a 1885. Proceso de doble faz -situado en el cruce de la expansión económica de nuevas repúblicas americanas con un discurso y práctica colonial anclado en el binomio de civilización o barbarie- tuvo como correlato en el oeste, la instalación cívico-militar del Estado chileno en *gulumapu*<sup>2</sup> bajo el nombre de ‘Pacificación de la Araucanía’.

Conquista y pacificación; sustantivos que justifican y a la vez esconden los crímenes de guerra perpetrados por ambos estados en sendas campañas militares. Este artículo en particular tiene como objetivo interpretar -desde el ámbito de la filosofía- la llamada ‘Conquista del desierto’ y, en específico dar cuenta de la existencia de campos de concentración para prisioneros mapuche en la República Argentina; tales hechos, pueden leerse como un momento fundante en la gestación de diferencias y resistencias entre el pueblo mapuche y la sociedad argentina que ejerció el dominio del territorio a través del control estatal.

Iniciar esta introducción con el tropo ‘Conquista del desierto’ no es casual. La expresión con la que se designa el periodo y los acontecimientos históricos que interesan en este texto, enuncia ya el primer olvido y silenciamiento de los cuerpos, sus representaciones y sus palabras posibles. ‘Desierto’ es designar al territorio como un lugar despoblado o inhabitado. En otras palabras; “el conjunto de acciones militares contra las diferentes parcialidades indígenas fue, paradójicamente, nombrado por la historia hegemónica como “campañas al desierto”, minimizando -si no negando- con ello la misma existencia de una importante diversidad de pueblos indígenas” (Lenton et al., 2015).

Pasar del ‘desierto’ a la visibilización de los cuerpos indígenas -junto a su padecer y sus agencias- para el periodo señalado, es sin duda una tarea importante que puede ser llevada a cabo por el testimonio primero, y luego por la historia. Archivos y documentación registran con triste abundancia el tránsito masivo de prisioneros desde la pampa hacia sitios de detención y desde ahí su distribución hacia haciendas, familias aristócratas de Buenos Aires, parroquias e industrias de las provincias del norte. Sin embargo, justificar la categoría de ‘campo de concentración’ para los lugares donde prisioneros mapuche fueron recluidos, implica abrir nuevas preguntas (y dolores) que pueden conectar el pasado mapuche de *puelmapu* con la representación y vivencia presente del cuerpo mapuche tanto en Argentina como Chile, ambos, estados nacionales que fijaron sus fronteras sobre el antiguo territorio.

La propuesta realizada en este artículo se articula por una tesis simple; el cuerpo indígena es el ensayo de la dominación en la vida contemporánea. Al alero de esta afirmación, analizar y trazar la genealogía del campo, de sus ocupantes, de sus documentos y procedimientos, constituye una clave para leer la historia de los cuerpos que -transcurriendo en los márgenes- habitan un lugar esquivo que nunca han de poder constituir como territorio. Para mover este hilo es que se vuelve constantemente a las referencias de la *nuda vida*, es decir, aquella que puede ser aniquilada sin consecuencias (Agamben, 2006). Tal vida despojable, implica en el caso de los cuerpos indígenas de finales de siglo XIX una particular forma de ser registrada en el tiempo, la cual se sostiene es ahistórica. Asimismo, se considera que en las operaciones consagratorias de la exclusión -y por tanto de la permanencia de los prisioneros en el campo- se fijan relaciones entre lenguaje y representación donde son invisibilizados los cuerpos y, junto a estos, sus posibles agencias y resistencias.

Dos sitios en específico serán lugares de paso insoslayables para la investigación que se pretende; la isla de Martín García a 48 kilómetros frente a Buenos Aires y el Museo de La Plata, municipio al sur de la capital argentina. En ambos sitios familias completas y también comunidades (esto último en el caso de isla Martín García) fueron puestas en prisión, consideradas sujetos de estudio y trofeos de guerra. En tales lugares también, fueron disciplinadas, vigiladas y usadas en trabajos forzados tanto por autoridades del estado como por civiles adinerados que, en ocasiones, habían auspiciado las campañas militares en territorio mapuche.

## 2. METODOLOGÍA

El método seguido por este artículo es afín con una hermenéutica filosófica. Para el análisis y reflexión tengo presente en primer lugar el sufrimiento de un pueblo que vivió en su cuerpo las marcas de la

1 Nombre dado al territorio mapuche al este de la Cordillera de los Andes, también conocido como “pampa”. Actualmente bajo la jurisdicción y administración de la República Argentina.

2 Nombre dado al territorio mapuche al oeste de la Cordillera de los Andes. Actualmente bajo la jurisdicción y administración de la República de Chile.

exclusión y el despojo. Desde el punto de vista de este artículo tal experiencia no solo constituye un hecho factual, sino que es en todo sentido un ‘acontecimiento’ en la forma que Claude Romano (2008) otorga a las posibilidades y reconfiguraciones que se abren en lo que él llama una “*hermenéutica acontecimental*”.

Central en la argumentación del primer acápite “Llegar tarde” es dar justificada cuenta de la categoría “campo de concentración”, pues ¿cómo se da cuenta de la existencia del ‘campo’ en una época anterior a los crímenes europeos de Primera y Segunda Guerra? Para cumplir el requerimiento de la categoría a revisar se cruzan críticamente tres distintos esfuerzos teóricos. En primer lugar, se trae frente la cuestión de la modernidad/colonialidad y los discursos civilizatorios que legitimaron el despojo y el apriamiento indígena. Seguidamente, se busca dialogar con los documentados trabajos compilados por los investigadores Walter Delrio, Diana Lenton, Marisa Malvestitti y Diego Escolar bajo el título *En el país del nomeacuerdo* (2018), quienes han relevado -en aquella y otras publicaciones- la categoría de genocidio para dar cuenta del sometimiento, detención y explotación del Estado argentino sobre los pueblos originarios (Delrio et al., 2018). En tercer lugar, tengo a la vista el paradigmático trabajo de G. Agamben en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995; 2006), texto indispensable al abordar las relaciones entre legalidad, biopolítica y la excepción representada por los campos de concentración.

Los acápites “Habitar y cuidar” y “La vida contemporánea” están destinados a revisar un segundo el problema y el más grave de ellos: se centran en la figura de los prisioneros. Un breve ejercicio de archivo, primero fotográfico y luego de registro pretende introducirnos en la pregunta sobre cómo es “posible” habitar el campo. Para responder esta pregunta, se vuelve sobre G. Agamben y la definición de “excepción”, pero también se considera una mirada desde la palabra y el pensamiento mapuche. Además, se revisa en la interpretación propuesta, una lectura de un texto clásico de filosofía en el siglo XX, *Carta sobre el humanismo*, dado que puede ayudar a relevar el sentido “existencial” de las investigaciones sobre el campo.

### 3. DESARROLLO

#### 3.1 Llegar tarde

Agamben llega tarde a Martín García. Esta es evidentemente una metáfora. Llegar a tiempo le era un imposible en dos sentidos: primero histórico y luego existencial. Histórico porque Martín García es una isla frente a Buenos Aires, separada por un océano, un mar y cuatro estados-nación de Auschwitz; histórico porque Martín García es un campo de concentración en 1875, antes que la razón heredada a la modernidad conociera la vergüenza del exterminio -mal llamado holocausto-, su imposible testimonio y su juicio inacabado.

Llegar tarde en la historia es una manera retórica para afirmar también que Agamben es necesario. Su obra, su lenguaje y la pesada decisión de no apartar la vista ante lo inenarrable, fue necesaria para poder nombrar, y así, nombrando, evitar -como dijese el autor- “conferirle al exterminio el prestigio de la mística” (Agamben, 2000). En el texto *Lo que queda de Auschwitz* el autor le atribuye a la figura del testigo la labor de poder decir aquello que se nos ha querido mostrar como indecible, lo cuál sería un atributo típico del fenómeno de lo religioso o la adoración. Afirmando que los campos de concentración sí pueden ser comprendidos, Agamben -a la par de su generación- releva entonces la paradigmática figura del testigo en la persona de Primo Levi. Al respecto, la necesidad de testimonio de Levi es sin duda excepcional para un fenómeno único que es en todo sentido una excepción. Antes del testimonio de Auschwitz, Europa no tenía una palabra para el horror, para el genocidio como muerte *sine cause*, no tenía lenguaje para el encierro y para los múltiples documentos y formularios requeridos por el campo.

Situados en esta necesidad de comprensión y de relato es que tiene sentido preguntarse ¿qué es históricamente Martín García? Una definición provisional indica que Martín García es una isla usada como campamento y como prisión entre 1871 y 1888, en la que los prisioneros mapuche de la llamada “Campaña del Desierto” eran ubicados de manera temporal, bien como trabajadores forzados de la cantera de la isla, o bien como cuerpos dispuestos a ser elegidos para la servidumbre de familias aristocráticas en sus estancias. Papazian & Nagy (2010; 2011; 2018) han argumentado que la isla-prisión devino en campo de concentración; más allá de los miles de indígenas prisioneros y cientos de muertos, los autores dan cuenta de las condiciones por las cuales, los cuerpos mapuche prisioneros se constituyeron como excepción, justificando así su exclusión. En otras palabras, la posibilidad de hablar de ‘campo’ no queda justificada por los números o el intervalo temporal, sino porque puedan ser afirmada una determinada ambivalencia jurídica entre la normatividad y la excepcionalidad.

Sin embargo, que Martín García haya existido históricamente como campo antes que Auschwitz no tiene relevancia alguna para el dolor vivido. El sufrimiento y la memoria asociada a este no tienen prerrogativas históricas. Independientemente de si Agamben está en lo cierto al afirmar que lo acaecido en Polonia es “un fenómeno único con respecto al pasado” (Agamben, 2000, p. 17), la ‘existencia posible’ de Martín García está conectada a la ‘existencia histórica’ de Auschwitz, y, de algún modo se conecta también a la posibilidad de ‘existir’ a cada paso en la condición contemporánea.

Antes de explicar la referencia a ‘existencia posible’ y ‘existencia histórica’ parece pertinente vincular la experiencia de cuerpos reclusos por el filósofo italiano y la particularidad de la reclusión en Martín García. Sobre esto, se ha de notar que la primera conexión de ambos campos es la de sus víctimas; el campo del siglo XX trae por fin la posibilidad de reconocer víctimas a los múltiples cuerpos despojados, frágiles ante la guerra y la conquista, los incontables cuerpos de la historia. Porque aún frente a los más de 400 años de expoliación de población indígena en América y del continuo tráfico de esclavos desde la costa de África y a través de las Antillas, a Europa no le había sido posible pensar la palabra genocidio. Si bien les era posible pensar la muerte, y la muerte de muchos (cronistas laicos y clérigos ya habían dado cuenta de aquello) el despojo del cuerpo y la institucionalización de la crueldad era siempre en un *locus* externo. En cierta medida, los estados imperiales de Francia, Bélgica, Alemania, Inglaterra, Italia y sus colonias norafricanas disponían de la ficción de fronteras que le permitían distinguir de un adentro (nosotros) y un afuera (lugar de los otros). La presencia del campo de concentración de mediados de siglo XX es lo que viene a romper esa frontera; si la excepción que antes era solo conocida en ultramar era ahora posible ahí –en el mismo borde del adentro– entonces todo lugar puede devenir excepción y todo cuerpo devenir víctima.

La revelación de que todo cuerpo puede devenir víctima, fue conocida por occidente en una forma histórica y concreta; la persecución a los judíos. Entre otros factores –además del auge de un poder totalitario operado políticamente– el exterminio y la prisión de los judíos ocurre por un particular mecanismo de racialización. Herederos de una cultura y filiación común, pero legalmente pertenecientes a diferentes estados nacionales (es decir de diversas nacionalidades europeas) es esta vez el cuerpo blanco el que se racializa. Esta es una experiencia inusitada y desconcertante que de alguna manera cambia la historia occidental y, a su vez, marca un quiebre sin retorno de la confianza europea en la razón ilustrada. En América, los colonizadores se habían habituado a clasificar en base a las diferencias biológicas que estos mismos decidieron observar, y además, estas diferencias agrupadas bajo la categoría de ‘raza’ determinaron posiciones de superioridad e inferioridad (Quijano, 1992; Mignolo, 1995; Maldonado-Torres, 2007), pero el orden de clasificación –en sus más extremas consecuencias– no había hasta entonces dispuesto, meticulosamente, de grupos de población europea en occidente. No se había dado a la tarea de encerrar según género o según trabajo asignado; no había llevado a cabo la inscripción y el registro de lo humano, para señalar su ‘diferencia’, para justificar legalmente su dominación.

Esta estrecha conexión entre colonialismo y campo de concentración solo pudo ser enfocado por el punto ciego de la filosofía de la historia occidental *ex post*. La afirmación y diagnóstico del agudo Aimé Césaire así lo apunta:

(...) lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África (Césaire, 2006:15).

El racialismo, es decir; la afirmación de la real existencia de razas, la correspondencia de características físicas y morales, la jerarquización de razas según su valor y una política de dominación fundada en el saber sobre las razas (Todorov, 1991), llevaba operando *plus ultra* durante la mayor parte de la colonia americana y, sin duda a lo ancho y largo de las fronteras mundiales del imperialismo. Sin embargo, e incluso antes de Auschwitz, el racialismo, no era algo que solo ocurría afuera, sino que estuvo latente por dentro del provincialismo europeo, en la constitución misma de lo moderno. Kant, filósofo ineludible, cien años antes de Martín García escribe, *Acerca de las distintas razas de los hombres* (1775) y *Determinación del concepto de una raza humana* (1785). Sin entrar en el amplio debate de las críticas y defensas que se han hecho de estos textos, me permito señalar que la filosofía moral de mayor estudio en occidente y la que pretendía un acceso al universal, estaba atravesada por una antropología racializada (Chukwudi Eze, 1997; Santos,

2010).

Como estructura de dominación sobre lo indígena y sobre el esclavo proveniente de África, el racismo antecede a la clasificación de los campos de concentración de la segunda guerra. Pero es la emergencia de estos últimos la que permite al fin para el sujeto europeo nombrar todo acontecer previo y todo genocidio anterior operado a través de la ‘raza’. Es por esto que se puede afirmar como metáfora que Agamben llega tarde a Martín García, y que le es imposible llegar a tiempo. Porque la isla de Martín García era invisible como campo de concentración, en tanto apareció únicamente como como prisión:

El territorio de Martín García se vacía de su historia como campo de concentración y se muestra como antigua prisión o como reserva natural. Si el campo de concentración era un no-relato o un impensable (Trouillot, 1995) es porque la prisión de Martín García se ha hecho visible y posible. La territorialización estatal oculta e impone. Oculta el campo de concentración y expone e impone, repetición mediante, la idea de isla-prisión (Papazian & Nagy, 2018, p. 70-71).

Para que el campo pueda entonces ser afirmado y la violencia sobre los cuerpos quede relevada se hace necesario el testimonio. Es en último término la figura del testigo la que introduce el ‘campo’ en el tiempo histórico; sin testimonio, sin la continua repetición y aparición pública del (los) relato(s), solo la existencia de la prisión es posible y el imposible ‘campo de concentración’ queda fijado en un tiempo pre-moderno.

Detenerse en la cuestión sobre qué modalidad temporal corresponde a la experiencia de prisión/concentración parece atingente pues conecta con las discusiones sobre qué ha significado lo moderno en la distribución geopolítica del poder, y también, sobre los mecanismos biopolíticos bajo los cuales tales poderes se han hecho carne en las corporalidades de la población. Al respecto, *Marcos de guerra* (2010) de Judith Butler puede ofrecer una interpretación en esta dirección. En el capítulo “Política sexual, tortura y tiempo secular”, Butler advierte “que las concepciones hegemónicas del progreso se definen a sí mismas por encima y en contra de una temporalidad premoderna que producen para autolegitimarse” (Butler, 2010: 146). En otras palabras, lo que es considerado un ‘tiempo del ahora’ está identificado con un ‘dónde’ restringido geopolíticamente. Fuera de aquel espacio dominante constituido por la Europa de occidente, los sucesos y los diversos sufrimientos pertenecen a una temporalidad otra, aun cuando sujetos modernos estén implicados en su ejecución. Al reflexionar en particular sobre la política y crímenes de guerra de la invasión norteamericana a Irak (luego de pasar por el análisis de políticas públicas de Países Bajos y Francia) la autora refiere como a partir de la tortura y su conexión con los discursos antropológicos se llega a constituir una producción de sujeto.

Pero lo que conviene recordar es que el tema del islam se construyó también mediante la tortura y que los textos antropológicos -así como los protocolos- formaban parte de la producción de ese sujeto dentro del discurso de lo militar (...) la tortura no fue solamente un esfuerzo por encontrar una manera de avergonzar y humillar a los prisioneros de Abu Ghraib y Guantánamo sobre la base de su presunta formación cultural; la tortura fue, también, una manera de producir coercitivamente al sujeto árabe y la mentalidad árabe. Esto significa que, independientemente de las complejas formaciones culturales de los prisioneros, estos fueron obligados a encarnar la reducción cultural descrita por el texto antropológico (Butler, 2010, p. 178-179).

En el caso de la isla de Martín García y del Museo de la Plata -se mostrará más adecuadamente en el segundo apartado de este artículo- una operación similar es ejercida sobre el cuerpo mapuche. La fijación de su representación por medio de la fotografía, y también su registro escritural a través de la documentación del campo es una forma en la cual el Estado argentino produjo al cuerpo como un otro despojable y sujeto de dominación. A su vez, tal sujeto es producido dentro de una modalidad de tiempo diferenciada, pues se le intenta fijar en un tiempo de premodernidad, suficiente para poder ser imaginado -como pueblo atrasado o como enemigo- pero insuficiente para ser incluido en la nueva historia que las repúblicas tratan insistentemente de inaugurar y recrear. Academia y estados nacionales en tal sentido

actuaron conjuntamente para seleccionar que aspectos subjetivos se legarían a la ciencia de los siglos XIX y XX, describiendo siempre lo mapuche en una modalidad pretérita:

Solidaria con las tramas de la “araucanización” y la “extinción”, la producción científica del siglo XX evadió la afirmación de la contemporaneidad indígena, así como los juicios respecto del confinamiento y reparto de prisioneros en la provincia de Mendoza al calor de la llamada “Conquista del desierto” (Magallanes, 2019, p. 90)

Esto último porque en su asignación de carácter premoderno subsiste una franja inconmensurable entre ese tiempo del pasado (producido para el mapuche y para el indígena) y el tiempo del ahora (destinado al hombre civilizador); en tanto tiempos inconmensurables los crímenes de guerra y los campos de concentración no pueden ser sometidos a juicio o reflexión, quedan fuera del tiempo histórico. Es por eso que se afirma que el testimonio introduce el ‘campo’ al tiempo histórico, porque es el ‘tiempo moderno’ (para el sujeto moderno) lo que es históricamente posible de representar.

Al suceder en la propia frontera del centro geopolítico, al ser esta vez ‘el blanco’ el sujeto de racialización, el antiguo borde entre lo moderno y lo premoderno -entre la metrópoli y la colonia- se hace por una vez permeable. Las víctimas concebidas como grupo racial son perseguidas ya no en el ‘interior’ del monte y el bosque suramericano, sino en las propias calles capitales de los que se habían representado a sí, como centro del mundo. En aquel momento, la división entre civilización y barbarie -siendo civilización el ‘ahora’ y barbarie el tiempo a superar/olvidar- que tan útil había sido para configurar las jerarquías y el orden del siglo XIX se presentó frágil, despojable y contradictoria. O en palabras de Césaire; “colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple negación de la civilización” (Césaire, 2006, p. 17).

Es en este punto donde las víctimas del campo de la segunda guerra y las víctimas de todo campo o factoría pueden ser pensadas juntas. Frantz Fanon vio tempranamente aquella extraña conexión, que en realidad poco dice de las víctimas y mucho más dice de los victimarios:

Mi profesor de filosofía, de origen antillano, me lo recordaba un día: «Cuando oigas hablar mal de los judíos, presta atención, hablan de ti». Y yo pensaba que tenía razón universalmente, y entendía así que yo era responsable, en cuerpo y alma, de la suerte reservada a mi hermano. Desde entonces, he comprendido que quería simplemente decir: un antisemita es forzosamente negrófobo (Fanon, 2009, p. 119).

El antisemita es forzosamente negrófobo y se podría añadir, el negrófobo forzosamente odia lo indígena; un desprecio permanente que el colonizador y sus estados nacionales muestran. Ahora bien, tocar el vínculo de los sujetos racializados desde el punto común de ser odiados y despreciados, es equivalente a vincularlos desde el padecer y no desde el hacer. Esta forma negativa de reconocimiento es similar en cierto sentido a la proveída por la razón humanitaria, es designar primeramente al dominador pero sin nombrarlo. Parafraseando a Didier Fassin es otorgar un reconocimiento reducido a lo *que no son*, que refuerza su condición de víctimas, ignorando su historia y haciendo sorda su palabra (Fassin, 2016).

### 3.2 Habitar y cuidar

¿Cómo se produce al sujeto en el campo de concentración? ¿cómo se fija y se representa su corporalidad expuesta en el encierro? Se escriben estas preguntas en vistas a tratar un asunto que se ha dejado pendiente desde la primera sección; el sentido existencial de que a Agamben le sea imposible llegar a tiempo a Martín García.

Se propone iniciar el análisis mediante un ejercicio de fotografía (ver Figura 1). Este es el retrato de Pincen un *logko*<sup>3</sup> de *puelmapu*, enemigo del estado argentino, fue hecho prisionero de guerra e ingresado a Martín García en 1878.

3 Autoridad tradicional y jefe mapuche, en el castellano de finales del siglo XIX era corriente el uso del término cacique como equivalente.



*Figura 1. Fotografía de Pincen.*



*Fuente: Fotografía extraída del libro “Historia Argentina” de Santillán, Diego. TEA, Tipográfica Editora Argentina. 1971, Buenos Aires, Argentina. Autor de fotografía: Antonio Pozzo.*

Antes de la isla fue fotografiado en el estudio de Antonio Pozzo, y su imagen presenta una particularidad a la de otras fotos de prisioneros; Pincen porta su lanza en actitud de combate, con sus boleadoras al cuello. Una cuestión a recordar es que la fotografía de indígenas a finales de siglo XIX era de especial interés para antropólogos e intelectuales y correspondía por lo general a un montaje donde todo, desde la vestimenta a la posición del cuerpo, era determinado por el investigador; el espacio de resistencia apenas alcanzaba a un gesto o una mirada (Antileo & Alvarado Lincopi, 2017). Lo particular de la imagen es lo siguiente, la foto fue propuesta por Pascasio Moreno<sup>4</sup> de una manera diferente al resultado final, el cuerpo del *logko* completamente de frente, vestido con camisa y los objetos de guerra estáticos a su lado. Fue Pincen el que se negó a tal composición y pidió se le fotografiase “como entro en combate”, luego de desnudarse el torso tomó una postura estable con la lanza cruzando en diagonal el eje de equilibrio y listo para defenderse. La fotografía se tituló *Pincen, como entra en combate*.

Desde una primera observación, el gesto de resistencia de Pincen no está solamente en la mirada, es todo su cuerpo y la palabra con la que expresó su voluntad la que constituye un desafío, que se perpetúa algo inconscientemente, con la repetición de la imagen. Al ingresar al campo, y esto es lo que se subraya, el *logko* sin duda padece, pero no se reduce a aquello. A partir de aquí es que puede surgir la pregunta ¿cómo habita el prisionero el campo y qué significa habitarlo? ¿Qué significa, por otra parte, ser ‘inhabitable’? El recorrido de Pincen puede tomarse como primera huella de estas preguntas. Inhabitable es temporario y a su vez es destierro.

Tomados de la pampa más allá del Río Negro, marchando a pie hasta Buenos Aires, pasando por estudios para ser fijados por el ojo del colonizador, medidos y estudiados en museos, llevados a la isla, sacados luego de la isla hacia las estancias, o hacia los ingenios azucareros del norte en Corrientes; el prisionero del campo de concentración es literalmente un *des-terrado*. A ninguna tierra pertenece, y lo único que le es permanente es su tránsito. A partir de su despojo, es empujado una y otra vez hacia un nuevo espacio, con la advertencia –manifiesta o no– de que la estadía es temporaria.

En una investigación reciente sobre genocidio y Conquista del desierto, se hace, de hecho el énfasis en que existe una conexión estrecha entre el uso de prisionero de aquel entonces como fuerza de trabajo y la proyección de su desaparición en tanto grupo social y subjetivo:

<sup>4</sup> Conocido en la literatura científica argentina como el “perito” Moreno.

(...) estas personas fueron utilizadas como mano de obra forzada. Pero también y dada la masividad de distribución de niños y niñas fue una estrategia que involucró a la sociedad en el proceso civilizatorio. Para esto se pedía a la institución de beneficencia encargada de su distribución que insistieran en el bautismo, cambio de nombre, inculcar valores y creencias religiosas y occidentales. Por otra parte, los proyectos de blanqueamiento a partir de colonias mixtas -entre indígenas e inmigrantes- también pretendían terminar de forma biológica la reproducción de su sociedad y su cultura (Pérez, 2019: p. 41)

Siguiendo esta idea, es posible decir que el campo es inhabitable no solo por sus condiciones materiales -por los grilletes, el hambre o los estrechos cuartos para dormir- es inhabitable también desde la precariedad de ser un lugar sin pertenencia y siempre de paso. Está clausurada objetivamente la posibilidad de transformar el lugar en territorio. Sin embargo, la peor suerte, no está dentro del campo, está en el museo: en La Plata otro *logko*, llamado Inakayal que fue prisionero en el museo, ni siquiera vuelve a la tierra una vez muerto, sino que sus huesos son suspendidos por más de un siglo en los estantes y cajones. Este es un gesto doble, es la marca de que el campo puede disponer de toda la vida biológica del prisionero, incluyendo sus restos.

Después de la Campaña del Desierto se trajeron indígenas al Museo de La Plata y se los utilizó como peones de limpieza. Cuando murieron, mandaron sus cuerpos a los laboratorios de la Facultad de Medicina para que les sacasen el cerebro, el pelo, los huesos y luego sus restos volvieron al museo. Seguían siendo considerados 'patrimonio' del museo. ¡Eran objetos, no seres humanos! (González, 1992 en GUIAS, 2013, p. 106).

Esta apropiación es a su vez, el gesto total de que el *des-tiempo* no tiene un término, porque no está fijado en un tiempo reconocible sino en aquella fractura entre lo distinguido como moderno y premoderno; una vez que la corporalidad mapuche ha sido exiliada, esta forma de vivirse en destierro se repite en maneras concretas. pero el sujeto y la resistencia que presenta -como la negativa de Pincen, Cañumil y Rosas (Papazian & Nagy, 2018) a que se les cortase el pelo a sus hijos- es ahistórica. Dicho de manera más retórica, la condición de desterramiento es un momento fugaz captado en medio de la hecatombe que queda expuesto sin determinación. La resistencia es Pincen fotografiado como entra en combate.

Si la producción de un cuerpo y un sujeto social (en este caso el pueblo mapuche en el *puelmapu*) es realizada para poder ser insertada con sentido en la historia de la colonización y sus agentes, creo que es lícito plantearse la inquietud sobre cómo este cuerpo aparece o es representado. Para otorgar un marco de filosofía con el cual dialogar sobre este asunto se puede recurrir a un texto clásico de mediados de siglo XX, *Carta sobre el humanismo* (1947) de M. Heidegger. Este texto recoge ciertas cuestiones sobre el aspecto, el ser, el cuidado y el lenguaje que podrían ser de interés para confrontar con algunas perspectivas mapuche.

En *Carta sobre el humanismo* se afirma; "El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre" (Heidegger, 2000, p. 8). El autor explica esta aseveración señalando que, al preguntarse por el ser, el hombre no alcanza siquiera su propia pregunta pues se atiene a preguntar por lo ente. Siguiendo la idea, al formular una metafísica, esta alcanza a conocer "el claro del ser" aun cuando se haya preguntado por lo ente. Esto que puede considerarse una limitación, es en realidad una riqueza, pues es el lugar donde la metafísica puede al menos situar un horizonte para que el hombre se acerque al ser:

Pero la metafísica conoce el claro del ser ya sea sólo como eso que se ve cuando se presenta el «aspecto» (ιδέα), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial de la subjetividad (Heidegger, 2010, p. 8).

Con esta punta de lanza sobre la mesa: ¿cómo se aprehende el ser de prisioneros racializados? ¿qué clase de mirada nos trae al frente su aspecto? Una posible manera de acercarse a la respuesta, es poner atención en el aspecto de los seres en el campo. Se ha de afirmar entonces que los prisioneros existen



y aparecen en el campo de dos maneras; la primera como un tipo de lenguaje, la segunda como mirada.

Como lenguaje los prisioneros son ante todo un documento. Papazian y Nagy, insisten que el campo de Martín García no se construye por los vestigios dentro de la isla, sino por sus huellas *fuera*, en el campo archivado (Papazian & Nagy, 2018, p. 71). El archivo da cuenta del doble movimiento por el cual los prisioneros son excluidos para ser incluidos.

La recepción de dos «indios presos» en 1871 inicia un cambio dentro de la isla. Ya no son prisioneros, ni presos. Son personas marcadas como «indios presos» (...) es su condición de indios la que prima dado que no han cometido crimen alguno (Papazian & Nagy, 2018, p. 72).

El documento legal, por lo tanto, tiene que ser alterado para dar cuenta de algo para lo que no había sido formulado: en la columna ‘delito’ ha de inscribirse el código ‘indio preso’, o como mostraron los registros de la parroquia de Mendoza –donde también llegaron desterrados de la guerra- en la columna ‘color’, hubo de escribirse ‘indio ranquelche’ (Escolar & Saldi, 2018). Sin embargo, en esa marca espuria, el código pasa a constituirse en lugar del ser del preso. Se es ahora un «indio preso», una «india presa». Con la codificación por medio del lenguaje se lleva a cabo la exclusión, ahora se es algo otro, y ‘ser otro’ es lo que permite incluirlo en el campo. En otras palabras, “la nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de la excepción, es decir de algo que solo es incluido por medio de una exclusión” (Agamben, 2006, p. 21).

De cierta manera, en el registro operado por el campo de concentración está la misma intención implícita que en la categoría genocidio: la construcción de otro despoable y sujeto de exterminio:

Entendemos a este proceso como genocidio (Roulet y Garrido, 2011; Lenton, 2014; Delrio et al., 2018), como una práctica social genocida (Feierstein, 2007) que construye un otro negativo y cristaliza una realización simbólica de los acontecimientos, dominada por un relato hegemónico que encuadra los acontecimientos y al *status quo* como naturales y al indígena como un actor social del pasado que debía extinguirse al calor del progreso civilizatorio (Nagy, 2019, p. 25-26).

En el lenguaje el campo sigue siendo inhabitable. Siendo ‘la casa del ser’, esta morada no ofrece cobijo alguno, porque el lenguaje se ha escindido de los hablantes, pero aun así ha mantenido el poder de determinar y de ordenar. En *Carta sobre el humanismo* se plantea que “Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar” (Heidegger, 2000, p. 1), y sin embargo en el fenómeno ‘campo de concentración’ se da otra corrupta forma de liberación de la gramática. El lenguaje que importa en el campo no es el de la poesía o el pensamiento, sino el lenguaje de la administración, o en otras palabras, un lenguaje de datos por el que se ordena, se procesa y se marcan las corporalidades que ‘habitan’ el campo. En el lenguaje del formulario -que reemplaza al juicio o la condena- las categorías se sintetizan y los verbos desaparecen. La ficha de inscripción -que finalmente sanciona la excepción- conecta ‘delito’ e ‘indio preso’ sin mediaciones. De esto no es responsable Heidegger, por supuesto. Si hubiesen sido el pensar y el poetizar (verbos ambos) los operadores de tal liberación el resultado habría sido (parafraseando al autor alemán) un orden esencial más originario (Heidegger, 2000). Pero al ser la administración y el racionamiento los sustantivos de tal tarea, lo que se obtiene es llanamente un ‘orden’, y ese orden significa la disposición de ciertos cuerpos en el espacio; en último término tal ‘ordenar’ es equivalente a ‘mandatar’ y se realiza por una cadena de mando.

Se puede oponer administración a poetizar, no porque compartan una dimensión de significado común o siquiera posible; se oponen en *razón* del efecto que producen. Pensar y racionamiento están opuestos de otra manera; porque ‘racionamiento’ es una forma de ‘razonamiento’ y es el tipo de razón exigida por la guerra. Racionamiento es siempre calcular en términos mínimos, es determinar el ‘cuánto’ del mínimo de recursos para la mantención cuasi-funcional de la *zoé* (Agamben, 2006). Racionar es fijarle una tarea al cuerpo, una específica, y luego calculando sus proporciones, su sexo biológico y su edad, administrar los recursos mínimos asignados.

Ya que se ha insistido nuevamente en el tema de los cuerpos he de sostener algunas precisiones necesarias sobre lo que significa ‘registrar’ y conectarlo con la idea de Agamben en *Homo Sacer* que la excep-

cionalidad justifica la inclusión. Si se piensa en el ingreso de los prisioneros al campo antes de registrarlos y codificarlos en sus tablas, el funcionario y el militar de la “Campaña del Desierto” –que muchas veces son el mismo- los han mirado y los han contado. Ahora son “144 indígenas de la tribu de Catriel”, ahora un número 37 va acompañado del nombre “Pincen” a su lado, en la columna adjunta que se encabeza con la palabra “enfermedad” se anota el término “tumor” (ver Figura 2).

Figura 2. Registro de prisioneros en el lazareto de isla Martín García, 1882.

Nombre	Enfermedad	Nota	Nombre	Enfermedad	Nota
1. Lauquemane	Anguilliosis		28. Juan Ezano	Anguilliosis	
2. Camo Ceyez	id		29. Carlos Calveron	Neurastenia	
3. Alejo	id		30. Santiago Chico	id	
4. Miguel Martinez	ciatbir crónica		31. Liniga	id	
5. Fichui	Cieja		32. Pablo Singsola	id	
6. Maniquelef	id		33. Samuel Acuña	id	
7. Marileo	id		34. Carlos Pacheco	id	
8. Domingo Eruandía	id		35. Martín Salas	id	
9. Juan Canuto	id		36. Esteban Vidreza	id	
10. Rodrigo Parine	id		37. Pincen	Tumor	
11. Millio	id		38. Florencio Martinez	Paricis	
12. Perio Acosta	id		39. Samuel Pacheco		
13. Mateo	id		40. Santiago Pacheco		

Fuente: En el país de nomeacuerdo (2018).

Luego del mirar y del anotar ya existen en el papel. De tal modo se ha operado la distancia entre el lenguaje y el cuerpo. Ya separados es innecesario el mirar, puesto que la existencia queda fijada de documento en documento. Sin embargo, la mirada es *ex ante*, es la condición requerida sin la cual el formulario no adquiere orden ni mando sobre la vida.

En *mapuzugun* distintos términos pueden significar mirar dependiendo del uso. *Lelin* es mirar y se puede conjugar para decir “mira esto” “o lo vi”; *pelontun* viene de *pen* y se puede conjugar para decir mirar o ver de manera más profunda, por ejemplo al observar donde reside la enfermedad de una persona. *Azkintun* es buscar con la mirada y en este término está contenida la palabra *az* que significa imagen o representación. La mirada del militar y del funcionario en el campo de concentración es una mirada enajenada de cualquiera de esos sentidos. Al hacer *lelin*, *pelontun*, o *azkintun* se está de alguna forma tomando cuidado de lo visto; lo que es mirado se cuida y se lo protege.

Pero el modo de mirar en la prisión, en el lugar de concentración, es completamente otro. La mirada en estos lugares no está para proteger sino para poner en riesgo, ahí el ser mirado incluye una acepción diferente del cuidado, la de ser señalado, contado, juzgado y castigado. Ahí, cuidar significa dominar; mirar también significa dominar. Esa es, de alguna manera, la ‘perversión’ de la mirada. El mirar está *per versus*, completamente orientado hacia su contrario, ya no protege, sino que es la fuente del peligro. Si volvemos a *Cartas sobre el humanismo*, cuando Heidegger dice “el hombre es el pastor del ser” hay que relevar que la dignidad del ‘pastor’ es la de “guardar la verdad del ser en cuanto el ser es arrojado (Heidegger, 2000, p. 12). Pero he aquí que, en el campo, no encontramos pastor sino guardia; el *ser arrojado* se descubre también como *cuerpo desterrado*. Y ese *des-tiempo* es siempre temporario, al prisionero de la “campaña” que es sacado del “desierto”, se lo echa –muerto o vivo- a otro desierto, uno donde nunca descansa y donde jamás puede echar raíces. Tal desierto es posible de ser caminado –posiblemente uno se arrastre por él- pero nunca es posible de ser habitado. Es inhabitable.

### 3.3 La vida contemporánea

Por la mirada y por el lenguaje, por su pasar permanentemente temporario en el destierro, la metáfora que representa Agamben en este artículo, no puede llegar a tiempo.

Se expone a continuación una hipótesis sobre la vida contemporánea, una que se conecta con Martín García y con toda la historia de Europa y la de los posteriores estados nacionales de América. Es la proposición simple ya enunciada en la introducción; el cuerpo indígena es el ensayo de la dominación en la vida contemporánea. Pero con esto se busca hacer énfasis en la víctima, sino en el entender, como ha sido posible y a partir de esto mirar en el horizonte cómo se orientarán las resistencias. En otras palabras, en los sujetos racializados se prepara el proceso por el cual todo devino exterioridad y en el cual solo unos pocos dispusieron de la ficción del adentro, quedando los demás arrojados a habitar un espacio inhabitable. El 'designio de la raza' –parafraseando una expresión mapuche comúnmente usada a inicios de siglo XX, apunta al camino incierto por el cual, el gringo pobre, la trabajadora precarizada, y el pocas veces bienvenido migrante, llegan también al desierto de lo cotidiano.

En primer lugar, es notorio que en lo contemporáneo también es posible habitar precariamente los espacios y lugares cotidianos por medio de una gramática escindida de reglas y que devino en acumulación de sustantivos y lenguaje procedimental. El lenguaje de la inhabitación se ha perfeccionado en tanto formulario pues ahora no domina con la presencia del guardia.

La administración de lo contemporáneo, de hecho, ya no precisa de muchos funcionarios, porque automatiza la mayor parte de las tareas, y aquellas que aún no pueden serlo le son atribuidas al propio sujeto de la inhabitación. Ya no es otro el que mira y anota; se le delega al mismo sujeto que rellene, que marque las casillas, que contabilice su mínima ración. Lenguaje común en formularios de migración, peticiones de trabajo, gestión de 'Recursos Humanos', plataformas en línea, en suma, se le da la tarea de codificar las categorías de su propia inclusión, que son en su reverso, las categorías de su propia exclusión.

Ese lenguaje de administración -propio de las inscripciones, los registros y formularios- es un lenguaje orientado a la técnica. Específicamente hacia el dominio técnico de la vida, si se quiere ser más preciso no llega a ser el dominio técnico de la vida, sino que apenas de las condiciones mínimas de habitabilidad. El formato de estos códigos pierde la relación con lo dicho, ya no es más un decir del cuerpo o del hombre o de la mujer. Cuando ya se ha sido mediatizado, es decir, cuando se han inscrito los signos de excepción «indio preso» «visado temporal» «trabajador independiente», ya no aparecen más los cuerpos. Aparece el legajo sobre el legajo. Unas categorías sin relación a lo dicho, se superponen a otras, *producen* -en el sentido más artificial de la palabra- otros términos y códigos especializados. El planeta como lugar deviene entonces exterior completo: ahora es un archivo –pero no como aquel lugar orgánico y polvoriento donde se guardan los vestigios del campo de concentración- es un archivo immaculado, un archivo que se ha digitalizado.

En tal sentido, es comprensible que interpretar la isla de Martín García como campo de concentración (y no solo como isla o prisión) devenga una tarea compleja, pues enfrenta permanentemente las memorias oficiales, con el reclamo intermitente del testimonio:

Los archivos y la documentación oficial cobran el mayor peso por encima de otro tipo de fuentes y relatos, incluso de reconstrucciones de hechos basados en testimonios de sobrevivientes y registros materiales. La ausencia o existencia de un documento parece torcer la balanza y cerrar el debate. En segundo lugar, la búsqueda por demostrar la intención evidencia lo limitado de la misma como explicación de los efectos sociales de un genocidio, en contraste con los motivos que conducen y legitiman el mismo (Pérez, 2019, p. 39)

El cuerpo racializado mapuche ha inhabitado largamente su propio destierro con posterioridad a la guerra, a la 'Conquista del Desierto', a la "Pacificación de la Araucanía". Lugares como Martín García o Museo de La Plata generan marcas profundas que atraviesan el tejido social del *puelmapu* y del *gulumapu*. El sujeto construido por los mecanismos de exclusión y excepción se nos presenta como un continuo en las familias y comunidades mapuche de la actualidad. La caminata como prisioneros hacia el campo es solo la

primera de una serie de movimientos forzados que se repetirá durante el siglo XX bajo distintos contextos. En un estudio sobre las llamadas ‘taperas’ (marcas de piedra que ofrecen memoria de asentamientos y trayectorias de comunidades mapuche en Río Negro) Lorena Cañuqueo afirma:

Las estrategias de radicación que siguieron a un período de desplazamientos forzados posteriores a la Conquista del Desierto combinaron pedidos colectivos e individuales de tierras con diferentes grados de éxito de acuerdo a los contextos (Briones y Delrio, 2002). A lo largo del siglo xx, la operación de distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras, ubicaron a los indígenas en posiciones diferenciales (Cañuqueo, 2016, p. 189)

Las marcas de posición en la sociedad argentina fundada por la ocupación del antiguo territorio mapuche de *puelmapu* se transmiten, a juicio de este artículo, a través de las generaciones. Luego del paso militar del estado, otras formas de ocupación vendrían luego; primero el cercamiento y alambrado de los campos por parte de terratenientes y a la postre, la instauración de un modelo extractivista en contexto de economía neoliberal, tal como lo atestigua la industria de hidrocarburos (por ejemplo en el yacimiento petrolífero de Vaca Muerta, provincia de Neuquén) o proyectos de megaminería de litio en los conflictos más recientes de las localidades de Salinas Grandes, Laguna Guayatoc y Esquel (OCMAL, 2019, p. 6-14).

En el marco de tales conflictos es que aparece nuevamente expresada la resistencia del cuerpo. Comunidades y familias mapuche de esta década no se contentan con la propuesta y lugar que la conformación del estado-nación les otorgó *post* ‘conquista del desierto’, una y otra vez disputan el territorio, su historia y la legitimidad de la palabra sobre los acontecimientos:

La lucha por articular sentidos de territorialidad y continuidad de la ocupación espacial a partir de las taperas forma parte de la lucha por revertir ciertos lugares sociales que fueron asignados a los indígenas. Esa lucha también es parte del cuestionamiento a ciertos efectos hegemónicos de verdad, que sistemáticamente han desconocido las prácticas mapuche en y sobre el espacio (Cañuqueo, 2016, p. 199).

La disputa o cuestionamiento mapuche sobre los efectos de la verdad no se dan únicamente en el ámbito del espacio y el territorio. Un fuerte acento está puesto en cómo se es representado, tanto corporalmente como en los imaginarios colectivos. El aprendizaje para estabilizar lo que existencialmente no puede estabilizarse ha transcurrido la palabra histórica, la sublevación, la poesía y la imagen. Si esto ha sido posible es porque lo requerido para habitar lo inhabitable es mínimo y precario, admite la posibilidad de que sus postes sean frágiles y contradictorios, pues en cualquier caso la estancia es temporal y pronto viene la muda. Pronto la toldería se levanta en otro sitio.

En ese transitar ya se *es* en el destierro. Una de las tensiones y marcas diferenciales que dejaron los procesos de ocupación argentina, y también chilena, es que ya no se *es* del territorio y tampoco se *es* de ningún lugar hacia donde el destierro haya conducido. A veces ni ciudad ni campo (el que es bueno, cultivable; no el otro que es prisión). Sebastián Calfuqueo, artista visual mapuche, da cuenta de ello – es lo que puede interpretarse– con el proyecto artístico *Donde no habito, identidades negadas en el Chile actual*. En esta exposición la línea central la marca la acción “*You will never be a weye*” que devela la ‘imposibilidad’ –por la colonización y la moral– de ser homosexual y mapuche: “la existencia del machi-weye cuya sexualidad no respondía a la heteronorma que tiene un origen religioso y occidental, razón por la cual fue borrada de la historia mapuche y tuvo como consecuencia que la palabra deviniera en un sinónimo de maricón y con ello, se transformara en una ofensa” (Calfuqueo & Flores, 2019, p. 29).

Para darle cabida a lo que no se puede, para abrir un claro que pueda habitarse, la imagen lleva a cabo lo que el lenguaje sin gramática ya no puede realizar. La fotografía vuelve como repetición a exponer el momento que se degrada, el instante fuera del tiempo, el lugar inhabitable en el afuera. La imagen todavía puede ser un tipo de mirada que no se convierta en peligro. Cabe preguntarse si su representación puede ser aún un modo de cuidar. No se sabe o no se ha dicho, pero sin duda, aparecer es una manera de resistir. La resistencia es Pincen fotografiado como entra en combate.

#### 4. CONCLUSIONES

Relevar la categoría de campo de concentración permite trazar el recorrido mapuche desde el momento de la ocupación hasta nuestros días. Para el caso de Martín García y el Museo de la Plata ha de comprenderse que el carácter de ‘campo’ queda determinado por las operaciones con las cuales los cuerpos son tratados y son registrados como un ‘otro’ posible de ser situado en un orden extralegal. Los sujetos en el campo son prisioneros de una cárcel sin registrarse delitos o motivos de su prisión.

La llamada ‘conquista del desierto’ como hecho bélico marca un punto de quiebre doble, tanto para la constitución del Estado argentino como para el derrotero del pueblo mapuche. En el caso de este último, la corporalidad sometida al registro, vigilancia y encierro queda fijada en una temporalidad premordiana que justifica –mediante la invisibilización y el olvido– el tratamiento como vida susceptible de ser tomada o aniquilada. Pero además relevar a Martín García como campo tiene la potencia de situarnos ante la cuestión de cómo se ha elaborado desde occidente la comprensión de sujetos racializados víctimas de crímenes de guerra. Aunque la historia de violencia colonial y racialización en América es anterior históricamente a otras experiencias desgarradoras de genocidio, solo puede ser interpretada *a posteriori* a través del testimonio. En ese sentido una labor importante, pero pesada en tanto compromiso vital, es la explicitación de los testimonios de la ocupación de *puelmapu*, tarea que no ha sido abordada por este texto.

En otra arista, al hacer el abordaje de cómo el prisionero habita su lugar de despojo, la vivencia queda supeditada a una permanente desterritorialización, es decir, el lugar no puede ser habitado, sino que el sujeto en el campo se mantiene en un desplazamiento impuesto constante. Sin embargo, tal desplazamiento, puede ser y de hecho es, disputado por familias y comunidades mapuche en la actualidad, que buscan habitar la memoria histórica del territorio perdido. Tal disputa puede ser concreta, por ejemplo, en los conflictos ambientales sostenidos en algunas provincias de Argentina o figurativa en tanto se constituye como una disputa sobre la representación del propio cuerpo. En aquella dirección, parecería interesante una investigación sobre cómo personas mapuche han dado cuenta de su propia representación, ya sea en el arte u a través de la aparición política pública, en la última década.

La historia y tránsito de la corporalidad que por una parte es sometida y por otra se convierte en constante foco de resistencia permite mirar y trazar líneas y genealogías desde el pasado a nuestro presente. La marginación del cuerpo mapuche es una particular forma de inclusión a través de excepciones y no ha de entenderse únicamente como exclusión. Inclusión que no es inocua, porque se intenciona hacia la repetición del despojo y a la permanente apropiación –por parte de los estados nacionales– del territorio mapuche.

#### CONFLICT OF INTEREST

No potential conflict of interest is reported by the author(s).

#### FUNDING

There is no financial assistance in studies from external parties.

#### ACKNOWLEDGEMENT

N/A



## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Antileo, E., & Alvarado Lincopi, C. (2017). *Santiago Waria Mew, Memoria y fotografía de a migración mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Butler, J. (2010). Política sexual, tortura y tiempo secular. En, J. Butler, *Marcos de Guerra* (pp. 145-190). Paidós.
- Calfuqueo, S., & Flores, M. (2019). *Donde no habito. Chew ñi mülenon*. Santiago.
- Cañuqueo, L. (2016). Las poblaciones que dejó la gente: taperas, memorias y pertenencias en la Línea Sur de Río Negro. En, A. Ramos, C. Crespo, & M. Tozzini (Edits.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad* (pp. 183-200). Editorial UNRN.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.
- Chukwudi Eze, E. (1997). The color of reason: the idea of 'race' in Kant's anthropology. En Blackwell, *Postcolonial african Philosophy*.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D., & Malvestitti, M. (2018). *En el país del nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Fassin, D. (2016). Crítica de la razón humanitaria. En, D. Fassin, *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente* (págs. 357-378). Prometeo Libros.
- GUIAS, Colectivo. (2013). *Bioiconografía. Los prisioneros de la campaña del desierto en el Museo de La Plata, 1886*. De la Campana.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Alianza.
- Lenton, D., Delrio, W., Pérez, P., Papazian, A., Nagy, M., & Musante, M. (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, (493), 119-142. <http://hdl.handle.net/11336/52773>
- Magallanes, J. (2019). Lo que la 'Conquista del Desierto' no se llevó. Identidad provincial, campo intelectual y memorias indígenas en el sur mendocino. *Runa*, 40(1), 83-99. <https://doi.org/10.34096/runa.v40i1.552483MTLo>
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo. En, S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial* (pp. 127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, (21)41, 9-32. <https://www.jstor.org/stable/4530794>
- Nagy, M. (2019). Genocidio: derrotero e historia de un concepto y sus discusiones. *Memoria americana. Cuadernos de etnohistoria*, 27(2), 10-33. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/13824>
- Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL). (2019). *Conflictos mineros en América Latina: extracción, saqueo y agresión. Estado de situación 2018*. OCMAL.
- Papazian, A., & Nagy, M. (2018). De todos lados, en un solo lugar. En, Delrio, & Malvestitti, *En el país del no me acuerdo* (pp. 69-98). UNRN (Universidad Nacional de Río Negro).
- Pérez, P. (2019). La Conquista del desierto y los estudios sobre genocidio. Recorridos, preguntas y debates. *Memoria americana. Cuadernos de etnohistoria*, 27(2), 34-51. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/13834>
- Quijano, A. (1992). Raza, 'etnia', y 'nación': cuestiones abiertas. En R. Forgues, *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Amauta.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento*. Universidad Alberto Hurtado.
- Santos, J. (2010). Inmanuel Kant: del racialismo al racismo. *Thémata. Revista de Filosofía*, (43), 403-416. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/535>
- Todorov, T. (1991). La raza y el racismo. En T. Todorov, *Nosotros y los otros* (págs. 115-121). Ciudad de México: Siglo XXI.

## AUTOR

**Martín Llanccaman**, es candidato a Magíster en filosofía de la Universidad de Chile. Actualmente es becario del programa Magíster Nacional ANID (ex CONICYT). Ha publicado artículos académicos sobre filosofía política, filosofía del derecho y su relación con pueblos indígenas.