

LOS PAPELES DEL ARCHIVO SALESIANO COMO MEMORIA MATERIAL

SALESIANS ARCHIVE PAPERS AS MATERIAL MEMORY

Celina San Martín*

RESUMEN

¿Pueden ser reutilizados los papeles, creados con un fin de control y sometimiento de los indígenas durante la construcción del Estado nación, para elaborar sus trayectorias de vida? Este escrito presenta un análisis de las elaboraciones indígenas ante el desplazamiento de documentos producidos y administrados bajo el dominio del archivo misional salesiano. El análisis se encuentra dividido en dos fases, una primera que implicó lecturas bajo borradura (*sous rature*) del archivo producido por el dispositivo misional desde fines del siglo XIX hasta fines del siglo XX, fundamentalmente papeles escritos; y una segunda etapa, que involucró las elaboraciones de la memoria indígena. Esta segunda etapa, se centra en las lecturas realizadas sobre los “restos” de este archivo por algunos miembros de las comunidades indígenas mapuches y tehuelches de Las Heras en la provincia de Santa Cruz, Argentina. El análisis realizado se apoya en la propuesta de Walter Benjamin acerca del carácter disruptivo de los objetos que provocan una ruptura con el relato de la memoria dominante. Según este autor, las cosas se hacen presentes para un sujeto cuando son plantadas en el propio espacio, lo cual hace posible la emergencia de otros relatos históricos, que hasta entonces permanecían reprimidos.

Palabras claves: archivo, dispositivo misional, tehuelches, carácter disruptivo de los objetos, memoria voluntaria.

RESUMO

Podem ser reutilizados os papeis, criados com uma finalidade de controle e subjugação dos povos indígenas durante a construção do Estado-nação, para desenvolver as suas trajetórias de vida? Este artigo apresenta uma análise das elaborações indígenas para o deslocamento de documentos produzidos e administrados sob o domínio do arquivo missionário salesiano. A análise é dividida em duas fases, as primeiras leituras que envolvem menores de obliteração (*sous rature*) arquivo produzido pelo dispositivo missionário desde o final do século XIX ao final do século XX, trabalhos escritos, principalmente; e uma segunda fase, que envolve o funcionamento da memória indígena. Esta segunda fase centra-se nas leituras feitas sobre os “restos” deste arquivo por

* Instituto de Arqueología. Universidad de Buenos Aires. celinasanmartin@gmail.com

alguns membros das comunidades indígenas Mapuche e tehuelches em Las Heras, na província de Santa Cruz, Argentina. A análise baseia-se na proposta de Walter Benjamin sobre a natureza perturbadora dos objetos que causam uma ruptura com a história da memória dominante. Segundo ele, as coisas estão presentes para um assunto quando elas são plantadas no próprio espaço, o que torna possível o surgimento de outros relatos históricos, embora que permaneceram reprimidos.

Palavras-chave: Arquivo – dispositivo – missão – tehuelches - natureza perturbadora de objetos - memória voluntária.

ABSTRACT

Can documents, used to control and subjugate native indians when creating the Nation State, also be used to “draw up” their life histories? This paper presents an analysis on what happens when material documents, that have been appropriated and managed within the confines of an archive, are put into another context and their very presence triggers a reflexive attitude on the past held in its material memory. The analysis is divided into two phases, the first involving readings under erasure (sous rature) of the archive produced by the missionary dispositif since the late nineteenth century to the late twentieth century, and a second stage involving the working-through of indigenous memory. This second stage focuses on the readings made on the remains of this archive by some members of the indigenous communities (mapuches and tehuelches) in Las Heras, province of Santa Cruz, Argentina. We traced the reflexive process initiated when people were faced with these objects in their own spaces. Following Walter Benjamin on the disruptive nature of objects, we found that these recollections break with the dominant memory and allow other historical narratives, associated with the object, to come forth that had otherwise been repressed.

Key words: archive, missionary dispositif, tehuelches, disruptive nature of objects, voluntary memory

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas que solemos tener los antropólogos que trabajamos con comunidades indígenas en la reconstrucción de sus trayectorias son los silencios, tachaduras o borraduras que se presentan a la hora de hablar del pasado¹. En los casos analizados en la provincia de Santa Cruz (Argentina), estas elipsis fueron producidas por diversos dispositivos de dominación desplegados durante la construcción del Estado nación, entre los cuales se encontraban las misiones volantes iniciadas por los salesianos. Estas misiones conformaron un archivo que a través de orientaciones morales produjo formas de incorporación

forzada y subalternizada de los indígenas a la ciudadanía. El problema central que vertebra este trabajo es la utilidad de este archivo hegemónico, el mismo que ha producido esta invisibilización, para el trabajo de la memoria indígena y la elaboración de sus trayectorias históricas.

Las denominadas “misiones volantes” —iniciadas en 1885 en el Territorio Nacional de Santa Cruz— continuaron hasta 1992. En un trabajo previo, he definido a las misiones volantes como un “dispositivo”²; ya que esta modalidad de evangelización y civilización involucró una solidaridad con diversos agentes (estancieros, funcionarios del Estado, indígenas) ubicados en lugares desiguales de poder, que contribuyeron a conformar una vigilancia y control social permanente sobre los indígenas (San Martín 2013).

En el presente artículo sostengo que la conformación de este archivo misional implicó la construcción de un espacio y la imposición de relaciones jerárquicas que procuraron definir subjetividades y orientar conductas a través de mediar y controlar el acceso a la materia. Siguiendo a Jacques Derrida (1986) entiendo a los papeles del archivo salesiano como memoria material en la medida que están habitados por una marca que no remite a ninguna sustancia u objeto sino a la materia como aquello que “resiste a la reapropiación, que siempre es idealista” (Derrida 1986:6). De acuerdo con este autor: “la marca escrita en tanto que no es sustancia material (...) no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reapropiar” (Derrida 1986:6). Por lo tanto, propiciar la apertura del archivo a los indígenas a través de llevarles copias de papeles, u otro tipo de soportes, posibilita la lectura de estas marcas o huellas³ y la fractura de los contextos y de las orientaciones impuestas y, a su vez, estimula la elaboración de las experiencias pasadas y eventos pasados entre las comunidades indígenas actuales.

El propósito de este trabajo es describir los procesos reflexivos iniciados entre los mapuches y tehuelches de la provincia de Santa Cruz, a partir de la movilización de copias de papeles que permanecen resguardados por el archivo misional. En este sentido, considero que esta movilización es una forma de apertura del archivo que colabora en un cambio de posición al volver intérpretes a aquellos que hasta entonces permanecían objetivados en el archivo. En otras palabras, mi propuesta es en su mayor parte deconstructiva, siendo que deconstruir —y si se quiere, su límite— consiste en deshacer, sin destruir, un sistema de pensamiento hegemónico o dominante. De este modo, deconstruir es un modo de evidenciar lo reprimido. Como señalan Elizabeth Roudinesco y Jacques Derrida (2009) “deconstruir es resistir a la tiranía del Uno, del logos, de la metafísica (occidental) en la misma lengua en que se enuncia,

con la ayuda del mismo material que se desplaza, que se hace mover con fines de reconstrucciones movibles" (Roudinesco y Derrida 2009:9). En relación a esta idea, sostengo que las renominaciones, en tanto que elaboraciones por sujetos históricos concretos, permiten anclar las luchas por el sentido en situaciones históricas específicas con posibilidades de producir quiebres en los devenires de una continuidad. En este caso, los restos o residuos del mismo dispositivo que sirvió para orientar y reprimir conductas, en el presente pueden ser útiles tanto para los indígenas que están reconstruyendo su historia colectiva, como para los antropólogos que acompañamos este proceso, para reflexionar sobre aspectos suprimidos y repensar sus efectos en las trayectorias familiares y comunitarias.

La etnografía que llevo adelante desde el 2005 no fue sólo dentro de los archivos (físicos) construidos por la Congregación, sino que lo que me interesa es hacer etnografía del archivo construido por el dispositivo misional⁴. Siguiendo a Derrida (1995) recorro a una concepción del "archivo" que no se limita a los espacios instituidos por aquellos que se erigen como sus guardianes. Es decir, si bien una parte importante de mi investigación ocurre en los edificios en los que reviso estantes, cajas y papeles, mi trabajo no se limita ni a los edificios, ni a los documentos que estos albergan. Concretamente, considero que el dispositivo misional puede ser considerado como un gran texto, como una gran superficie disponible para ser leída en los lugares por los que pasaron las misiones volantes durante más de un siglo, y particularmente en los discursos identitarios de los pueblos y de las ciudades, que se plasman en nombres de calles y edificios públicos, en monumentos, en la segmentarización del espacio, y en la organización del mismo. El dispositivo misional delimitó territorios, clasificó a las personas y definió quiénes estaban habilitados para ocupar determinados lugares, así como las formas posibles de sus conexiones y relaciones. Por lo tanto, en la medida en que el dispositivo misional instituyó relaciones jerárquicas que organizaron la espacialidad, estas jerarquías condicionaron, y aún continúan condicionando explícita o implícitamente, las trayectorias indígenas.

Entonces, si bien mi trabajo etnográfico comenzó en estos edificios, continuó con las interpretaciones que los indígenas hacen sobre las huellas que habitan este gran texto. Esta opción de trabajo no ha sido simplemente una opción individual, no podría haberlo sido, de alguna manera me encontré en el campo con procesos deconstructivos que ya estaban en marcha, a los cuales me sumé. Estas formas de intercambios pueden entenderse como un tipo de "antropología en colaboración" interesada en propiciar y conocer nuevas búsquedas y lecturas en torno

al archivo. De este modo, entiendo su apertura como una especie de ruptura o cambio en las condiciones de legibilidad, lograda a partir de una agenda de actividades conjunta con los indígenas.

La propuesta deconstructiva de Derrida (1977) también me ha resultado significativa para abordar el problema sobre la utilidad del archivo, sus posibilidades de lectura más allá de sus disponibilidades y sus intenciones. De acuerdo con este autor, la deconstrucción, entendida como un modo de lectura, aunque no es sólo eso, implica un trabajo doble: un trabajo de “inversión” y; un trabajo con la “huella” o la marca. Si bien, con fines expositivos separo aquí las etapas de este trabajo doble, no significa que una etapa se continúe sobre la otra, sino que ambas se superponen, por eso Derrida recurre al calificativo “doble” y no al término “cronológico”.

Considerando las dos fases del trabajo deconstructivo organicé el escrito en dos secciones. El objetivo de la primera es desnaturalizar las “propiedades” que encierra el archivo, a partir de un trabajo de inversión o lectura “bajo borradura” (*sous rature*) de los textos. De acuerdo con Derrida (1997), leer bajo borradura consiste en reconstruir la cadena consecutiva de técnicas que vinculan procesos de archivamiento con archivadores funcionales a la hegemonía, a los cuales la materialidad de los documentos ha estado sometida. Este trabajo comenzó dentro de los archivos instituidos por la Congregación Salesiana, el Archivo Central Histórico Salesiano (en adelante ACHS) y el Archivo Salesiano Patagónico (en adelante ASP). Ambos ubicados en la provincia de Buenos Aires, el primero en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el segundo en Bahía Blanca. Los textos que conforman el corpus de esta investigación son fuentes de primera mano producidas por los misioneros salesianos: cartas, memorias, libros de viaje, o fuentes secundarias elaboradas por miembros de la misma Congregación a partir de las primeras, como por ejemplo las Memorias o el Boletín Salesiano⁵.

A su vez, he subdividido esta sección en dos apartados. El primero se ocupa de caracterizar el dispositivo misional, esclarecer las verdades esgrimidas para legitimar su carácter mediador entre la “aboriginalidad⁶” y el Estado nacional y los intereses que atraviesan esta formación. Este abordaje implica el detalle de las condiciones que posibilitaron la instalación del dispositivo misional salesiano y el inicio de la construcción de un archivo sobre los indígenas durante la denominada “Conquista del Desierto” (1878-1885)⁷. Para ello recurro a la lectura de las leyes aprobadas en dicho contexto histórico y a las fuentes producidas por el dispositivo. En el segundo apartado, me pregunto por el modo en que este archivo medió —y continuó mediando a través de un proceso de especialización o desplazamiento— las relaciones entre los indígenas y la materia, y con esto de su propia subjetividad.

En la segunda sección planteo que abrir las copias de los papeles o de las imágenes, que permanecen resguardadas por el archivo y sus archivistas, favorece la distribución de la voz autorizada para hablar sobre la huella. A su vez, esta es una manera de continuar con el trabajo de inversión de la jerarquía impuesta sobre los indígenas. Es decir, es posible contribuir a producir una inversión topo-nomológica (respecto del lugar y el nombre) que el archivo misional da a los indígenas. En esta sección analizo las elaboraciones realizadas por los indígenas de las comunidades de Las Heras en la provincia de Santa Cruz durante el verano del 2012, especialmente por Doralisa Ranguinao, de la comunidad mapuche Millaqueo, y las de José y María Copolque, de la comunidad tehuelche Kopolque⁸. Estos dos casos me permiten explorar la forma en que los documentos del archivo, sus copias digitalizadas o impresas, movilizan imágenes que estimulan la memoria de los indígenas, así como la elaboración de nuevas cadenas de signos. El corpus de este trabajo no sólo involucra las fuentes de primera mano escritas por los curas, o a las copias de las fotografías que estos "resguardan", sino también a las huellas y marcas leídas de forma conjunta con los indígenas que este dispositivo dejó en un espacio de misión más extenso.

EL ARCHIVO COMO TOPO-NOMOLOGÍA PRIVILEGIADA

El archivo misional ha contribuido a borrar y a silenciar la presencia indígena a partir de su continuo registro en tanto que "Uno", con la promesa de volverlos un ciudadano más dentro del Estado nación. Según Derrida (1995), el archivo constituye una morada que marca el pasaje institucional de lo privado a lo público donde los documentos son guardados a título de una topología privilegiada. La "función arcónica" opera a través de dos principios: el principio topológico, que se preocupa por el cuidado del lugar, y el nomológico, que supone un cuidado del nombre. Un tercer principio, de consignación, se encarga de la integridad del sistema, de la coordinación de un "corpus único". En las secciones que siguen, mi objetivo es doble: deconstruir la forma en que el dispositivo misional constituyó lugares para los indígenas y leer los modos a partir de los cuales reinscribió su presencia en el nuevo espacio; el espacio del Estado-nación. En la primera sección destaco que el dispositivo fue una estructura articulada jerárquicamente entre sus miembros y que sirvió para ejercer una vigilancia constante sobre los indígenas. Asimismo, sostengo que si bien los misioneros apelaron a una

progresiva independencia del patronato del Estado, las negociaciones con éste continuaron siendo fundamentales para su operatoria. En la segunda sección argumento que los nombres impuestos a través de un discurso paternalista enfatizaron su condición subalterna dentro del nuevo espacio construido.

Misiones católicas para los indígenas: la conformación de un dispositivo de vigilancia y control

Durante la “Conquista del Desierto” (1878-1885), e incluso con anterioridad a la misma, el gobierno liberal y la iglesia católica consensuaron la utilidad de las misiones en el disciplinamiento de los indígenas sometidos y su incorporación a los sectores subalternos de la nación argentina. Desde 1872, a través de monseñor Federico Aneiros, la iglesia comenzó una serie de negociaciones con Nicolás Avellaneda, el entonces Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública y posterior Presidente, en torno a la realización de misiones. Uno de los principales ejes de estas negociaciones fue la siguiente condición indeclinable que interpuso Avellaneda: sí bien les permitía a los misioneros introducirse entre los indígenas, estos debían ser escoltados permanentemente por soldados del ejército⁹. Este objetivo evidencia el vínculo establecido entre los funcionarios del Estado y la agencia misionera católica para definir y tratar la “aboriginalidad”; vínculo legitimado por la Constitución Nacional vigente en dicho momento¹⁰. Este lugar jurídico, perpetuado por la iglesia católica dentro de los gobiernos oligárquicos, le permitió continuar acentuando una función disciplinadora y controladora ejercida diferencialmente sobre determinados sectores sociales. Morita Carrasco (2000) ha señalado la contradicción y desigualdad inscripta por el ámbito jurídico de la época en la Constitución de 1860 que estipulaba la libertad de culto para los inmigrantes que quisieran venir a poblar el país, mientras convocaba a la incorporación forzada de los indígenas a través de las misiones católicas.

Sin embargo, las libertades se recortaron a los inmigrantes por otro lado. La Congregación Salesiana liderada por Juan Bosco llegó a la Argentina en 1875 no sólo para realizar misiones católicas entre los indígenas de Pampa y Patagonia, sino también para atender a la cantidad de inmigrantes italianos que habían llegado a Buenos Aires, y controlar específicamente aquello que la oligarquía en el poder entendía como el mal del anarquismo, a la vez que también consideraron su utilidad en el cuidado de enfermos y la instrucción de niños (Scarzanella 2003). Los misioneros salesianos de Don Bosco (en adelante SDB) comenzaron

sus misiones volantes en 1879, acompañando a Julio Argentino Roca en su campaña hacia Carmen de Patagones y el Río Negro. Algunos historiadores afirman que esta fue una oportunidad aprovechada por la Congregación para apropiarse de la Patagonia como espacio "vacío" de misión y evangelización, a cambio de la nacionalización de los indígenas. Es decir, que la Congregación, aún en tensión con un gobierno al que consideraba "masón", decidió negociar en desigualdad de condiciones el inicio de sus misiones en la Patagonia, proyectando un mejor (más autónomo) posicionamiento en el futuro (Nicoletti 2004). Sin embargo, y paradójicamente estas negociaciones y tensiones continuaron atravesando la labor misionera y evangelizadora de los salesianos. En el Territorio Nacional de Santa Cruz (que se extiende desde su creación en 1884 hasta la provincialización en 1957) las misiones salesianas no lograron progresivamente una mayor autonomía frente al Estado, al que alternativamente construyeron como su socio o enemigo, sino que estas tensiones continuaron atravesando al dispositivo misional hasta su finalización. A continuación caracterizaré el despliegue de este dispositivo en Puerto Santa Cruz, y su vinculación con su inicio durante la mencionada "Conquista".

Las primeras misiones volantes realizadas en este contexto de "Conquista" (1878-1885), fueron en las "concentraciones" de indígenas ubicadas a lo largo del río Negro (Garófoli 1928:49). Sin embargo estas misiones se extendieron mucho más allá de ese período. En noviembre de 1885, Ángel Savio comenzó sus misiones en el Territorio Nacional de Santa Cruz, a la vez que continuó altercando este destino con la incursión a las concentraciones del río Negro, por lo menos hasta 1889, es decir cuatro años más que el tiempo estimado oficialmente como "fin" de la "Conquista"¹¹. En julio de dicho año, realizó una misión en dichas concentraciones junto a Domingo Milanésio (SDB). En pleno viaje hacia "Balcheta" –paradero que funcionó como campo de concentración- "una mujer tehuelche" le informó que en dicho destino se encontraba Tomasa, la hermana de Calacho (Savio 1889). Calacho era un cacique tehuelche que Savio había conocido dos años antes en Puerto Santa Cruz, en 1887, en cuyas proximidades tenía ubicados sus toldos (Savio 1885). Savio, y más tarde José María Beauvoir, habían llegado a Puerto Santa Cruz –capital del Territorio- escoltados por el primer gobernador Carlos María Moyano (Entraigas 1972), quien los había convocado en cumplimiento de la Ley de Territorios Nacionales, que decretaba entre sus funciones "crear" las misiones que fueran necesarias para "el establecimiento en las secciones de su dependencia, de las tribus indígenas que morasen en el territorio de la gobernación"¹².

De acuerdo con Axel Lazzari (2007), durante estos años no hubo un plan de incorporación o política indigenista concreta a seguir, más que restringir progresivamente la movilización de los indígenas y “atraerlos a la vida civilizada”. Durante sus misiones en Puerto Santa Cruz entre 1886 y 1887, acompañado siempre de funcionarios del Estado, Savio realizó varios bautismos en el campamento de Calacho e incluso fueron con él algunos jóvenes, entre los que se encontraba un hijo del cacique, para impartirles instrucciones (Entraigas 1972). En esta oportunidad, el sacerdote se quejó de las condiciones de la misión, de los medios insuficientes y de su dependencia de los oficiales para relacionarse con los indígenas, lo cual lo exponía a soportar conductas con las que no estaba de acuerdo, según expresa con sus propias palabras: “He debido negar rotundamente el admitir padrinos para las indias grandecitas e indias. Es vergonzoso el proceder de algunos. Con ellos no vendría nunca más a misionar” (Entraigas 1972:458). Incluso, el salesiano argumentó que el mismo Calacho lo había invitado a acompañarlo en sus excursiones, algo que declinó en función de su “soledad”: “En la noche hable mucho con el cacique Calacho el cual desearía que me quedase con ellos y fuera con ellos en sus peregrinaciones. Es también mi deseo, pero yo solo no puedo” (Entraigas 1972:454).

Si bien las relaciones entre los funcionarios estatales y las agencias misioneras no siempre llegaron a buen puerto, a pesar de ir contra el “deseo” de Savio, la norma continuó siendo la compañía de los agentes del Estado: soldados del ejército y comisarios. Precisamente en Puerto Santa Cruz, hacia junio de 1887, Savio abandonó sus misiones debido al desacuerdo con las nuevas autoridades: “Me iré pero volveré pronto, si Dios quiere, acompañado de otra gente” (Entraigas 1972:454), sostuvo en dicha oportunidad. Este distanciamiento de Savio, permite conjeturar que los proyectos de los salesianos respecto de los indígenas de Santa Cruz no necesariamente coincidieron con los proyectos de otros agentes, como los gobernadores, los estancieros y los comerciantes criollos o colonos inmigrantes europeos. Sin embargo, las relaciones nunca llegaron al extremo de cortarse de forma definitiva, lo cual facilitó que el dispositivo continuara desplegándose, con la colaboración de diferentes sectores de la sociedad local. Un año más tarde, cuando Savio intentó regresar a Santa Cruz las autoridades de la propia Congregación tomaron decisiones para que esto no ocurriera. En un intercambio de cartas que mantuvo con su superior, Juan José Fagnano (SDB), quien tenía a cargo la Prefectura Apostólica que incluía el Territorio de Santa Cruz, éste le anticipa su decisión de no enviar misioneros a Puerto Santa Cruz y al río Chico porque si bien también están interesados en atender a los “indios

Calacho, Papon y Mulato”, estos han sido trasladados por el nuevo gobernador Ramón Lista a las proximidades de Río Gallegos, la nueva capital del territorio (Savio 1888).

Tal como podemos observar en esta breve síntesis, el dispositivo misional implicó un juego de vigilancias y controles entre agentes desigualmente posicionados: las autoridades salesianas y los misioneros, los funcionarios estatales, la pequeña burguesía local y los indígenas. Las tensiones entre quienes ocupaban las posiciones jerárquicas más altas se mantuvieron a lo largo de los años, sin embargo la estructura nunca se alteró, y los sectores dominantes continuaron ejerciendo su violencia sobre aquellos que ocuparon posiciones subalternas. Esta estructura de poder contribuyó a la creación y al mantenimiento de un sistema de juicios de valor sobre los indígenas, a través del registro y del archivamiento.

Imposiciones del archivo: borrones, nominaciones y jerarquías

En su afán de orientar conductas y someter a los indígenas a la ocupación de lugares subalternos, la imposición de un archivo por el dispositivo misional provocó un doble borramiento: sensible y metafórico. De acuerdo con la lectura que Derrida (2010) hace de Hegel en el lenguaje, la metáfora hace factible una apropiación del sentido primero, siempre sensible y material, y el uso de esa nueva palabra (metafórica) borra a su vez lo metafórico y pasa a convertirse en algo propio. Esta doble borradura (del sentido sensible y del sentido metafórico) mantiene oculto aquel sentido primero (Derrida 2010:265). A través de la creación y uso de este archivo, sus escribientes y sus usuarios tacharon una forma de referir a una realidad sensible y remarcaron otra. La formación de un archivo como el salesiano no hubiera sido posible sin una jerarquía, sin una imposición, sin una negación, tal como sugiere Derrida (1995) en su definición de archivo, en la que retomando a Benjamin (2007) subraya que no hay inscripción sin violencia, sin tachaduras o borraduras.

En este sentido, los escritos de los salesianos produjeron desde el principio un borramiento de la historia precedente, al mismo tiempo que reinscribieron la aboriginalidad de un modo particular en la historia del Estado nación favoreciendo la incorporación de los indígenas como grupos subalternos. En el siguiente extracto es posible advertir el modo en que operó esta inscripción. El mismo fue publicado en el Boletín Salesiano antecediendo a las cartas que Santiago Costamagna redactó poco después de participar de la “Conquista del Desierto”:

¡Viva Dios! ¡Viva María! ¡Viva el Papa! Después de una largo y desastroso viaje, que recuerda al de los apóstoles, nuestros misioneros americanos, con el incomparable Monseñor Antonio Espinosa, que los acompañaba como Arzobispo de Buenos Aires, penetraron en la Patagonia, y convirtieron y bautizaron muchos paganos, ofreciendo de esta manera a Jesús Cristo el primer fruto de aquella tierra, hasta ahora infecunda, por haber estado privada del rocío de la divina palabra. La puerta de la Patagonia se abría a los salesianos (Costamagna 1879:2).

La deconstrucción de la metáfora sexual utilizada en la cita me permite analizar la forma elegida por los salesianos para inscribir una nueva relación de los otros consigo mismo a través del lenguaje. Su uso continuo y cotidiano produjo un doble desplazamiento, metafórico y sensible, cuya consecuencia directa fue el borramiento de las subjetividades indígenas, y la modificación de sus relaciones espaciales y territoriales. Los misioneros utilizaron la metáfora sexual para inscribir una jerarquía patriarcal que distribuye a los agentes en el espacio y estratifica el acceso a la subjetividad. En otras palabras, el tipo de relación que construyen los sacerdotes no sólo es jerarquizada sino también ontológica, ya que definen seres y objetos, sujetos y sujetados, agentes y pasivos. En este caso, podemos ver cómo el territorio deviene “tierra”, se convierte en objeto a ser poseído al igual que las mujeres.

El misionero, en tanto varón, europeo y cristiano, es sinónimo de virilidad simbolizada por la palabra que, tal como explicita el autor en la cita, es “rocío”; agua fértil o agua bendita de la cual emergen los “primeros frutos” en la tierra que hasta entonces se había mantenido infértil. La palabra escrita toma la fuerza necesaria para borrar de un plumazo a los indígenas, su pasado y su futuro, articulándose sobre sus propios cuerpos, internalizándose en los mismos, construyendo a los hombres como infértiles y a las mujeres como disponibles para ser tomadas por esta palabra, este rocío, esta agua fértil europea y cristiana. Bajo la imposición de una nueva axiología que desaparece a algunos indígenas y convierte a otros en “paganos”, los misioneros inauguran a través del nacimiento de los “primeros frutos” un nuevo espacio-tiempo, que coincide con el del Estado nación, donde los hijos que valen son hijos del único padre posible, frutos de y para Jesús Cristo. El espacio que los misioneros ayudaron a conformar terminó subyugando a los indígenas y a las mujeres a un tipo de subjetividad paternalista, católica y nacionalista que, desde entonces, organiza un único relato de la historia liderado por protagonistas masculinos, fundamentalmente miembros de la Iglesia o del Ejército.

En consecuencia, es posible concluir que las superficies de inscripción del archivo que el dispositivo misional está formando en el período analizado no son solo los papeles, un residuo más de este proceso, sino que hay un territorio más amplio que incluye a los cuerpos. Es decir, estos también han sido superficies de inscripción, y por lo tanto, la lectura que inicié en los archivos puede continuar en la lectura de las impresiones, supresiones internalizadas. Las inscripciones violentas imponen lecturas sobre otras lecturas que han sido borroneadas. Sin embargo, la lectura suprimida no desaparece. Lo que "es" para el dispositivo misional se apoya en este sentido sobre una represión que es constitutiva de la definición positiva de sus términos. De algún modo, los indígenas llevan consigo estas experiencias internalizadas, como capas, inscriptas una y otra vez sobre ellos mismos frente a las cuales no han permanecido pasivos.

LAS ELABORACIONES DE LA MEMORIA INDÍGENA

Si la producción simbólica o la producción de sentido está condicionada por el archivo, por la relación histórica con el lenguaje, con el discurso, dentro del cual permanecemos alienados, de lo que se trata mediante el trabajo de la memoria, durante las elaboraciones, es de abrir las cadenas de significantes para volver a pensarlas o reinscribirlas a partir de la reinscripción de un significante borrado. Tal como anuncié en la introducción, entre los meses de febrero y abril de 2012, junto con la antropóloga Mariela E. Rodríguez, nos reunimos en varias ocasiones con miembros de las comunidades indígenas, con el fin de colaborar en la reconstrucción de sus trayectorias familiares.

En el mes de abril, José Bilbao Copolque (líder de la Comunidad tehuelche Kopolke) me invitó a volver a Las Heras para colaborar en la organización y exposición de una muestra de fotos que había solicitado al Archivo General de la Nación (en adelante AGN)¹³. El objetivo de estas charlas era reflexionar sobre los usos acríticos y atemporales que las instituciones del Estado hacen de las fotografías antiguas de indígenas, que continúan tratándolos como objetos, sin respetar sus derechos de participación y consulta respecto a la circulación de las imágenes de sus ancestros¹⁴. La crítica a esta muestra había comenzado en el mes de marzo en Bariloche donde cuestionaron las exhibiciones de este tipo, que objetivan a los indígenas como alteridad exótica y arcaica, que operan en paralelo a la apropiación permanente de los tehuelches como patrimonio,

y en particular, como “huellas de la identidad santacruceña” (Rodríguez 2013:88). Luego de esta exhibición, José decidió llevar la muestra a Las Heras y más tarde, en coordinación con Myrta Pocón, en ese entonces representante de la comunidad tehuelche Camusu Aike, trasladaron la muestra a Río Gallegos, para imprimir sobre el mensaje estatal, una lectura crítica a través de charlas abiertas al público. En las sucesivas conversaciones fue surgiendo la propuesta de crear un archivo propio, al que en oposición al AGN José y Myrta denominaron Archivo General Tehuelche (en adelante AGT)¹⁵.

En estos momentos de reclamos y pedidos de aperturas, nuestras investigaciones, realizadas en un marco colaborativo, resultaron de utilidad, porque nos facilitamos y nos informamos mutuamente acerca del acceso al archivo, las formas de su existencia y de su dispersión. De este modo contribuimos a visibilizar las subjetividades que hablan sobre la huella poniendo en tensión el arbitraje de una única voz, una única subjetividad. En los casos narrados, podemos observar que estamos frente a una doble escritura: la del dispositivo misional (que analicé en la sección anterior) y la de las elaboraciones indígenas.

Para profundizar en el análisis de estas elaboraciones retomo la afirmación de Benjamin (2005) que sostiene que la memoria es sensible al contexto espacial. Es decir, la memoria es sensible a la distribución de los objetos en el espacio, así como a las relaciones que pueden establecerse entre estos objetos, por lo tanto quienes administran estas relaciones tienen poder sobre los modos de recordar y olvidar. A esta reflexión Benjamin (2005) sumó en el apartado que habla sobre El Coleccionista que los objetos poseen capacidades para producir irrupciones. La búsqueda y obtención de un objeto nuevo opera un cambio en el sistema (que en el caso que analiza Benjamin es la colección) que “le muestra sus cosas en perpetuo oleaje” (Benjamin 2005:224). El coleccionista para hacer presentes las cosas, actúa plantándolas en el “propio espacio”, o dicho de otro modo, las “ilumina”, les da un significado, a partir de relacionarla o asociarla a otra que considere afin. De este modo, este autor asocia el trabajo de reordenamiento del coleccionista con el efecto del recuerdo o la “memoria involuntaria” (Benjamin 2005:229). Contrario de ésta, la “memoria voluntaria” se impone en la historia del siglo XX, desafectando la relación del individuo con su pasado. Caracterizada por un vínculo alienado, continuo y lineal del sujeto con su historia, se contrapone al recuerdo que es fragmentario y “destructivo” (Benjamin 1972:128). En sus investigaciones, Benjamin (1987) postuló que el recuerdo es un momento de creación durante el cual la experiencia adquiere un valor afirmativo en la medida en que, al producir una “interrupción” o “desplazamiento”,

ofrece una nueva imagen que permite volver a vincular el pasado con el presente. De esta forma, a partir de los cambios en las disposiciones espaciales los recuerdos pueden producir un click, una ruptura respecto de una continuidad y provocar la reorganización de un relato histórico.

Por su parte, la lectura que Derrida (1995) hace de Benjamin propone que el archivo que tantas veces solemos pensar como delimitado en un lugar físico preciso, ocupa un lugar mucho más amplio y contribuye a construir una espacialidad social determinada. Por lo tanto, la movilidad de los objetos "apropiados" o "resguardados", cuidados en su nominación y ubicación, equivaldría a desestabilizar esas relaciones espaciales y sociales, desnaturalizarlas y contribuir a recrearlas o elaborarlas nuevamente desde otras perspectivas. Siguiendo a Gayatri Spivak (2008), tomo a las lecturas realizadas por los indígenas que vinculan pasado y presente como "elaboraciones". A partir de visitar la obra de Antonio Gramsci, Spivak caracteriza a estas lecturas como "esfuerzo", algo que implica el trabajo de "e-laborare, lograr con dificultad" (Spivak 2008:3).

A continuación analizaré las elaboraciones de algunos miembros de las comunidades mapuches y tehuelches de la zona de Las Heras. En la primera parte de esta sección las de Doralisa Ranguinao, miembro de la Comunidad mapuche Millaqueo, y en la segunda, las de José y María Bilbao Copolque, miembros de la Comunidad tehuelche Kopolque.

Las fotografías como llaves para acceder al pasado

Las fotografías son soportes muy potentes que permiten la reconstitución de la memoria en varios sentidos. Al igual que el grupo indígena Kalina, cuyo caso expone Ludmila da Silva Catela (2002), Doralisa Ranguinao utilizó las fotografías para reconstituir parte de una historia no narrada por quienes hasta entonces habían tenido un control sobre los documentos. Las fotografías estaban resguardadas en formato de diapositivas en el Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS) en Buenos Aires (González 1961). Allí mismo digitalicé las diapositivas y las guardé en formato digital. Las fotografías habían sido tomadas por el cura salesiano Manuel González durante una gira realizada entre 1961 y 1962 en la provincia de Santa Cruz en la que recorrió los lugares donde el Estado y sus agentes procuraban mantener a los indígenas "reservados". Cada una de las fotos de esta gira –treinta y seis en total- muestra a una familia reunida, vestida y ubicada en su lugar de residencia, y está acompañada por un epígrafe (González 1962).

De acuerdo con el salesiano Juan Ignacio López (1996), que recopiló las memorias de González, este misionó de forma itinerante por el

Territorio de Santa Cruz y por las “reservas” indígenas por un período de cuarenta años entre 1951 y 1991. Uno de los objetivos de la gira de 1961/1962 fue el reclutamiento de pupilos entre los indígenas para internarlos en la Escuela Hogar de Lago Posadas. Con autorización del Subsecretario de Educación, Cultura y Trabajo, el Dr. Arana, consigue internar a “diez chicos paisanitos” (López 1996:137). Explica entonces que, en medio de “berrinche, y llanto, y pataletas de parte de los pibes que no hubo más remedio que desistir. Planeamos otro plan: hablar con cada padre por separado, dejar golosinas a los pibes y seguir a otra casa dejando en el ínterin amplia cancha a los viejos para convencer y adecentar a los hijos” (López 1996:137).

En ese entonces, González contaba con las donaciones de la Fraterna Ayuda Cristiana (FAC), que donaban vestimenta y alimentos para que el sacerdote llevara a las “reservas”. Precisamente en las fotografías se puede ver a los niños usando estas ropas, con el pelo corto y “despiojados”, que es lo que el cura resume como “adecentar”: “tras el baño, lavada de kerosene, rapada o tusada de los pibes, les distribuí la ropa a cada uno” (López 1996:149). Durante estas giras, explica López (1996), “se preocupa ante las autoridades por los problemas de las reservas, sobre todo por los intrusos en los terrenos” (López 1996:127). En abril del año 1962 se encuentra en Las Heras y, una vez “conseguido auto y chofer de YPF, va a la reserva araucana” (López 1996:136).

Las fotografías de la familia de Doralisa fueron tomadas en este lugar que los papeles del Estado denominaron “reserva araucana”. Allí, como explica Rodríguez (2016), convivieron varias familias mapuche, que desde principios del siglo XX ocupaban con permisos de ocupación precaria un territorio contiguo conformado por doce leguas equivalentes a 30.000 ha. Según la percepción de González la “reserva” se encuentra subdividida en “estancias”, de las cuales el cura evalúa sus progresos materiales y morales. Por ejemplo, sobre la “visita a Ranguinao, Millaqueo” sostiene: “me aseguran que están bien. Pequeños estancieros a quienes les falta escuela y atención espiritual” (López 1996:136).

Estas visitas se repiten en los años siguientes. En 1964 González viaja nuevamente acompañado, esta vez por el sargento López, quien le informa sobre los últimos sucesos. El cura anota el estado en que se encuentra cada familia de la “reserva”, a la que refiere también como “colonia”. Así, por ejemplo, menciona que la casa de Garibay “es sin duda la casa más limpita y ordenada de la Colonia” aclarando que “Garibay era español, ella es indígena” (López 1996:156). Sobre la gente que vive en “El Fangal” sostiene que es “el puesto donde siempre hay más gente reunida, más promiscuidad, más críos, más pobreza, y menos comida”

(López 1996:156). Seguido de esto les aconsejó y sugirió “que en vez de quedarse en esa miseria y promiscuidad fueran a Las Heras, donde se los puede ayudar más” (López 1996:156).

El relato de González visibiliza los esfuerzos mancomunados entre misioneros, estancieros y funcionarios estatales por asimilar a los indígenas, en este caso no sólo a través de llevarse a los niños para instruirlos, sino también asistiéndolos en el lugar, haciendo circular ropa, aconsejándolos. Mientras el cura celebra la unión entre un hombre español y una mujer indígena, reconociendo una conducta moral positiva, desacredita la conducta de los habitantes del puesto El Fangal, donde viven mapuches, instigándolos incluso a que abandonen el territorio. Sus consejos continúan estimulando la posesión y el control del territorio y de las mujeres indígenas por parte de los españoles, mientras a los indígenas se les recomienda que se trasladen a la ciudad, para poder ejercer una vigilancia mayor sobre ellos. De este modo, sus fotografías y enunciados sobre las giras, al mismo tiempo que sirvieron para ejercer una vigilancia y un control sobre el pasaje “indio-civilizado”, construyeron un relato que contribuyó a poner en circulación los prejuicios del sentido común. En la medida que estos enunciados hacen hablar y hacen hacer, constituyen un “dispositivo disciplinario” (Foucault 2012) que construye la “indecencia” y la forma de “adecentarse”, la “promiscuidad” y la forma de ser menos promiscuos.

Luego de casi ochenta años (1885-1962) de misión, el relato de González nos permite analizar los efectos del dispositivo misional. Además de exponer sus ideas sobre las trayectorias de los indígenas, los lugares habilitados para ocupar y los que no, la distribución de las familias y sus relaciones, siendo el objeto de las misiones volantes la evangelización y civilización, el sacerdote construye un mapa de la presencia indígena en el territorio. De este modo, el dispositivo misional, opera “visibilizando” a unos indígenas e “invisibilizando” a otros ante el resto de la sociedad. A través de su archivo; a través del acto de nombrarlos, mostrarlos u ocultarlos, este dispositivo da cuenta de ellos, de su estado, de su incorporación, de su moral.

Mientras Doralisa miraba la pantalla de la computadora en su casa, “la tele” según su expresión, tardó mucho tiempo en reconocerse a sí misma entre las personas fotografiadas. Las fotografías funcionaron como “llaves” para acceder a sus experiencias pasadas. Durante su interpretación fue relevando otras huellas de la imagen interpelada, signos no visibles para cualquiera, que fueron borroneados por el relato propuesto por el cura. Primero destacó que ella no tenía ninguna fotografía de su familia. Ante la noticia de que las fotos estaban en Buenos Aires,

repetía “¡qué lejos nos llevaron!” y sorprendida de que apareciera toda la familia reunida también repetía con entusiasmo: “¡todos juntos!”¹⁶. Su asombro constante y las repeticiones en el relato constituyeron tipos de remarcas que bordearon los silencios y las borraduras que el archivo oculta. Esta contradicción fue aclarada cuando Doralisa explicó que entonces no estaban reunidos, sino que desde hacía tiempo venían sufriendo un continuo “desparramo” y que habían recorrido muchos parajes, en busca de trabajo y recursos para alimentarse, y que la familia raramente estaba toda reunida sino que precisamente había tenido que fragmentarse para incorporarse a las ofertas de trabajo disponibles, tal como explica Rodríguez (2016), al vincular las trayectorias de estas familias y las políticas estatales de enajenación territorial e incorporación al mercado de trabajo.

De acuerdo a la lectura de Doralisa en las fotografías había algo propio pero también algo impuesto, y es por eso que le costó mucho tiempo reconocerse. Sólo después de ver varias veces las fotografías, e incluso ayudada por los miembros de la familia presente que insistían en que era ella, se reconoció. Estas fotografías no terminan de representarlos en la medida que encubren algo: que fueron utilizadas para contar un relato que no coincide con la propia perspectiva. De esta forma, niegan parte de la historia de los indígenas y de su experiencia; negación que se hace extensa al futuro cuando dificultan o continúan estratificando el acceso a las fotografías, a su interpretación, y con esto, a un mayor control sobre sus propios relatos históricos.

Lecturas ampliadas del archirastro

Doralisa no fue la única que reflexionó sobre los restos del archivo misional, José y María Bilbao Copolque, también se embarcaron en esta tarea de profundizar la lectura de sus marcas y borraduras. Como dice Elizabeth Jelin (2002), la contracara a la compulsión, a la repetición, a la imposibilidad de separarse del objeto perdido “es la de los seres humanos activos, en los procesos de transformación simbólica y elaboración de sentidos del pasado” (Jelin 2002:14). Según esta autora, “para salir de esta situación, se requiere ‘trabajar’, elaborar, incorporar memorias y recuerdos en lugar de re-vivir” (Jelin 2002:15). Así fue como, reconstruyendo el rastro borroneado, llegamos al almacén de ramos generales de Carlos Rodrigo.

El Sr. Rodrigo, junto a su padre, otro Sr. Rodrigo, ya fallecido, sumaban ochenta años al frente del almacén “El Sol”. Durante tres días de entrevistas en su negocio, en horario de atención, Carlos Rodrigo

me contó su larga historia de trabajo y progreso en la localidad de Las Heras. El último día, a raíz de la aparición entre los objetos de su oficina del libro de López sobre el salesiano Manuel González -el cura que había tomado las fotografías que le mostré a Doralisa- le pregunté por su vínculo con los salesianos. Alguien más había entrado al negocio mientras charlábamos. Rodrigo lo había advertido pero no detuvo la charla. Subrayó enfáticamente que los salesianos habían hecho mucho por los indígenas, que los sacerdotes iban a comer a su casa, que su esposa les cocinaba. Especialmente con los Copolque, subrayó Rodrigo, y contó que los salesianos les enseñaron a leer y a escribir: "el indio Manuel Copolque escribía mejor que uno que es oficinista", exclamó orgulloso. El visitante que hasta entonces se había mantenido escuchando expectante, lo interrumpió increpándolo: "¿por qué no les enseñaron a no emborracharse?". Rodrigo, contestó levantando el tono de voz, diciendo que los Copolque eran trabajadores y que no se emborrachaban. Los hombres continuaron discutiendo en un tono cada vez más alto. Hasta entonces Rodrigo había conservado la calma pero sus nervios fueron en aumento. Ese arrebató contrastaba notablemente con la actitud, un tanto nostálgica, acerca de un pasado perdido que había primado hasta el momento. Entonces, a medida que discutían, pude enterarme que algunos eventos, un tanto secretos, se escondían en aquel local y noté también que ese encuentro fue el detonante para que emergieran. Casualmente, o quizás no tanto yo estaba ahí, porque José me había sugerido que fuera.

El señor que había entrado era tío de un estanciero de apellido Rivera, sospechoso de haber mandado a asesinar en 1991, de unos cuantos balazos, a José María Copolque, tío de José Copolque, en el medio de un conflicto por la tierra. Entonces, José María y los suyos se encontraban alambrando el territorio para protegerse del intento de su vecino de despojarlos. Lo que no sabíamos, hasta ese momento, era que el mismo señor Rodrigo en persona había participado en calidad de archivista y consejero de los Copolque. La discusión que se estableció entre los dos criollos tenía que ver con sus intervenciones en el conflicto y la resolución del mismo. Transcurridos veinte años, Rodrigo se había decidido, precisamente en aquel momento, a mostrar algo que había mantenido oculto. En esta oportunidad, aseguró que tenía en su almacén cierta cantidad de papeles que los Copolque (la generación anterior a la de José) habían depositado allí a modo de resguardo.

Según las interpretaciones de Rodrigo, estos papeles demostraban el esfuerzo que los Copolque habían hecho por progresar y preservar su tierra. Dispuesto a demostrar ahora que los prejuicios sostenidos

contra ellos eran falsos, Rodrigo enlistó en voz alta las posesiones que tenía guardadas para sostener su argumento: un permiso de ocupación otorgado a Antonio Yanke Copolque (abuelo de José María) por el mismísimo Gral. Julio Argentino Roca, telegramas enviados o recibidos del Consejo Agrario Provincial (en adelante CAP), una carpeta con mensuras y, además, los libros de asiento contables de las ventas de lana realizadas al mismo Rodrigo.

Al igual que los salesianos, Rodrigo estaba convencido de la incorporación gradual de los indígenas a la civilización. “Si los indígenas tienen casa, y trabajan, y viven civilizadamente”- argumentó- “tienen derechos iguales como cualquiera de nosotros”¹⁷, acordando así con los inspectores de tierras y con los salesianos. De acuerdo con su relato durante un largo tiempo, él había funcionado como articulador del dispositivo a nivel local, mediando entre unos agentes estatales, la oficina de tierras (CAP), y otros agentes morales, los salesianos (SDB).

Sin embargo, entonces Rodrigo no podía dar cuenta de los límites de estos dispositivos de incorporación que se apoyan en la misma desigualdad que proclaman combatir. Los límites de la “buena voluntad” se volvieron a hacer presentes en los intereses de un sector social que le inhibieron ir más allá y llevar las promesas de igualdad del dispositivo civilizatorio a término.

Más tarde, la discusión grabada entre estos dos hombres fue escuchada primero por José y luego por otros miembros de su familia. Inesperadamente algo se aclaraba y se abría para poder ser hablado y pensando nuevamente, algo aún irresuelto que subyacía entre él y sus hermanos. De algún modo, los documentos del archivo misional comenzaron a circular entre los miembros de la comunidad, quienes proyectaron otras imágenes que les facilitaron la elaboración de sus experiencias pasadas.

Dos días más tarde, María, una de las hermanas menores, reflexionó sobre lo que las imágenes y el relato de Rodrigo le habían provocado. Fundamentalmente, reconstruyó sus experiencias en relación con su tío José María y con su propia madre, Teresa. Durante la charla, María volvió a referirse a la muerte violenta de su tío y, remarcando que ese momento permanece como un “click” en su vida¹⁸, ahora nuevamente volvía a pensarlo. Recordó que su madre se había enfermado tras la muerte de su hermano José María, y que se fue debilitando hasta que falleció siete años más tarde. Lamenta que ella no les hubiera transmitido “su cultura” enfatizando en particular en la transmisión de la lengua. Al comienzo de la charla explicó que tal interrupción se debía a que Teresa era “corta”, pero inmediatamente reorganizó su discurso manifestando

que esas eran palabras de su padre y que los dos maridos que tuvo la habían sometido y que constantemente la amenazaban para que no hablara la lengua. Imaginó cuánto debe haber sufrido su madre cuando su primer marido la separó de sus tres hijos —historia que María conoció cuando ya era grande— y recordó las tensiones entre sus tíos maternos y su padre —segundo marido de Teresa— que se molestaba cada vez que llegaban del campo, esperando que ocurriera algo para descalificarlos.

En un momento de la conversación, comenta que una vez, cuando era pequeña, estaba sentada a upa de su tía Carolina y se cayó al suelo. Mencionó que su padre echó a Carolina acusándola de “bruja”, acusación que hacía extensible al resto de la familia. “Pero los indios no quisieron irse” —continúa María— y siguieron visitándolos. El relato se desplaza luego a su tío José María. Cada vez que “bajaba al pueblo” solía pasar por El Sol —explica— donde se vestía a cuenta, se empilchaba y salía a hacer su ronda por los boliches. Finalmente llegaba a la casa, “a pata” y descalzo, y tocaba la ventana. “Mi papá no lo atendía —continúa María— y le decía: ‘ya has regalado las botas paisano’”. Su tío José María respondía con un balbuceo en lengua aonek’o ’a’yen (tehuelche) que apenas se oía. Sorprendida y angustiada se pregunta entonces: “¿y nosotros qué diríamos? Este viejo... ¡Indio, borracho!” y, tras una pausa, agrega: “¡no haber sabido! pero ¿cómo íbamos a saber si mi padre no quería que supiéramos nada y tampoco la dejaba hablar a mi madre?”. Otras veces, cuando el tío bajaba a la ciudad, traía carne del campo, pero su padre nunca la aceptó. María cuenta que tiraba o quemaba las presas y que, con el carbón que quedaba, solía hacer una poción que les hacía beber a sus hijos para purgar posibles contaminaciones (Rodríguez et al. 2016).

Las nuevas imágenes que María y José extraen del archivo les permiten reorganizar sus experiencias, así como sus relatos sobre determinados eventos del pasado. A lo largo de su charla, María fue invirtiendo las categorías internalizadas que tenía sobre su tío y su madre por otras nuevas. De este modo, recapitula los esfuerzos que hicieron sus tíos y su madre por alcanzar ese estatus como “iguales”, que los dispositivos misionales les habían prometido. En algunas ocasiones, las generaciones anteriores intentaron encontrar momentos para transmitir sus saberes y redefinir sus identidades por fuera de las matrices hegemónicas. En otros casos, optaron por autocensurarse. Más allá de que el tío José María intercambiara sus productos con Rodrigo, dueño del almacén El Sol, o intentará seguir las pautas de civilización impuestas, continuaba practicando otros circuitos, propios de la reciprocidad indígena, a la vez que buscaba momentos para compartir con los suyos sus sentimientos en aonek’o ’a’yen. No es raro que estos momentos, recordados por sus

sobrinos como de tensión y tristeza, sean resignificados como momentos de resistencia, durante los cuales la agencia indígena deshacía el valor adjudicado a unos productos adquiridos (botas) en el mercado local, para hacer emerger otros: las redes de reciprocidad o la propia lengua, que en ese entonces no valían para nadie.

De este modo, la apertura del archivo a nuevos interpretes involucra no sólo la disponibilidad y el acceso a los documentos o a la imagen resguardada, sino también, mediante un trabajo deconstructivo, la posibilidad de nuevas elaboraciones respecto de lo sucedido. En los casos que he analizado en este artículo, este trabajo les permitió reformular las condiciones sobre las que el “dispositivo misional” construyó sus verdades, y a partir de desplazar a los objetos hacia otros contextos, les permitió asimismo redistribuir las voces, revisar su propia historia e interpretarla desde otros esquemas. Tal como he intentado demostrar estos desplazamientos tienen un potencial enorme para desnaturalizar y desestabilizar continuidades impuestas, al mismo tiempo que constituyen una oportunidad única para reescribir los hechos.

PALABRAS FINALES

En este trabajo abordé la construcción de un archivo sobre los indígenas mapuches y tehuelches del Territorio Nacional de Santa Cruz por el dispositivo misional salesiano. Luego me referí a la forma que asumió esta mediación como un desplazamiento espacial, violento y represivo, que produjo un borramiento al mismo tiempo que una marca interna, una huella a partir de la cual los miembros de las comunidades indígenas reelaboran hoy sus propias trayectorias históricas. En este sentido, considero importante remarcar el compromiso asumido con la búsqueda y la creación de lugares legítimos de enunciación desde los cuales los indígenas puedan comunicar sus experiencias y sus relatos históricos. Para esto es imprescindible cuestionar la disponibilidad del relato oficial a partir de deconstruir los modos de accesibilidad al archivo, e indagar el rol de los archivistas que lo resguardan. A su vez, reafirmo la utilidad de la deconstrucción para desestabilizar continuidades o historias que niegan a los indígenas como agentes, en particular como intérpretes e historiadores legítimos. Los cambios en la visibilidad, disposición y accesibilidad de los objetos o imágenes que los objetos proyectan pueden estimular la memoria y producir diferentes relatos de la historia. Como he demostrado, la apertura del archivo fue provocada

a partir de tensionar las contradicciones instaladas por el dispositivo misional. El trabajo con tales contradicciones descubre los secretos y las heterogeneidades que el archivo oculta para proteger una hegemonía de sentidos y de intereses. Desde sus propias lecturas, los miembros de las comunidades indígenas aportaron nuevos datos que permitieron relanzar los esquemas y reconstruir el contexto. Es el intercambio entre estas lecturas sobre el objeto, o sobre la imagen, la que enriquece nuestras investigaciones antropológicas-históricas y nos devuelve la relatividad del contexto, permitiendo al mismo tiempo modificarlo.

A su vez, el desplazamiento de estos documentos producidos en desigualdad de condiciones alienta procesos de reflexión y búsqueda en torno a las borraduras y a los silencios a la hora de hablar del pasado. De algún modo, esto puede ser un paso más hacia el empoderamiento de los indígenas como sujeto intérprete de su historia. Este es un momento importante que no continúa necesariamente con la superación de una represión histórica. Como antropólogas que hacemos etnografía entre las borraduras del pasado y las elaboraciones del presente, no construimos historias para restituir esas ausencias, sino que damos vueltas alrededor de las mismas para hablar sobre las condiciones de su posibilidad, así como sobre las posibilidades de cambio y resistencia de tales condiciones.

Recibido: 7 de marzo de 2016
Aceptado: 27 de abril de 2016

NOTAS

1. Según Michel de Certeau (1999): "la operación cultural podría ser representada como una trayectoria relativa a un lugar que determina sus condiciones de posibilidad. Es la práctica de un espacio ya construido cuando ella introdujo una innovación o un desplazamiento. (...) las operaciones culturales son movimientos: inscriben creaciones en las coherencias legales y contractuales. Marcan trayectorias, no sólo indeterminadas, sino también insospechadas, que alteran, corroen y cambian poco a poco los equilibrios de las constelaciones sociales" (Michel de Certeau 1999:202-203). Reformulando esta definición, Ana Ramos (2010), quien trabaja con mapuches y tehuelches, entiende sus trayectorias como modos de moverse en el espacio estructurados "por las cartografías históricas y actuales que las personas llevan consigo" (Ramos 2010:34).
2. De acuerdo con Michel Foucault (1985) un dispositivo es: "un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas" (Foucault 1985:128).

3. Siguiendo la crítica heideggeriana a la filosofía tradicional respecto de la presencia como una existencia cósmica propia de la subjetividad moderna, Derrida (1981) postula la imposibilidad que un elemento esté presente en sí mismo y remita solamente a sí mismo: “Ya sea en el orden del discurso hablado o del discurso escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin remitir a otro elemento que él mismo tampoco está simplemente presente. Este encadenamiento hace que cada ‘elemento’ -fonema o grafema- se constituya a partir de la traza que han dejado en él otros elementos de la cadena o del sistema. Este encadenamiento, este tejido, es el texto que sólo se produce en la transformación de otro texto. No hay nada, ni en los elementos ni en el sistema, simplemente presente o ausente. No hay, de parte a parte, más que diferencias y trazas de trazas” Derrida (1981:26).
4. Siguiendo a Jean y John Comaroff (1992) entiendo la etnografía no como un trabajo meramente dialógico, un intercambio intersubjetivo o conversacional, sino como un trabajo de observación de modos de actividad e interacción, formas de control y límites, de silencio así como afirmación y desafío. Durante esta lectura es necesario asignar valores a las ecuaciones de poder y significado expresadas. Finalmente, el relato construido se encuentra irresolublemente ligado a nuestra imaginación y creatividad, ya que los contextos no están ahí sino que deben ser construidos analíticamente desde nuestras suposiciones sobre el mundo social.
5. Publicación oficial de la Congregación Salesiana desde la cual se dan a conocer documentos de diferentes tipos producidos de primera mano por los misioneros salesianos de distintas partes del mundo.
6. De acuerdo con Claudia Briones (1998) la aboriginalidad es un “proceso de construcción material e ideológica de un otro aborígen en la esfera pública” (156) y “no puede analizarse desgajada de las imaginarizaciones por parte de distintas usinas, actores y agentes al ir modificando lo que significa y se requiere para ‘ser reconocido como aborígen’” (Briones 1998:159).
7. “Conquista del Desierto” es la denominación oficial que adquirieron las campañas militares comandadas por el General Julio A. Roca contra la población indígena durante el período 1878-1885.
8. En la actualidad, se reconocen en la provincia de Santa Cruz trece comunidades. En los últimos años el contexto estuvo marcado por la aplicación de la Ley Nacional de Emergencias de la Propiedad Comunitaria Indígena (Ley N° 26.160/2006 y siguientes leyes que la prorrogan: Ley N° 26554 B.O. 11/12/2009, y Ley N° 26894 B.O. 21/10/2013 que prorroga los plazos establecidos hasta el 23 de noviembre de 2017) y las negociaciones mantenidas con el Estado nacional a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), así como con el Estado provincial, a través de la Secretaría de Estado de Derechos Humanos (en los primeros cuatro años desde su creación en el 2006), la Secretaría de Estado de la Mujer (con intermitencias), y el Consejo Provincial de Educación, a través de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB), desde su creación en el 2010. De las cinco comunidades territoriales, una se encuentra en la zona sur de la provincia (Comunidad tehuelche Camusu Aike) y las otras cuatro en la zona de Las Heras: dos tehuelches (Comunidad Kopolke y Comunidad Vera) y dos mapuches (Comunidad Millaqueo y Comunidad Limonao).
9. Ver las discusiones recopiladas por Copello, Santiago L. (1944). *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto*. Difusión, Buenos Aires.
10. De acuerdo con la Constitución de 1860 vigente para esos años esto implica, según el artículo 64, inciso 15: “Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”.

11. Para profundizar sobre este tema de la existencia de los "campos de concentración" ver el debate "Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica" coordinado por Diana Lenton (2011) en la revista *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*.
12. Ley N° 1532 de Organización de los Territorios Nacionales, Artículo 7, inciso 11.
13. La muestra se denominó "Tehuelches Meridionales. Documentos, imágenes, objetos" organizada por el Archivo General de la Nación y la Casa de Santa Cruz.
14. Argentina ratificó el Convenio 169 de la OIT en 1992 y desde el 2000, que depositó la firma en Ginebra, este Convenio tiene plena vigencia. Entre otros puntos, el mismo destaca la obligación de los Estados de articular la consulta y la participación de los pueblos indígenas en la organización de actividades o toma de decisiones que los afecten de alguna manera.
15. La convocatoria pública para participar de este archivo puede consultarse en <http://www.camusuaike.com/pdfs/Aviso%20Importante-Difundir.pdf>. Consultado en febrero 2016.
16. Entrevista grabada realizada a Doralisa Ranguinao y su familia en su casa. Las Heras. Provincia de Santa Cruz. 10 de febrero 2012.
17. Entrevista grabada realizada a Carlos Rodrigo. Las Heras. Provincia de Santa Cruz. 14 de abril de 2012.
18. Charla mantenida con María Copolque. Las Heras. Provincia de Santa Cruz. 17 de abril de 2012.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los siguientes proyectos "Territorios y Lugares: caracterización e historia de vida. UBACYT (2014-2017) 20020130100210BA" y "Arqueología del área de Los Antiguos, Monte Zeballos y Paso Roballos (Santa Cruz). PICT 2011-0723. (2012-2015)" dirigidos por Guillermo L. Mengoni Goñalons y María J. Figueredo Torres a quienes también agradezco los comentarios recibidos en las primeras versiones del escrito. A las comunidades indígenas Millaqueo y Kopolque, en especial a Doralisa, José y María por la oportunidad de comprometernos en un trabajo conjunto. A Mariela E. Rodríguez por sus atentas correcciones durante la edición final. Y, finalmente, a los coordinadores Marcelo Vitores y Juan Pablo Carbonelli del Simposio: "Archivos y Arqueólogos" del XVI Congreso de Arqueología Histórica realizado en Mendoza en octubre del año 2015 donde se presentó una versión preliminar de este artículo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benjamin, W.

1972. Sobre algunos temas en Baudelaire. *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*, pp. 121-170. Taurus, Madrid.

2005. El Coleccionista. *Libro de los Pasajes*, pp. 221-229. Akal, Madrid.

2007. Sobre el concepto de la Historia. *Conceptos de filosofía de la Historia*, pp. 65-76. Terramar, La Plata.

Briones, C.

1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones Del Sol, Buenos Aires.

Carrasco, M.

2000. *Los derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina*. IWGIA, Buenos Aires.

Comaroff, J. and Comaroff, J.

1992. Ethnography and the Historical Imagination. *Theory, Ethnography, Historiography*, pp.3-69. Westview Press, Boulder.

Da Silva Catela, L.

2002. El mundo de los archivos. *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*. Da Silva Catela L. y E. Jelin (eds.), pp. 381-403. Siglo XXI, Madrid.

De Certeau, M.

1999. *La cultura plural*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Derrida, J.

1977. Entrevista con Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta. *Posiciones*, pp. 51-131. Pre-Textos, Valencia.

1981. *Positions*. The University of Chicago Press, Chicago.

1995. Archive Fever: A Freudian Impression. *Diacritics* 25 (2):9-63.

1997. *Of Grammatology*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.

2008. *Memorias para Paul de Man*. Gedisa, Barcelona.

2010. La mitología blanca. *Márgenes de la Filosofía*, pp. 247-311. Cátedra, Madrid.

Derrida, J. y J. Kadhim.

1986. Del materialismo no dialéctico. *Culturas* 69: 3-5.

Foucault, M.

1985. El juego de Michel Foucault. *Saber y Verdad*, pp. 127-62. La Piqueta, Madrid.

2012. *Historia de la sexualidad*. Vol. I. La voluntad del saber. Siglo XXI, Buenos Aires.

Jelin, E.

2002. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Lazzari, Á.

2007. Identidad y Fantasma: Situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto Sol* 11:91-122.

Lenton, D.

2011. Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* 1 (2):1-32. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/issue/view/51/showToc> (Acceso julio de 2015).

Nicoletti, M. A.

2004. La conflictiva incorporación de la Patagonia como tierra de misión (1879-1907). *Boletín Americanista* 54:145-66.

Ramos, A. M.

2010. *Los pliegues del linaje*. Eudeba, Buenos Aires.

Rodríguez, M. E.

2013. Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los Pueblos Indígenas. *Tramas de la Diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Carolina Crespo (comp.), pp. 67-100. Antropofagia, Buenos Aires.

2016. Caminatas, viajes y papeles: Trayectorias mapuches al Sur del paralelo 46. *Parentesco y Política. Topologías Indígenas en la Patagonia*. Claudia Briones y Ana Ramos (comp.), pp. 265-305. Universidad Nacional de Río Negro, Viedma.

Rodríguez, M. E., San Martín, C. y F. Nahuelquir.

2016. Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y tehuelche. *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Ana Ramos, Carolina Crespo y Alma Tozzini, (eds.) Universidad Nacional de Río Negro, Viedma. En prensa.

Roudinesco E. y J. Derrida

2009. *Y mañana, qué...* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

San Martín, C.

2013. Memorias que desarqueologizan. *Tramas de la Diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*. Carolina Crespo (comp.), pp. 101-135. Antropofagia, Buenos Aires.

Scarzanella, E.

2003. *Ni gringos ni indios. Inmigración, criminalidad y racismo en la Argentina. 1890-1940.* Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Spivak, G. C.

2008. Deconstruyendo la historiografía. *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales.* Sandro Medrazza (comp.), pp. 33-67. Traficantes de Sueños, Madrid.

Fuentes documentales

Garófoli, J.

1928. *Datos Biográficos y Excursiones Apostólicas del Rdo. D. Domingo Milanese.* S. Benigno Canevese - Escuela Tipográfica Don Bosco, Buenos Aires. ACHS/BIBLIOTECA/

Savio Á.

1889. *Giras por Chos malal, Bolivia y demás.* Copias dactilografiadas a partir de microfilmaciones tomadas del archivo de Turín. Donación del padre Raúl Entraigas. ASP/MEMORIAS/S 2/

1885. *Andanzas por Santa Cruz, R. Colorado, R. Negro, R. Neuquén, Chile, Perú, La Pampa.* Copias dactilografiadas a partir de microfilmaciones tomadas del archivo de Turín. Donación del padre Raúl Entraigas. ASP/MEMORIAS/S 2/

1888. 30 de mayo, *Carta a Juan J. Fagnano*, Buenos Aires. Cuaderno de cartas enviadas Extractos de los 56 cuadernos de Juan J. Fagnano. ACHS/PERSONAS/CAGLIERO/Caja 20.7/

Entraigas, R.

1972. *Memorial del Padre Savio. Investigaciones y Ensayos.* Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires: 431-459. ACHS/PERSONAS/SAVIO/Caja 131 bis/

Costamagna, G.

1879. "Le Porte della Patagonia aperte ai Missionari Salesiani". *Bollettino Salesiano*, Ottobre, Anno III, N. 10.

González, M.

1961. Diapositivas. ACHS/PERSONAS/Caja B/

1962. Manuscrito de fotografías y epígrafes. ACHS/PERSONAS/Caja B/

BREVE CURRÍCULUM VITAE DE LA AUTORA

Celina San Martín: Licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas y doctoranda en Antropología Social en la UBA. Docente e investigadora del Instituto de Arqueología de la FFyL de la UBA.