

Tramas de la diversidad

Patrimonio y Pueblos Originarios

Carolina Crespo

Compiladora





Este libro ha sido auspiciado por la Sociedad Argentina de Antropología

ISBN: 978-987-1238-98-9

Primera edición: Editorial Antropofagia, septiembre de 2013.

www.eantropofagia.com.ar

Crespo, Carolina

Tramas de la diversidad : patrimonio y pueblos originarios / Carolina Crespo ; Cecilia Mariana Benedetti ; Laura Ana Cardini ; compilado por Carolina Crespo. - 1a ed. - Buenos Aires : Antropofagia, 2013. 256 p. ; 23x15 cm.

ISBN 978-987-1238-98-9

1. Antropología. I. Benedetti, Cecilia Mariana II. Cardini, Laura Ana III. Crespo, Carolina, comp. IV. Título
CDD 306

Los contenidos de los artículos son responsabilidad única y exclusiva de sus autores.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. No se permite la reproducción total o parcial de este libro ni su almacenamiento ni transmisión por cualquier medio sin la autorización de los editores.

Índice

| | |
|--|-----|
| Agradecimientos | 7 |
| Presentación | 9 |
| <i>Carolina Crespo</i> | |
| Políticas culturales y colonialidad. Acerca del régimen de visibilidad del Pueblo Mapuce en Neuquén | 21 |
| <i>Alejandra Rodríguez de Anca</i> | |
| De la tradicionalización a la politización: Analizando las políticas culturales y los procesos de alterización de una localidad bonaerense | 39 |
| <i>María Emilia Sabatella</i> | |
| Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas | 67 |
| <i>Mariela Eva Rodríguez</i> | |
| Memorias que desarqueologizan | 101 |
| <i>Celina San Martín</i> | |
| El fantasma del cacique Foyel. Apariciones y apropiaciones entre la toponimia y el mito | 137 |
| <i>Carlos Masotta</i> | |
| “Como herederos legítimos de nuestros antepasados”. El proceso de pedido de restitución de la Ciudad Sagrada de Quilmes desde la mirada de la prensa local | 157 |
| <i>Carolina Crespo y Lorena B. Rodríguez</i> | |
| Políticas culturales y construcción del patrimonio: los espacios feriales en la ciudad de Rosario | 189 |
| <i>Laura Ana Cardini</i> | |
| La construcción de lo étnico y la producción artesanal en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta | 219 |
| <i>Cecilia Mariana Benedetti</i> | |
| Sobre los autores | 247 |

Memorias que desarqueologizan

Celina San Martín

Introducción

En la actualidad la desaparición de los indígenas en la provincia de Santa Cruz impera en numerosos relatos, discursos, objetos e imágenes en bibliotecas, museos y archivos, como resultado de un largo proceso de invisibilización. Sin embargo, este proceso se acentuó durante las décadas de 1950 y 1960, en las cuales notamos que un paradigma de “rescate” impregnó las actitudes teóricas y metodológicas de etnólogos y/o etnógrafos que se encargaron de relevar saberes y prácticas de un “mundo” o una “cultura” que tenía próximo su “fin”. Aquello que se acentuó bajo este paradigma es el aceleramiento de un proceso de desaparición discursiva iniciado ya durante la década de 1880¹. A partir de la definición de nociones “esencialistas”, los etnógrafos de mediados del siglo XX, diagnosticaron el fin ontológico del ser indígena. Para dar cuenta de esta concepción de “rescate”, citamos a continuación, el uso que de la misma refirió retrospectivamente, a principios de la década de 1980, la etnógrafa Celia Nancy Priegue:

“se impone la palabra rescate cuando queremos referirnos al trabajo de campo etnográfico con miembros de la etnia tehuelche. Rescatar lo que aún quede, salvar lo irrepetible, hacer un homenaje a un pueblo que entró en la historia con partida de nacimiento, pero a cuya altura sobrevuela el certificado de defunción” (Priegue, 2007: 10).

Influidos por esta urgencia, a partir de mediados del siglo XX, los misioneros salesianos también se encargaron de “rescatar” para futuro “homenaje” –que luego se constituyó como “patrimonio” provincial– “le-

¹ Una de las obras de mayor divulgación es la de Ramón Lista, explorador y segundo gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz, titulada *“Los indios Tehuelche. Una raza que desaparece”*.

yendas”, “cuentos” e “historias” narradas de primera mano por quienes consideraron los “últimos” tehuelches “verdaderos”.

Con el objetivo de indagar sobre la forma en que este “rescate” ha contribuido al olvido y silenciamiento de la agencia indígena, analizo críticamente en este trabajo las trayectorias de los padres salesianos Manuel Jesús Molina y Manuel González en sus viajes a las “reservas”² de Santa Cruz, durante los años 1951 y 1963. Ambos curas, a la vez que misionaron repartiendo sacramentos, realizaron trabajos de campo emulando metodologías de los etnógrafos de la época. Sin embargo, existió entre ellos una marcada división del trabajo. Mientras Molina se ocupó del trabajo académico y etnológico, González fue quien realizó en gran medida el trabajo etnográfico. En sus respectivas producciones, la adquisición de un aparato conceptual y terminológico científico, interesado en la clasificación y separación de “etnias” en tanto unidades discretas delimitadas por una “raza” y una “cultura”, se yuxtapuso a los ejes de “civilidad” y “civilización” que los misioneros estaban utilizando para dar cuenta de la incorporación gradual de los indígenas a la nación (Delrio, 2005a). A su vez, este “rescate” resultó particular en la provincia de Santa Cruz, donde las matrices de diferenciación actuaron seleccionando a los tehuelche como símbolos identitarios en contraposición a los mapuche, excluidos como “chilenos/chilotes” (Rodríguez 1999, 2010).

Por otro lado, también examino en este trabajo cómo a través de estas ideas y prácticas, los misioneros intentaron persuadir a los abuelos, a los hijos y a los nietos del valor de las “historias” en tanto “objetos” de un pasado remoto provincial y nacional. Sugiero que estas prácticas que esencializaron a los abuelos como los “últimos” “puros”, condicionaron los procesos de transmisión de esas historias como “memoria social” (Connerton, 1989). Según Paul Connerton (1989), todo orden social presupone una memoria compartida. Dentro del planteo de este autor, las imágenes sobre el pasado legitiman un orden social presente (Connerton,

2 El término está puesto entre comillas porque es un espacio construido por las agencias hegemónicas para facilitar el proceso de “civilización” y “civilidad” de los indígenas. Lo entiendo como efecto del despliegue de maquinarias territorializadoras y relaciones de poder que buscan disciplinar a los indígenas. Al respecto es interesante el análisis de los expedientes del Archivo del Consejo Agrario Provincial de Santa Cruz realizado por Elsa Mabel Barbería, quien sugiere que “(. . .) las reservas fueron surgiendo a medida que avanzaba la ocupación de la tierra, ya que –desde el punto de vista del ganadero y del gobierno– los desplazamientos de los tehuelches, en función de la caza, entorpecían el normal desenvolvimiento de los establecimientos, además del robo de hacienda” [y más adelante agrega] “se denomina ‘reserva’ a la tierra fiscal entregada a una tribu o tribus para usufructuarla comunitariamente. Su condición de fiscal le permite al Estado otorgarle otro destino cuando lo crea conveniente. En otras palabras, los indígenas gozan de un permiso provisorio y gratuito de ocupación” (Barbería, 2001: 294-306).

1989). Uno de los puntos de partida para pensar esta idea es la noción de “memoria” de Maurice Halbwachs (2004), según la cual, sólo es posible recordar socialmente. En este sentido, recordar involucra las relaciones mantenidas con otros, sean o no miembros de un mismo grupo. A su vez entendemos que es a través de relaciones de poder —en las cuales los sujetos se encuentran desigualmente posicionados— que se define qué se recuerda y cómo se recuerda en la medida de mantener un orden social. Como se advierte, este debate en torno a una visión armónica y hegemónica del pasado se lleva adelante en un escenario fundamentalmente público, cuyo acceso se encuentra restringido a determinados agentes y es regulado por determinadas agencias. Sin embargo, al mismo tiempo, entendemos que los sentidos del pasado que no resultan apropiados e incorporados por la historia hegemónica provincial y nacional, se reproducen como sentidos privados y marginados (Alonso, 1994).

Los datos y la información que a continuación se analizan surgen del trabajo etnográfico que he realizado de forma “multi-situada” (Marcus, 1995) entre Buenos Aires, Chubut y Santa Cruz. Desde el 2009, trabajo en el Archivo Central Salesiano ubicado en Buenos Aires analizando, a través de diversas fuentes la agencia misionera salesiana, el proceso de evangelización y civilización de los indígenas en Santa Cruz. En febrero del 2011, visité la muestra de objetos arqueológicos del salesiano Jesús Manuel Molina en el museo Mario Brozowski de Puerto Deseado en la provincia de Santa Cruz. Allí mismo, mantuve charlas con los encargados de dicha institución y aproveché para visitar la parroquia salesiana ubicada en la misma ciudad y consultar las actas de los bautismos asentados por los misioneros desde 1916. Finalmente, durante febrero del 2012, en la localidad de Las Heras, provincia de Santa Cruz, durante el encuentro con miembros de las comunidades indígenas Chapalala y Kopolke³, tuve la oportunidad de relacionar el archivo salesiano con memorias de los indígenas. Durante una serie de charlas, junto a otra antropóloga y miembros de las comunidades, fuimos cruzando y contraponiendo la información recopilada en el archivo y en las parroquias de la costa con los recuerdos y experiencias vividas en torno a la presencia de los misioneros salesia-

3 En la actualidad, tal como lo señala Mariela Rodríguez en el artículo anterior de este libro, se reconocen once comunidades indígenas en la provincia de Santa Cruz que han cobrado visibilidad a raíz, entre otras cuestiones, de la aplicación de la Ley Nacional de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena (Ley N° 26.160/2006) y las negociaciones mantenidas con el Estado a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Todas ellas se encuentran en un proceso de fortalecimiento comunitario alentado de diversas maneras por sus mismos miembros que demandan reconocimiento, restitución, participación y aplicación de la normativa nacional e internacional vigente.

nos en el territorio. A la lectura y referencia de los eventos narrados en las fuentes, las personas yuxtapusieron sus propias vivencias, experiencias heredadas y sentidos del pasado.

Este trabajo se divide así en tres secciones. En la primera desarrollo cómo es que imperan actualmente, en el espacio público santacruceño, representaciones objetivadas, arqueologizadas y folklorizadas de los indígenas, que los invisibilizan negándoles su agencia. Con posterioridad, analizo la forma en que las trayectorias de los misioneros salesianos participaron, entre los años 1950 y 1970, de los procesos de arqueologización y patrimonialización de la presencia indígena. Finalmente, procuro rastrear, a partir de la triangulación de fuentes entre el archivo hegemónico producido por los misioneros y la memoria subalterna, interpretaciones alternativas a los sentidos hegemónicos como modo de hipotetizar en torno a la agencia indígena.

La representación arqueologizada de los indígenas en el relato hegemónico de la historia de la provincia

En febrero de 2011, en Puerto Deseado –Santa Cruz–, permaneció expuesta en el museo Mario Brozoski la “muestra lítica tehuelche” de la “Colección Padre Molina”⁴. El padre Manuel Jesús Molina fue un misionero salesiano, que se dedicó como aficionado a la investigación etnológica y arqueológica⁵. La “muestra lítica tehuelche” expuesta en Puerto Deseado estaba compuesta de “raspadores, raederas, boleadoras, cuchillos y puntas de proyectil”⁶ que formaban parte de la gran colección –más de 5.000 piezas– reunida por el padre Molina y conservada en el museo que lleva su nombre en Río Gallegos –capital de Santa Cruz. La exposición de estos objetos, aislados de sus contextos de uso, hacía referencia a un estereotipo indígena cazador ubicado en el campo, preocupado por su subsistencia y “desprovisto de actitudes simbólicas” (Vidal, 1993: 61). Junto a la “muestra” se encontraba un atril con tres fotos de familias indígenas en sus toldos, impresas en blanco y negro. La única leyenda que podía leerse era la siguiente: “Tolderías en la zona del valle del río Deseado.

4 Folleto del Museo Municipal Mario Brozoski, Puerto Deseado.

5 La multiplicidad de sus escritos y colecciones lo llevaron al reconocimiento en los ámbitos universitarios, siendo titular de la cátedra de biología y ciencias naturales de la Universidad de la Patagonia “San Juan Bosco” de Comodoro Rivadavia desde 1971 y recibiendo el doctorado *Honoris Causa* en Antropología en 1977 (Dumrauf, 1996).

6 Folleto del Museo Municipal Mario Brozoski, Puerto Deseado.

Año 1915. Colección familia Bueno-Amelug”. De acuerdo con la directora del museo, las fotos fueron sacadas por Severino Amelung, un “primer poblador”, y hoy forman parte de la colección privada de su familia. Según ella, en el año 1915, Amelung, “por orden de su jefe alemán”, realizó un relevamiento de campos para comprar tierras y durante ese viaje fotográfico a las familias. A continuación referiremos parte de lo comentado por la directora respecto a las familias fotografiadas:

“Esas tolderías estaban cercanas a Las Heras, en el valle del Deseado, cerca de Las Heras. Familias que *estaban insertadas* dentro de la sociedad de Las Heras porque los hombres *ya trabajaban en el campo* y demás, te das cuenta *por las vestimentas*. Además yo tengo la referencia de mi papá, que cuando era chiquito había vivido un tiempo en Las Heras y que, él contaba, *que había dos familias: los Vera y otros los Limonao*, los caciques, y que claro, era chiquito, y decía ‘ahí viene el cacique’ y venía Vera en el caballo. . . con los perros y su tropilla atrás y los pibes salían todos a mirarlo porque era ‘el cacique’ . . . *pero ya estaba vestido de paisano no era que estaba vestido con cueros, ni plumas, ni nada*, pero para ellos ‘el cacique’ era una cosa muy importante. . . Allí había dos familias: los Vera y los Limonao, ahora, *¿quiénes son ellos?, no sé* [se refiere a la foto]. . . “para esa época ya eran muy pocas. . . [se refiere a las tolderías]. . . *No hacían la vida nómada de antes. . . Las familias de los originarios siguen teniendo, siguen estando sus descendientes. . . en toda la zona de Las Heras, Truncado, Perito. . .*” (Directora del museo Mario Brozowski en Puerto Deseado. Enero de 2011. El subrayado me pertenece).

De acuerdo con las palabras de la directora, las fotos representan a los “últimos indios” en proceso de dejar de serlo porque usan “vestimentas” y no usan “cueros” y “plumas”, porque “trabajan en estancias” y no “hacen la vida nómada”. Tal como lo sugiere Marisol de la Cadena (2006), podemos entender esta forma de construir identidad en los otros como “culturalización” de la raza, es decir, determinadas costumbres y comportamientos se adhieren a determinado estereotipo racial y sirven para discriminar la pertenencia a tal o cual grupo (re-codificación de “raza” como “cultura”). En la medida que los sujetos se alejan de estas costumbres y se mezclan, quedan desmarcados como “indios” y pasan a ser “híbridos conceptuales”. De esta manera, el “mestizo” es entendido como un “híbrido conceptual” que “alberga taxonomías sociales derivadas

de diferentes formas de consciencia y regímenes de conocimiento” (De la Cadena, 2006: 55). En Santa Cruz, los “mezclados” son reconocidos en los discursos de los etnógrafos y misioneros como “descendientes” (Rañil y Rodríguez, 2008) o “degenerados”, dependiendo de cómo se conciban los orígenes de la mezcla⁷. Esta adopción de categorías esencialistas para definir la aboriginalidad, fue cómplice de un proceso que, invisibilizando a los indígenas, construyó una masa anónima de subalternos. Este proceso se evidencia en la pregunta que la directora se formula a sí misma: “ahora, ¿quiénes son ellos?, no sé”. Lo que sí sabe es que se han vuelto “trabajadores”.

Entonces, encontramos que estas representaciones del pasado vigentes en un espacio público involucran, activa o pasivamente, al resto de los habitantes de la sociedad deseadeña. De esta manera, los indios representados en el museo sostienen los sentidos hegemónicos que se tiene del pasado a través de los cuales se regula el orden social presente. Mediante la apropiación de “lo indígena”, se posicionan los protagonistas o “pioneros” del devenir de la historia provincial. Esto queda explicitado en el portal oficial de turismo de Puerto Deseado:

“Las sociedades de cazadores recolectores, conocidas en tiempos históricos como Tehuelches, vivieron en territorio de la actual Patagonia por más de 12.000 años aproximadamente; son parte de nuestro pasado y como tal también de nuestro patrimonio” (www.puertodeseado.tur.ar).

Esta afirmación de la “excepcional” presencia de “tehuélches” en el territorio también es un factor constitutivo del relato hegemónico de la historia nacional. Diana Lenton (1998) ha señalado que desde la etapa previa y, durante la denominada “Conquista del Desierto”⁸, se instaló el discurso sobre la extranjería de los indígenas mapuche y la apropiación nacional de los indígenas tehuelche. Este discurso⁹ hegemonizó un sentido que acabó siendo utilizado sin criterios históricos, ateniéndose a la “naturalidad” de las recientes delimitaciones territoriales nacionales y, por ende, a la defini-

⁷ Abordaremos esta cuestión en la segunda sección de este trabajo cuando analicemos la producción intelectual del cura Jesús Manuel Molina.

⁸ Sobre la “Conquista del Desierto”, véanse los señalamientos realizados por Alejandra Rodríguez de Anca y Mariela Rodríguez en esta misma obra.

⁹ Como lo sostiene Mariela Rodríguez en el artículo anterior de este libro, este discurso se encuentra enunciado en la obra “La Conquista de 15.000 Leguas” de Estanislao Zeballos, publicada en 1878. Esta obra funcionó como panfleto de propaganda para legitimar la expulsión o sometimiento forzado de los indígenas de la pampa, y la conquista y ocupación de la franja de territorio que se extendía hasta el Río Negro.

ción de “extranjería” o “autoctonía” de los grupos indígenas. Tal como lo analizó Mariela Rodríguez (2009), la provincia de Santa Cruz reinscribe la relación provincia/nación y la relación provincia/alteridades internas a partir de estilos performativos singulares. Poco después de la denominada “Conquista del Desierto” y constituido el Territorio Nacional de Santa Cruz (1884), durante el mandato de Ramón Lista, se tomaron medidas en torno a la protección de los tehuelche ante una supuesta “desaparición” física y racial. En 1894, Lista solicitó a los parlamentos argentino y chileno que “reviertan su pasividad” y promulguen leyes vinculadas a la prohibición de la venta de alcohol, a la instalación de escuelas bajo la dirección de los misioneros y la creación de “reservas agrarias”, tomando como modelo las de los *sioux* de Estados Unidos (Rodríguez, 2010). Desde entonces, “los tehuelche” se convirtieron en objeto pasivo de protección y atención de las políticas de la gobernación del Territorio Nacional y, desde 1957, de la recién conformada provincia de Santa Cruz. La apropiación de los tehuelches como símbolos identitarios nacionales y provinciales tiene su contraparte en la constante exclusión de los mapuche como “chilenos/chilotes” (Rodríguez, 1999, 2010).

Esta representación de la historia local también la encontramos en la parroquia administrada desde su fundación por la Congregación Salesiana. Allí, con motivo de consultar las actas de bautismo, la secretaria hizo extensivo un documento del año 1991 en el cual se afirmaba que:

“La población de Puerto Deseado, fundada el 15 de julio de 1884, se identifica desde sus primeros días con la fe Católica; pues los primeros pobladores y los inmigrantes que los siguieron, provenían de países tradicionalmente católicos (españoles, italianos, portugueses, polacos, yugoslavos. . .)” (Folleto redactado por la “comunidad educativo-pastoral” cristiana de Puerto Deseado en 1991).

De esta manera, tanto en el museo como en la parroquia, la agencia salesiana contribuyó a naturalizar una interpretación de la historia local, en la cual los indígenas son apropiados como “objetos” e invisibilizados como “agentes” en el espacio público.

La agencia misionera y la constitución del patrimonio provincial

Las misiones itinerantes, llevadas a cabo entre 1885 y 1992, fue el modo utilizado por los salesianos para evangelizar y civilizar “gradualmente” a los indígenas en la provincia de Santa Cruz (San Martín, 2010)¹⁰. Esta modalidad involucró una solidaridad con otros agentes hegemónicos como estancieros, policías, ejército y empresas, que contribuyeron a conformar un dispositivo¹¹ de vigilancia y control social y moral sobre los indígenas. Tal como lo destacamos con anterioridad, entre las décadas de 1950 y 1960, los salesianos Manuel Jesús Molina y Manuel González realizaron durante sus misiones un trabajo de investigación de tipo antropológico emulando la metodología de etnólogos de la época. Los intereses de Molina en la investigación arqueológica y etnológica encontraron un acérrimo seguidor en González, con quien comenzó a trabajar desde 1951 de forma conjunta y ofició de agudo observador y recopilador de notas, grabaciones y fotografías. Si bien ambos visitaron a los indígenas en las “reservas” y fuera de éstas –por ejemplo en asilos u hogares–, este señalamiento nos

10 Desde 1879 –durante y a lo largo del contexto de la denominada “Conquista del Desierto”– los misioneros salesianos acompañaron al ejército en el proceso de ocupación, civilización y evangelización del territorio indígena. En noviembre de 1885 inician sus “misiones itinerantes” o “giras misioneras” en el Territorio Nacional de Santa Cruz, creado en 1884. Tanto durante la Conquista como finalizada la misma, el Estado en formación delegó en las misiones conservar “el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo” [De acuerdo con la Constitución de 1853 vigente para esos años esto implica de acuerdo al artículo 67: “Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión”]. Desde entonces, los misioneros recorren el territorio desde los asentamientos costeros –especialmente desde Puerto Santa Cruz, Puerto Deseado, Puerto San Julián, Río Gallegos y Punta Arenas– hacia el interior. Las primeras giras fueron llevadas a cabo por los sacerdotes Ángel Savio, quien había llegado de Italia en 1885, y José María Beauvoir. Las giras se realizaban anualmente, en especial durante el verano, y contaban con el apoyo logístico del Estado –gobernadores, policía, ejército– y de los estancieros de la zona (San Martín, 2010). Éstas eran llevadas a cabo por uno o dos sacerdotes, quienes visitaban a los indígenas en sus toldos y, con posterioridad, los reunían en determinados puntos –paraderos, estancias, pueblos– con el objetivo de bautizarlos, formalizar las uniones de parejas –“naturales”–, instruirlos en el catecismo, proveerles de ropa usada y algunos víveres –galletas, caramelos, tabaco. A su vez, los misioneros tuvieron, durante la mayoría de los gobiernos de turno, un lugar privilegiado desde el cual intervenir y opinar respecto a qué política seguir con los indígenas. Entre los sacerdotes que continuaron el itinerario misionero se encuentran: Alberto De Agostini, Víctor Rottici, Federico Torre, Arsenio Guerra, Manuel Jesús Molina y Manuel González.

11 Entiendo a los dispositivos, siguiendo a Michael Foucault (1985), como composiciones heterogéneas o redes, que ligan discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. Los dispositivos, también pueden entenderse como preferentemente estratégicos y, en ciertos momentos, como una especie de formación que responde a alguna urgencia.

alienta a conjeturar una hipótesis en torno a una división del trabajo etnográfico y académico entre ambos sacerdotes. Entiendo aquí que el proceso de selección, apropiación, significación y valoración del patrimonio provincial y nacional llevado adelante por agentes hegemónicos –entre los cuales se encontraba la Congregación Salesiana– excluyó la participación indígena¹². Como resultado, se impusieron ciertos marcos de sentido y valoración etnocéntricos del pasado, que dejaron de lado las concepciones sobre el pasado y la historia de los pueblos indígenas¹³.

En sus respectivos trabajos de campo e investigaciones, los misioneros utilizaron criterios de “aboriginalidad”¹⁴ esencialistas para determinar la pertenencia a un grupo, según compartieran “una raza”, “una lengua” y “un territorio”. La adopción de estos criterios se superpuso a las prácticas de evangelización itinerantes, y al uso de los denominados ejes de “civildad” y “civilización” con los cuales los sacerdotes vigilaban la incorporación gradual de los indígenas a la nación. Para desarrollar este argumento retomo la explicación de Walter Delrio (2005a) respecto la falta de “civildad” y “civilización” como los ejes de clasificación utilizados para vigilar y controlar la “gradualidad” bajo la cual los indígenas eran incorporados, o no, a la matriz Estado-nación-territorio¹⁵, durante y con posterioridad a la “Conquista del Desierto”. Por un lado, la “falta de “civildad” es una forma de construir al habitante indeseable y favorecer su acusación como “extranjero” y, por otro lado, la falta de “civilización” pasa mayormente por el señalamiento de la continuidad del idioma, del hábito de cazar o pastorear, del modo de vestirse, de la vida en toldos, de la carencia del hábito de trabajo (Delrio 2005a). De acuerdo con estos ejes, la incorporación “gradual” de los indígenas se produce en función de indicadores que dan cuenta de un “blanqueamiento” o “borramiento” progresivo entendi-

¹² Para ampliar este proceso de participación de los misioneros salesianos en la política indigenista provincial recomiendo la lectura de la tesis doctoral de Mariela Rodríguez (2010).

¹³ Según Diana Lenton (2007), durante los gobiernos de Edelmiro Farrell (1944-1946) y Juan Domingo Perón (1946-1955) se plantea la obligación del Estado para con los indígenas en términos más contundentes de la “deuda histórica” propuesta por el Irigoyenismo, asumiendo como “obligación” la tarea de “adaptarlos, asimilarlos y convertirlos en agricultores propietarios”. De acuerdo con la autora, esta “asimilación” en nombre de promover la inclusión y evitar la discriminación, borraba las diferencias, borrando también a los indios del territorio nacional (Lenton, 2007).

¹⁴ Siguiendo a Claudia Briones (2002) entiendo el concepto de “aboriginalidad” como metatermino centrado precisamente en identificar y describir la génesis y operatoria de los factores que han especificado las marcaciones de los pueblos indígenas respecto de la de otros grupos.

¹⁵ Walter Delrio (2005b) entiende la matriz *estado-nación-territorio* en consonancia con los procesos de territorialización y diferenciación hegemónicos que constituyen estas tres instancias y, al mismo tiempo, que producen un trato diferencial de los indígenas como “otros internos” y constriñen la forma de su incorporación, habilitando o no lugares sociales de pertenencia.

do como “civilización”. A mediados del siglo XX, este “borramiento” fue entendido como un alejamiento de determinadas características esenciales –“puras”– tanto “raciales” como “culturales”, que definían la pertenencia étnica. Paradójicamente, los ejes que posibilitaban la “incorporación” de los indígenas a la nación, habilitaban formas de des-marcación de la aboriginalidad. Sin embargo, como ha reseñado Claudia Briones (2002), las marcas no se terminaron de diluir, por lo cual el proceso de “blanqueamiento” nunca fue total. Esta situación –creada por la fijación de categorías esencialistas que definen la pertenencia– supuso que los “otros indígenas” no terminen de estar enteramente incorporados a la nación a la vez que tampoco les ha sido posible el camino inverso, no siendo ni una cosa ni la otra, sino permaneciendo como “otros internos” (Briones, 2002). De esta manera, estos “otros” incorporados marginalmente a la comunidad nacional, permanecieron en un lugar de subalternidad respecto a un *alter ego* al cual debieron intentar emular para lograr pertenencia.

Los conceptos recién señalados quedan evidenciados en el análisis que presentamos a continuación. En principio, examinamos la influencia de la agenda de problemas científicos y las preocupaciones de los etnólogos de la época en torno a “hacer algo por los indígenas”, en el trabajo académico de Manuel J. Molina. Con posterioridad, revisaremos el rol creciente de Manuel González como observador y etnógrafo, con el fin de analizar las contradicciones de los agentes misioneros ocupados, por un lado, en el rescate del pasado indígena de los “últimos” tehuelche, y por otro, en la continuidad de sus prácticas evangelizadoras para “homogeneizar” e “incorporar” a los “descendientes”. En ambos casos, consideramos las consecuencias de una concepción teórica-metodológica que trata a las personas como “informantes” de “datos” del “pasado”.

La influencia del discurso etnológico en el trabajo intelectual del cura Molina

Molina fue el salesiano, etnólogo y académico que participó de las discusiones antropológicas, entre los años 1950 y 1980, en torno a las clasificaciones étnicas, lingüísticas y sus respectivas ocupaciones territoriales. Entre los argumentos centrales de sus trabajos, alineados con otros autores contemporáneos, se encuentra la defensa de una superioridad moral de los “verdaderos” tehuelche –los “extintos” del pasado– sobre los mapuche

(Molina, 1976). A continuación, analizaremos las influencias del discurso de los etnólogos de la época en el trabajo de Molina y sus respectivas apropiaciones y reelaboraciones, con el fin de observar los efectos de estos discursos en la agencia misionera que continuó –como anticipamos– hasta 1992 entre los indígenas. El 30 de marzo de 1957, Molina elevó al señor interventor federal, don Pedro L. Priani, una ponencia inédita respecto de “las reservas indígenas de la provincia y entrega en propiedad de la tierra a los actuales aborígenes” para ser tratada en las reuniones de la “Comisión Asesora Técnica Provincial”¹⁶. En la misma reconoció la presencia de “cuatro reservas indígenas” y propuso que, para abordar el “problema”, era necesario:

“distinguir entre indígenas tehuelche *aónikenk* y aborígenes araucanos o mapuches. *Son racial y culturalmente diferentes*. Los *aónikenks* son cazadores superiores y de consiguiente vida esencialmente errante, mientras que los mapuches son agricultores inferiores afincados al suelo. De aquí su *diverso tratamiento*. Mientras al mapuche se le puede radicar en colonias agrícolas y se adapta perfectamente, al *aónikenk* hay que colocarlos en colonias pastoriles, donde desarrolla las *aptitudes de la raza*” (Molina, ponencia enviada a Pedro L. Priani en 1957. El subrayado me pertenece).

Tal como podemos observar en este fragmento, las nociones que Molina administra de aboriginalidad están atravesadas por concepciones substantivistas donde los “elementos” que componen una cultura son reductibles a esencias. A su vez, dichas esencias culturales están condicionadas por el devenir de una historia evolutiva que amenaza con destruirlas si no se interviene a tiempo. Por lo cual, la propuesta es intervenir para proteger a “nuestros indios”. Además, de acuerdo con el cura, “en nuestra provincia no tenemos reservas de mapuches; las que hay son reservas Tehuelches o *Aónikenk*. De ahí la solución del problema”.

Molina sostuvo que “el problema” estaría representado por la presencia de “mapuches” en el territorio. La acusación a los mapuche como los principales responsables de la “extinción” y “pérdida” de los tehuelche es uno de los aspectos que Molina retoma de las propuestas de los etnólogos Federico Escalada y José Imbelloni¹⁷. Ambos insistieron en la necesidad

¹⁶ Agradezco a Mariela Rodríguez que me facilitó una copia de esta ponencia inédita.

¹⁷ Ambos investigadores trabajaron bajo la financiación y auspicio del Instituto Superior de Estudios Patagónicos creado en 1947 –durante el Gobierno de Juan Domingo Perón– por el gobernador militar y general de brigada Armando S. Raggio. En el marco de las investigaciones

de “hacer algo” por “nuestros indios” en el marco de sus investigaciones en Chubut y Santa Cruz, hacia fines de 1949. A su vez Molina se apropió de la agenda de problemas científicos que, tanto Escalada como Imbelloni, propusieron en sus publicaciones –“El Complejo Tehuelche” (1949) y “Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza” (1949a), respectivamente.

En su trabajo, Escalada (1949) enfatiza la necesidad de hacer “más investigaciones sobre el terreno”, siendo su objetivo esclarecer la confusión de nombres para referirse a los indígenas, y la preferencia por los tehuelche como “objeto de mayor curiosidad”. La hipótesis que Escalada defiende en su libro es que las “tribus salvajes nómadas” que poblaban el continente americano, constituían una “antigua unidad racial” que se desmembró ante la llegada de los “más fuertes”. Por causa de la aparición de éstos últimos, es decir, de los considerados “más fuertes”, mapuches y blancos, los denominados “tehuelches” resultaron víctimas de un irremediable proceso de extinción. Los mapuche, “competidores y enemigos implacables”, fueron considerados los “responsables originarios o principales de la declinación de la estrella que iluminó el destino de la raza de los grandes indios australes” (Escalada, 1949: 12). Esta “penetración” araucana desde la cordillera actuó como una “cuña” que hizo que “nuestros indios” se vieran desplazados tanto hacia el norte como hacia el sur. Como resultado, este hecho dio origen al denominado “Complejo Tehuelche” –principal objeto de estudio del investigador. En sus conclusiones, Escalada afirmó que de “los tehuelche”, en tanto “población autóctona”, quedan “pocos individuos” y un “solo núcleo de relativa importancia –tribu Quilchaman donde junto con el “idioma primitivo” se “conservan vestigios de costumbres ancestrales sobre todo en la tradición mantenida por los ancianos” (Escalada, 1949: 344). Escalada utilizó como sinónimos los términos “mapuche” o “araucano”, estableció su origen en la “Araucanía” en “Chile”, los consideró extranjeros, mientras concibió a los tehuelche como un grupo perteneciente a la “Patria” desde “tiempos inmemoriales”¹⁸. Finalmente, Escalada sostuvo que “la mezcla con el mapuche” produjo la “declinación” de los tehuelche y, por ende, casi “toda la población aborígen de la actualidad es araucana” (Escalada, 1949: 344).

de Escalada en la gobernación, este general le solicitó “sus puntos de vista para la solución del problema aborígen en la Gobernación” (Escalada, 1949: ix).

18 Sin embargo, en su balance final, Escalada afirma que debido a las escasas investigaciones sobre el terreno, “ni los estudiosos se han puesto de acuerdo sobre la realidad humana que pobló desde tiempos inmemoriales las inmensidades australes de nuestra Patria” (Escalada, 1949: 349).

Como ha observado Diana Lenton (1998), en el discurso etnológico de las décadas de 1950 y 1960, fue hegemónica la comprensión de la “araucanización” como “interferencia” que no permitía ver el “elemento humano”, “original” y “auténtico” de los grupos indígenas “nacionales”. A su vez, el argumento evolucionista evadió el análisis de las circunstancias históricas, proponiendo las “diferencias” entre los grupos como “desigualdades” instauradas por la naturaleza e interpretando lo que ha ocurrido como un irremediable pasaje forzado a estadios más evolucionados, para los que los indígenas no estaban preparados. En su balance final, Escalada recriminó a los gobiernos anteriores la desconsideración de cierto “desfasaje” entre grupos, ya que debieron desarrollarse políticas sociales que contemplasen esta “desigualdad” “natural”. En función de esto, reclamó urgentes medidas que se redujeron a “soluciones” económicas –trabajo–, higiénicas –atención médica– y morales –instrucción– (Escalada, 1949).

Tanto Escalada (1949) como Imbelloni (1949a) conceptualizaron, de acuerdo con criterios esencialistas, a los grupos indígenas como “etnias”, “unidades”, “entidades” o “elementos” que comparten inequívocamente una “raza”, un “idioma” y un “territorio”. En su trabajo, Imbelloni (1949a) planteó que, para resolver el problema clasificatorio y saber quién es quién, se debe recurrir a mediciones corporales que permitan deducir el tipo morfológico que tenemos adelante y de ahí reconocer su pertenencia a un grupo étnico. Entre las circunstancias desfavorables que encontró Imbelloni durante su investigación, se encuentra el hecho de que con anterioridad, con excepción de algunos viajeros, casi no se habían realizado mediciones de los indígenas. En función de esta circunstancia, Imbelloni propuso que el método para certificar la pertenencia étnica sería la medición de los “últimos sobrevivientes”. Particularmente, Imbelloni destacó que, cuando una “parcialidad” que se desea investigar no cuenta con “representantes vivos” para medirlos y certificar su existencia, se podía recurrir al “aspecto lingüístico”.

De este análisis se desprende que el idioma es entendido como un clasificador racial y que la lengua se convierte en una evidencia de autenticidad y pertenencia racial y cultural. Al igual que Escalada, Imbelloni consideró que la “penetración araucana” produjo un “efecto monstruoso”, haciendo imposible definir, a través de la medición, una morfología que permitiera adjudicar la pertenencia a tal o cual parcialidad. Por lo cual, el criterio seguido por Imbelloni consistió en evadir este “efecto monstruoso”, seleccionando previamente el “sujeto” a medir mediante la construcción de su árbol genealógico para certificar “que no tienen en su ascendencia

inmediata, primera y segunda generación, mezcla con sangre araucana o blanca” (Imbelloni, 1949a: 24). Al final de su escrito Imbelloni sugirió lo siguiente:

“antes que quedarnos pasivos se impone que nos preguntemos si queda por intentar algún medio con el fin de conservar en vida al menos unas cuatro o cinco familias a modo de semblanza y documento y preservarlas de la codicia ajena en lo económico y de la hibridación en lo fisiológico” (Imbelloni, 1949a: 57).

Como respuesta a esta situación, la propuesta de Imbelloni fue controlar los intercambios tanto económicos como sexuales de las familias tehuelche para preservar inalterada su cultura. En cambio, la propuesta de Molina fue diferente. El cura consideró que la “pérdida” de los tehuelche era un proceso inminente debido a su antiguo y constante mestizaje con los blancos. Este mestizaje fue visto por Molina en términos positivos, ya que facilitaba la incorporación de los “descendientes mejorados” a la comunidad nacional, sin “problemas” aparentes.

El 7 de agosto 1961, Molina amplió la ponencia dada a conocer en 1957, respecto a los pasos a seguir con las “reservas” tehuelche, en una carta que dirigió al Sr. Diputado Don Adolfo Duble¹⁹. Allí se presentó como conocedor de la historia y de la situación actual de las familias indígenas en la provincia y propuso una serie de medidas. Inicialmente indicó que en Santa Cruz sólo viven “tehuelches” e insistió en la distinción de su tipo físico y su ser cultural y moral, respecto del tipo físico y el ser cultural y moral de los mapuche. A continuación referimos sus palabras:

“Nuestros indígenas, los *Aónikenk*, han ocupado todo el territorio de Santa Cruz, y una parte penetró en Tierra del Fuego. Su forma de vida CORRESPONDE A LA DE CAZADORES SUPERIORES NÓMADAS, las normas morales que han presidido la vida familiar y social han sido las más puras, con respecto a la ley natural, tanto que el Padre Nicolás Mascardi decía que no tenían ídolos, ni borracheras, ni multitud de mujeres (. . .). Según su moral tradicional, no desmentida, sus matrimonios eran de la forma exogámica. De modo que, por norma tribal, consustanciada con su ser, debían buscar esposa o esposo que no fueran de la familia; más bien que fuera de otra tribu o de otro ambiente. De allí la facilidad con que se unen a extranjeros. Los hijos nacidos de esos matrimonios; son considera-

¹⁹ Agradezco a Mariela Rodríguez que me facilitó la carta redactada por Jesús Manuel Molina.

dos como verdaderos integrantes de la comunidad indígena, con sus mismos derechos y deberes. De modo que el mestizaje, entre ellos, es una cosa normal. De allí la suma facilidad de integrarlos al medio civilizado, como los están diciendo los innumerables ejemplos que tenemos a la mano en todas las poblaciones de la provincia” (Carta de Molina al Sr. Diputado Don Adolfo Doble. 7 de agosto de 1961. Las mayúsculas pertenecen al original).

Hay varios puntos de coincidencia con las propuestas de los etnógrafos académicos. Uno es con respecto a que el único modo de pensar la incorporación de los tehuelche –en el caso de Molina para Santa Cruz– y de los mapuche –en el caso de Escalada para la gobernación militar de Comodoro Rivadavia²⁰– era el blanqueamiento. Otro es que, al igual que Imbelloni y Escalada, según Molina, aquello que debía evitarse o debió haberse evitado era el mestizaje “degenerativo”, biológico y moral padecido por los “tehuelche” por causa de los “invasores” “chilenos” o “araucanos”. En 1949, Escalada concluyó que “en la jurisdicción de la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia no existe un verdadero problema de aborígenes” (Escalada, 1949: 348), ya que la “disgregación étnica” vaticinó un inmediato futuro sin indios. La “solución” ante la muerte de esta cultura que se presentó de forma “acelerada”, fue el blanqueamiento como su puesta incorporación definitiva (Escalada, 1949: 348). Por su parte, como anticipamos para Molina, en 1961, la inexistencia del problema se debía a la ausencia de “reservas de mapuches” en la provincia y la exclusiva presencia de “reservas tehuelches”. Por lo cual, la solución que propone es la incorporación “natural” llevada a cabo a través de un “sano” “mestizaje” con los blancos. Vemos entonces que en repetidas ocasiones y variantes, hay una negación constante de la presencia mapuche, en tanto “extranjeros” y “blanqueados”²¹. Esta negación resulta la contracara

20 En 1944 la explotación petrolífera del territorio se extendió hacia el flanco norte de Santa Cruz y, por decreto del Poder Ejecutivo Nacional, se creó la zona militar de Comodoro Rivadavia, que abarcaba partes de los territorios de Chubut y Santa Cruz, con objeto de proteger los recursos hidrocarburíferos de la zona. Con el nombre de Gobernación Militar, la nueva división jurisdiccional perduró hasta el año 1955, favoreciendo una importante política de inversiones por parte del Estado. Entre las facultades de los nuevos gobernadores militares se privilegiaba un fuerte control social a fin de mantener el orden y la moral pública (Bandieri, 2005: 296).

21 La inexistencia de “reservas” “mapuche” o “araucanas” fue contradicha un año más tarde por Manuel González quien, en 1962, visitó a las “familias indígenas” Ranguinao, Millaqueo, Rainao y Limonao de la “reserva araucana” en Las Heras, Santa Cruz (López, 1996). Sin embargo, en esta oportunidad, el cura puso en duda la autenticidad de su “aboriginalidad” al sospechar: “todas las familias indígenas tienen sus propiedades, tierras y casas: estancias” (López, 1996: 138). Y, sobre la familia Rainao, señaló “la casa ordenada y muy limpia. Estos no tienen trazas de paisanos por lo bien que se presentan y la desenvoltura con que conversan.

de la apropiación patrimonial, arqueológica y folklórica de los tehuelche “extintos” en el contexto inmediato a la provincialización.

Encuentro con María Kopolke

Con posterioridad a su carta de 1961, Molina realizó nuevas “investigaciones sobre el terreno” y fue al campo a “contrastar” y “comprobar” sus teorías. A través de sus trabajos publicados en 1967 en los “Anales de la universidad de la Patagonia ‘San Juan Bosco’”, se inscribió en las discusiones académicas. Al igual que Escalada e Imbelloni, se propuso llevar a cabo las investigaciones necesarias sobre el terreno, “teniendo como centro de mira a los sobrevivientes de la terrible y fatal catástrofe sufrida por los primitivos dueños de esta tierra” (Molina, 1967: 9). A su vez, procuró trabajar con los mismos “informantes” entrevistados por estos investigadores. El objetivo de los escritos de Molina, como él mismo lo explicitó, era estudiar la “composición racial de los varios etnos chubutianos” desde 1520, incluido su “origen remoto”. Específicamente, Molina se propuso explicar el “vacío poblacional” entre los paralelos 34° y 37° que, según Imbelloni (1949b), dejó Escalada (Molina, 1967). Tanto Escalada como otros influentes etnógrafos de la época en marcada querrela con quienes sostuvieron lo contrario, negaron la existencia de una entidad “étnica” denominada “pampas” como ocupantes —anteriores a la conquista española— de lo que consideraron como una amplia “región pampeana” que iba desde el sur de Mendoza hasta las llanuras de Buenos Aires (Nacuzzi, 1998: 62-63). En su libro, Escalada apoyó la idea de que esta extensa “pampa” estaba habitada —en la zona de Buenos Aires— por “querandíes” o grupos “afines” que, a la llegada de los españoles, huyeron hacia el norte; y a su vez, fue una zona frecuentada —desde la cordillera— por araucanos que habitaban los valles andinos. En cambio, el espacio hacia el sur, comprendido entre el paralelo 37° y el Estrecho de Magallanes, estaría liderado por lo que denominó el “Complejo Tehuelche” (Escalada, 1949). El “vacío” señalado por Imbelloni y destacado por Molina, hace referencia a un “vacío” étnico, de acuerdo a concepciones teóricas según las cuales a cada territorio le correspondía su “etnia” y a cada “etnia” le correspondía su lengua.

La propuesta de Molina, imitando la metodología de sus contemporáneos, fue estudiar las crónicas antiguas, especialmente de los misioneros

Son los ‘ricos’ de la colonia, como después me dijo uno. Apreciados por su laboriosidad entre los vecinos estancieros” (López, 1996: 138-139).

de la orden jesuita, a fin de determinar los distintos “etnos” que poblaron el territorio “pampásico-patagónico” y “cotejar sus resultados con los datos aportados por los últimos indígenas aun existentes, a lo largo de la Patagonia . . . , pobres mendrugos de los otrora opíparos banquetes” (Molina, 1967: 29). Este tipo de observaciones, que se repiten en otros etnógrafos, apuntan a señalar no sólo una suerte de “decadencia” de la “raza” o “estirpe” sino también, en el plano metodológico, contribuyen a cimentar sospecha y falta de “autenticidad” a la hora de suministrar “datos” fehacientes. Durante su trabajo en Río Mayo, Escalada (1949) dejó claro que para el capítulo del lenguaje “no hay un solo indio que pueda servir” debido a que “se trata de mestizos” que en sus genealogías portan diversos componentes de tehuelche –en sus tres subdivisiones–, blanco, araucano, y negro (Escalada, 1949: 42). Molina también consideró que, efectivamente, el “degeneramiento” progresivo fue producido por la “invasión mapuche” cuyo “idioma” “camufló las identidades” (Molina, 1967: 28). Sin embargo, retomó la metodología de Imbelloni (1949a), para quien debía recurrirse al aspecto lingüístico, cuando se quiere investigar una “parcialidad” sobre la que no se cuenta con “representantes vivos” (Imbelloni, 1949a). Nuevamente, y en función del análisis de los presupuestos teóricos y metodológicos que describimos hasta aquí, estos autores entendieron el idioma como un clasificador racial. Tanto la lengua hablada como los términos reconocidos por los indígenas del presente de lenguas del pasado, servían como evidencia para certificar la existencia de un grupo racial del pasado. Cuando finalizó la grabación de los cantos de Agustina Quilchamal en Chubut, Escalada (1949) observó que: “Se trata de una canción tehuelche, recogida de auténtica fuente, cuyo origen ha de remontarse a quién sabe cuántas generaciones” (Escalada, 1949: 331). Las clasificaciones de las “etnias” que practicaron estos autores no pudieron desprenderse del “presente etnográfico” que caracterizó las descripciones que hicieron de lo que denominaron “costumbres”, “cultura”, “tradición”. Estas nociones estuvieron atravesadas por la carencia de concepciones en torno a la historicidad y cambio o dinamismo de las prácticas culturales. El interés de estos investigadores estaba depositado en los “indios” de un pasado remoto y probablemente irreal. A través del mantenimiento de estereotipos culturales ideales “arqueologizaron” a los indígenas, anclando la presencia de los “verdaderos” y “auténticos” en el pasado remoto, y visualizando a estas culturas como “muertas” (Pratt, 2012).

Inscribiéndose en esta serie de investigaciones, Molina salió al campo en enero de 1962 para realizar un estudio lingüístico en el norte de la

provincia de Santa Cruz. En Las Heras, intentó ponerse en comunicación con “una antigua entidad indígena local, los Vera”. Pero no consiguió medios para viajar a la “reserva” y desechó esta opción. De acuerdo con su propia apreciación, tuvo que reducirse a “lo mínimo”: “aprovechar las personas indígenas residentes en la población” (Molina, 1967: 36). De estas expresiones se desprende que los indígenas que habitaban en la ciudad eran menos “auténticos” que los que habitaban en el campo. Según este planteo, la vida en el campo contribuiría a la preservación de ciertas costumbres –fundamentales para adscribir la pertenencia étnica– que se supone que los indígenas pierden cuando viven en el pueblo. Allí, Molina se encontró con María Kopolke, hija de Antonio Shakaush Kopolke y de Carmen Akielo Peskán. Antonio figuraba en la lista de “los últimos indígenas” de Imbelloni, por lo cual el sacerdote se consideró satisfecho respecto a la fidelidad y confianza de su “informante”. De todas formas, para certificar por sí mismo que se trataba de una fuente confiable, reconstruyó su “árbol genealógico” para constatar su composición racial. Bajo la idea de que, en tanto las razas no se han conservado puras y por ende tampoco el idioma, Molina sospechó que en los “descendientes” –no puros– hay “mezclas” de los antiguos idiomas a los que debía someter a un riguroso contraste con las fuentes. Su método consistió en leer a María diversos vocablos de “idiomas patagónicos” a fin de que lograra su reconocimiento y diferenciación.

Durante el encuentro Molina le leyó a María un fragmento creado por él mismo a partir de vocablos de distintos idiomas. Según él lo indica, después de escucharlo, María expresó que “eso es mezcla de varios idiomas: yo no entiendo” (Molina, 1967: 37), por lo que el cura se convenció que podía confiar en ella como “informante”. Al cabo de su análisis comparativo concluyó que “fueron saliendo a la luz los viejos vocabularios” analizados en los viajeros. A su vez, aisló un idioma al que denominó “*inajet*” que resultó ser un “nexo de unión entre los tres idiomas patagónicos hasta la fecha: *aóniko-aish*, *tewshen* y *guenene iajitch*”²² (Molina, 1967: 38-43). Continuó con la idea de que “tiene una fracción norteña muy mezclada con mapuche”. A partir de estas afirmaciones, Molina criticó la caracterización y denominación que Escalada realizó del “Complejo Tehuelche”. En

²² En esta clasificación Molina retoma la definición de Escalada sobre el “Complejo Tehuelche”, compuesto por diferentes grupos que se formaron ante el ingreso desde la cordillera de los araucanos que a modo de “cuña” separó la antigua “unidad tribal”. Unos se disgregaron hacia el sur, otros hacia el norte. Los grupos segregados del sur forman, para Escalada, el “Complejo Tehuelche”. Tres grupos: “*guénena-kéne*, *aóni-kenk*, *chewache-kenk*” y sus respectivas lenguas: “*guénena-iaxich*, *aónico-aish*, *chewache-iaxich*” (Imbelloni, 1949b).

primer lugar, para Molina, la parcialidad que habla el *inajet*, denominada provisoriamente “*mecharnúekenk*”, no es una subdivisión de los “*aóni kenk*”, como lo habría postulado Escalada, sino una subdivisión diferente. En relación al análisis que Molina hizo de las fuentes de los jesuitas, este grupo serían los antiguos “poyas” bautizados a lo largo de la Patagonia por el jesuita Nicolás Mascardi, y cuyo vocabulario habría recolectado Antonio Pigafetta en 1521. Por lo cual, según las comparaciones léxicas, se trataría de un antiguo etno, anterior a la hegemonía y extensión de los “*aóni kenk*”, del cual dio cuenta Escalada (1949). A su vez, Molina le discutió a Escalada la inexistencia del grupo étnico pampa. Mientras Escalada sostenía que éste nunca había existido, Molina consideraba, por el contrario, que este grupo se habría movilizó hacia el sur como consecuencia de la conquista española, la araucanización y la recientemente denominada “Conquista del Desierto”. Molina arribó a estas conclusiones a partir de la comparación de vocabularios de la zona pampeana y el análisis de los cambios sufridos a través del tiempo. Según este autor, los “mapuches argentinos” hablarían un “pampa” que habría sufrido una serie de influencias, de ahí la dificultad de reconocerlo. Estas influencias habrían sido –antes de la “araucanización” masiva de siglo XVIII– de indios “argentinos” del norte y de pehuenches –no araucanos– del pie de la cordillera. Estos últimos, serían los que habrían mantenido inicialmente un contacto con aucas o araucanos “chilenos”. Así fue, como los pampas terminaron hablando un idioma que se fue cargando de léxicos en función de sus contactos con otras parcialidades indígenas en el tiempo. Este idioma, que sería el de los antiguos pampas que poblaron la zona entre el paralelo 34° y 37° en tiempos antiguos, es el que hablaban quienes fueron denominados entonces “mapuche argentinos”. Según la investigación de Molina, la máxima cantidad de palabras que de este léxico se habrían recolectado estarían en el diccionario confeccionado por Juan Manuel de Rosas a partir del ranquel Mariano Rosas. Así, de acuerdo con un sofisticado e intrincado modelo de continuas influencias –muchas carentes de contextualización histórica– Molina pretende explicar la aparente inexistencia de este grupo y llenar ese “vacío”. Como respuesta reconstruyó un proceso de “etnogénesis”, basándose en la lectura de diversas fuentes, explicando cambios lingüísticos –según nombres de caciques, gentilicios y topónimos– e intercambios. De acuerdo con su reconstrucción del proceso de “etnogénesis”, el grupo pampa antiguo que habría vivido entre el paralelo 34° y 37°, se encontraba asentado –según Molina– en las proximidades

dades del Río Negro y era reconocido como “mapuche argentino” (Molina, 1967).

Ahora bien, más allá de las erudiciones de los etnólogos, lo que nos interesa señalar aquí es la preocupación de Molina por “rescatar” a través de los “informantes” el dato o la información referente a un pasado remoto. Ya se trate de una “etnia” desconocida o un “idioma” ignorado, aquello que se pasó por alto durante estos encuentros, fue la capacidad de las personas entrevistadas de dar sentido y significado. En principio, podemos reconocer dos prejuicios: el primero se relaciona con considerar la “marginalidad” y el “aislamiento” de los indígenas como “natural”. En este sentido, se presupone que las culturas indígenas no han estado en contacto más que con otros grupos indígenas y, en cierta medida, esto ha garantizado el mantenimiento de sus costumbres. Esto significa ignorar los procesos de construcción del Estado-nación y la “Conquista del Desierto” padecidos por los indígenas. En segundo lugar, de mano de la conceptualización de los “mitos” como opuestos a la historia, podemos nombrar un prejuicio de inconsciencia o ingenuidad adjudicado a los mismos indígenas a la hora de reflexionar sobre su propia experiencia e historia. En sí, su experiencia y reflexividad sobre el conocimiento de su propia historia no ha sido escuchada con el afán de acceder a través de ellos a un pasado “verdadero”. Incluso los reconoce como objetos “sospechosos”, en tanto se trata de “elementos” en un estado de composición racial y moral “degradante”, a los cuales es necesario someter a pruebas de validación—reconstrucción del árbol genealógico o contrastación con otras fuentes—para certificar que lo que reproducen sea válido.

El trabajo etnográfico de González: recopilación de cuentos y leyendas

De acuerdo con el salesiano Juan Ignacio López (1996), que publicó una recopilación de los cuadernos de giras misionales de Manuel González, éste misionó de forma itinerante por el territorio de Santa Cruz y por las “reservas” indígenas desde 1951 hasta 1991. En 1961, pocos años después de la provincialización —iniciada en 1955 y concluida en 1957— González es nombrado “misionero exclusivo” y trasladado desde Río Turbio, en donde atendía la parroquia, a Río Gallegos. En esos años, aumentó su dedicación a las misiones entre las “reservas” indígenas. Casualmen-

te desde fines de la década de 1950 y, sobre todo de la década de 1960, data su mayor caudal de grabaciones de voz y fotografías de indígenas en las “reservas” que se encuentran en el Archivo Central Salesiano de Buenos Aires. Estos documentos, a la vez que se propusieron como estudio “científico”, se enmarcaron en un contexto de rescate “folklórico” y construcción del patrimonio de la reciente provincia. Ese mismo año, González realizó siete misiones a las “reservas indígenas”, especialmente a *Camusu Aike* donde llevó el grabador²³ para registrar “cantos”, “leyendas” y “cuentos”. Antes de ir al campo, estudió a los etnólogos que habían escrito sobre la “cosmogonía” y “tradiciones” de los tehuelche. Uno de los trabajos leídos fue el de Manuel Llarás Samitier, cuyo artículo fue publicado en la revista “Runa” en 1950, bajo el título “Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones”, del cual encontramos un resumen en el Archivo Salesiano²⁴. Llarás Samitier (1950) se propuso “rescatar” las “tradiciones” y los “mitos” de los “patagones” que hasta entonces, según su parecer, los investigadores habían ignorado. Los organizó en cuatro “ciclos” que debían dividirse según pertenecieran al “ciclo antiguo” o “ciclo reciente”, es decir, anteriores o posteriores a Elal, creador y “héroe de la raza”²⁵. A su vez, de acuerdo con el autor, las narraciones del primer ciclo referirían a un “carácter más primitivo”, mientras que, las del segundo, representarían un “estado más maduro de la mítica tehuelche”. Según Llarás Samitier, si bien se deben considerar las narraciones rescatadas por los viajeros de la Patagonia, continúa siendo necesario acudir a los “viejos” indígenas a quienes considera, al igual que Lista, como un “archivo viviente del pueblo patagón”. La técnica de Llarás Samitier era leerles los relatos recopilados por viajeros a los indígenas y que éstos contestaran “si estaba bien o no y cuáles eran los episodios omitidos en la lectura” (Llarás Samitier, 1950: 176). De acuerdo a sus experiencias: “aún en 1925 los indios que entendían el castellano —los viejos Yebes, Karroke, Peralta, etc.— estaban en condiciones de ampliar las narraciones que Lista anotara en forma sintética y confusa” (Llarás Samitier, 1950: 176). El objetivo que se propuso este autor, fue completar los “silencios y lagunas” que encontró en el relato de Lista e ir rellenando las formas

23 La idea de grabar las voces indígenas fue sugerida por el Rector Mayor de la Congregación Salesiana (López, 1996).

24 Archivo Central Salesiano. PERSONAS. González. Caja C (número 52.9). Nota de apuntes “*Cosmogonía Tehuelche*”. Posteriormente González continuó leyendo a otros académicos que aparecen citados cuidadosamente en sus cuadernos, por ejemplo, Rodolfo Casamiquela y Alejandra Siffredi.

25 Véase la explicación sobre Elal en el artículo de Mariela Rodríguez incluido en este mismo libro.

“lógicas” de los ciclos: las “causas” y “explicaciones” de por qué actuaron como actuaron los personajes. A su vez, recomienda ciertos recaudos metodológicos:

“para entender la historia de una entidad (espíritu o héroe), era necesario hacerse repetir varias veces el cuento, y escuchar con paciencia y constancia. Ellos narraban siempre por separado fragmento por fragmento, de manera que después era necesario confrontar los apuntes tomados en cientos de sesiones sucesivas. En esta forma se evidencia que todos esos cuentos formaban una extensa narración, que ha debido fraccionarse al pasar de generación en generación. Pero, así y todo, queda compensada la paciencia que uno ha empleado, porque es, sin duda, admirable que estos llamados ‘salvajes’ fueran dueños de tanta imaginación. El número de cuentos menores eran infinito, y sobre los animales terrestres contaban relatos breves, lo mismo que sobre los pájaros en general” (Llarás Samitier, 1950: 180-181).

El objetivo de Llarás Samitier era, sin duda, “completar” la “extensa narración” que los indígenas contaron por “fragmentos”. Así, su presupuesto era que los indígenas contaban sucesivamente y de forma segmentada “una” misma “historia” larga. Durante la transmisión de esta historia, de generación en generación, quedaron fragmentos sin contar que se fueron perdiendo. La tarea del investigador era “rescatar” la mayor cantidad de “fragmentos” y reunirlos nuevamente antes que se perdieran en su totalidad. A su vez, ese rescate importaba en tanto “fábula” o “cuento” ficcional, no como historia real, sino como producto de la “imaginación” utilizada por los “salvajes” para “reflexionar sobre lo que sus ojos veían” (Llarás Samitier, 1950: 182).

La influencia de estos recaudos y presuposiciones metodológicas y teóricas influyeron en el trabajo de González, quien visitó 30 años más tarde a las mismas familias. Durante un encuentro en la “reserva” con Ana Montenegro de Yebes –esposa de Juan Yebes a quien creemos entrevistó Llaras Samitier– el cura utilizó las recopilaciones de este autor como base, a fin de pedirle a la anciana que le cuente tal cuento o tal fábula “en paisano”²⁶. Mientras tanto, Esther Manko de Pocón hizo de intérprete. En la grabación, González le pide a Ana que cuente tal cuento, tal fábula, y los episodios del “Ciclo de Elal”. Los cuestionarios tienen un tono bastante

²⁶ Hablar en “paisano” es una expresión utilizada para indicar que se habla en lengua originaria o lengua indígena.

inquisitorio, donde el cura impone los temas a registrar –por ejemplo, pregunta: “¿y de los pajaritos que leyendas tienen? ¿Del avestruz? ¿Del Chingolo?... ya quedan pocos que recuerden esto, estas leyendas viejas de los paisanos, quedan pocas... hay que contárselas a los mozos para que aprendan, recuerden”– e insiste, hasta el cansancio, que las personas canten todo el repertorio de cantos que conocen: “¿y eso que suelen cantar cuando el chiquitito muerto, por ejemplo?”, “a ver, algún otro que recuerde”, “¿es solo una tonadita?”, “otro cantito”²⁷.

Un análisis del cuestionario muestra que se encuentra atravesado por un interés positivista y cuantitativo. Por un lado, lo importante era la cantidad de cantos, fábulas y cuentos que se recolectasen. Esto se advierte en las preocupaciones del sacerdote porque se le gastaban las pilas y no podía continuar grabando, o por el tiempo que apremiaba antes que murieran los viejos, a quienes mantiene forzosamente largas horas frente al grabador convenciéndolos de que canten. Por otro lado, lo que importaba era la fidelidad de lo narrado en relación con una supuesta versión original. Por este motivo, los misioneros visitaron a los más viejos, les hicieron narrar los mismos cuentos y los compararon entre ellos para corregir, agregar y dar a conocer una versión final. Aquello que se decía, no importaba tanto en su carácter enunciativo del presente sino en tanto “dato” representativo de un pasado en gran medida “idealizado”. Esta fidelidad también era evaluada en relación con el grado de “pureza” del informante, para lo cual se construyeron sus árboles genealógicos como modo de comprobar que se trataba de un informante legítimo. Los insistentes pedidos a los indígenas para que les hablaran “en paisano” se opusieron diametralmente a las tareas de evangelización que los misioneros venían realizando desde 1885. Desde ese momento, se había pretendido que dejaran de hablar la lengua como modo de incorporarlos a la nación de acuerdo con el eje de civilización. Pero a diferencia de ello, en el contexto de la influencia de las agendas propuestas por los etnólogos, y para sorpresa de los indígenas, los misioneros les demandaron y exigieron que les hablaran en lengua para que, según González, “los mozos”, “aprendan, recuerden”. Sin embargo, este aprendizaje y recuerdo es instigado por los curas bajo un nuevo contexto, impuesto de forma autoritaria, que folklorizó los sentidos de las narrativas indígenas. Al mismo tiempo, este discurso definió al “ultimo indígena” a través de la imposición de un criterio esencialista de aboriginalidad, que clasificó a los hijos como “descendientes pero los negó como “indígenas”.

²⁷ Archivo Central Salesiano. PERSONAS. González. Caja D (plástica azul sin número). Cassettes de entrevistas realizadas por el padre González.

El pasado de sus abuelos objetivado y arqueologizado como patrimonio por los etnólogos y salesianos, parecía quedar cada vez más alejado de su presente. En cambio, según los misioneros, aquello que se oponía a aquel pasado prístino, la “civilización”, era el único lugar o mundo posible al cual naturalmente, como “descendientes”, quedarían incorporados. Por eso, Molina, Escalada y otros, pensaron “mejorar” y perfeccionar las formas de lograr la incorporación definitiva. Imbelloni, por su parte, frente a esta inminencia y aun más audaz que sus contemporáneos, imaginó la posibilidad de armar un espacio cerrado donde conservar una familia originaria auténtica.

Aquí se advierten los efectos de la evangelización y apropiación del pasado como folklore para el patrimonio nacional. Si hasta entonces los salesianos habían logrado mantener una vigilancia sobre los hábitos indígenas en función de determinar su “civilidad” o “civilización”; con estos trabajos, la vigilancia se extendió a la conservación o no de ciertos patrones morfológicos y culturales que sirvieron para definir “autenticidad”. El control se extendió no sólo sobre las formas de aproximarse a la nación, devenir “blanco”, sino también sobre las formas de devenir auténticamente “indio”. En cada entrevista, los misioneros sometieron forzosamente a las familias a pasar los *test* de sus autoritarios marcos de interpretación. En estos contextos, el cura apareció interviniendo, o al menos condicionando, la transmisión y apropiación de la memoria intergeneracional. Aquí también, se redefinieron los espacios en los cuales cierto pasado fue apropiado y negociado por los agentes hegemónicos –pasado indígena folklórico para el patrimonio provincial– pero, a su vez, se definió otro espacio, más interno, dentro del cual se ocultaron los pasados que no se negociaron.

Retomando lo analizado, es posible observar cómo los misioneros promovieron la construcción de una población subalterna a partir de homogeneizar a los indígenas y negarles continuidad con un pasado del cual, en algunos casos, se apropiaron como objeto científico y folklórico y, en otros, negaron rotundamente. La “memoria social” apropiada y transformada por los agentes hegemónicos, dotada de un valor mono-acentuado como “objeto científico” y “folklórico”, contribuyó al mantenimiento de una historia subalterna a partir de estructurar las posibilidades de devenir de otros sentidos en el espacio público. A través de los ejes de “civilidad” y “civilización”, los misioneros –en solidaridad con otros agentes– intervinieron activamente en las formas de transmisión del pasado, en tanto memoria social, a través de prácticas y normas que delimitaron lo legítimo y lo ilegítimo, de correcciones y de censuras que contribuyeron a

estructurar la forma en que se representaba “lo indígena”. De esta forma, mediante la construcción de un estereotipo indígena moral, controlaron qué podía decirse/practicarse y qué no, quién podía decirlo/practicarlo y quién no. En el contexto de constitución del patrimonio provincial se impuso un marco interpretativo con el fin de controlar y regular las formas de emergencia del pasado indígena en el espacio público. Este marco fue el que contribuyeron a imponer los misioneros a través de mediar la representación de los “últimos indígenas” y los intereses, necesidades y urgencias sociales de los “descendientes”; negándoles autonomía en uno y otro caso. Esta mediación, en nombre de la moral, se llevó adelante con el fin de regular y mantener en forma “armoniosa” las relaciones de subalternos con sus *alter egos*.

Sin embargo, el éxito de las misiones itinerantes, reflejado en la construcción de un “otro subalterno” y en la vigencia de estas representaciones estereotipadas de los indígenas en el espacio público, como vimos en la primera sección de este trabajo, no impidió que los pasados no incorporados hayan continuado transmitiéndose como “privados y consignados en los márgenes de lo nacional” (Alonso, 1994: 389). Estos pasados, en tanto “historias locales”, se vuelven significativos y relevantes ya que nos permiten conocer otros modos de saber y hacer historia (Hill, 1992: 811).

Espacio hegemónico y memorias subalternas

En las secciones anteriores reconstruimos fragmentos de las trayectorias de los misioneros salesianos durante los años 1950 y 1960, a través del análisis y contextualización de sus producciones editadas y de sus fuentes inéditas encontradas en el Archivo Salesiano. Primero, relacionamos las producciones publicadas de Molina con las producciones de etnógrafos contemporáneos, y luego relacionamos este trabajo académico al trabajo de campo etnográfico y de evangelización llevado adelante por González. Las grabaciones, fotografías y apuntes en cuadernos y libretas de notas, tomados por éste último, son fuentes de información únicas para la contextualización del trabajo de los misioneros como académicos y evangelizadores. A través de este material de archivo etnográfico es posible contextualizar no sólo los encuentros con los indígenas sino también las propias trayectorias e injerencias de los misioneros, permitiéndonos recuperar con mayor objetividad el alcance de su acción práctica y discursiva. La constitución del archivo hegemónico, en tanto discurso y sacralización

de la historia nacional, reproduce valores y sentidos establecidos por el poder en un momento dado de la historia, dejando de lado los demás sentidos posibles, es decir, mono-accentuando un punto de vista de los hechos. Así, a través de estas acentuaciones, el archivo crea regularidades que se imponen configurando la realidad. Desde el mismo archivo y atendiendo a estas mismas regularidades, a partir de un trabajo de análisis y contextualización, es posible recuperar parte de los contextos de enunciación donde se originaron las reglas que posibilitaron la emergencia de tales enunciados. Tales reglas confieren el régimen de lo enunciable, de aquello que puede o no decirse, conformando el mismo archivo (Foucault, 2010). Sin embargo, esta primera instancia de trabajo necesita de una segunda, si tal como lo adelantamos, nuestro objetivo es indagar, conocer y dar cuenta de la agencia indígena o los marcos de interpretación alternativos de la historia.

En esta oportunidad, como segunda instancia de trabajo, nos proponemos triangular el *corpus* del archivo hegemónico con el *corpus* de las memorias subalternas. Este trabajo, nos permitiría aventurar hipótesis respecto a la agencia indígena (Delrio, 2005c). De acuerdo con Lawrence Grossberg, entiendo a la agencia como “fuerzas activas luchando por y dentro de la historia”, “que representan un movimiento y una dirección que parecen ser independientes de los deseos o intenciones de los grupos sociales” (Grossberg, 1992: 123). A su vez, hay que entender a la agencia, “como emergiendo continuamente de (y contra) la experiencia”, sentidos experimentados en el pasado que orientan y sostienen las interpretaciones y prácticas de los grupos del presente (Sider, 1997). La presencia de memorias subalternas abre la posibilidad de pensar más allá del régimen de verdad instaurado por el archivo. Esto se activa al recordar los eventos y contextualizar la emergencia de tal o cual enunciado y el lugar que ocupa en relación con otros enunciados silenciados o invisibilizados que sostienen otros acentos. La triangulación de documentos y regularidades encontradas en el archivo hegemónico con las memorias de los grupos subalternos, en torno a eventos que ambos mantienen en lo que podríamos entender como “sus experiencias heredadas”, posibilita la emergencia y recuperación de otros marcos de sentido que entran en tensión con los que sostiene la historia nacional. A través de la memoria, los indígenas subalternos pueden dar cuenta de las omisiones del archivo, al mismo tiempo que recuperan, para sí mismos, en un proceso reflexivo, las orientaciones del pasado de las cuales sus antepasados los hicieron herederos a partir de

transmitírselas de formas alternativas a las hegemónicas en los espacios privados.

A continuación analizamos tres casos de personas que recuerdan las visitas de los misioneros en sus casas. A su vez, a la lectura y comentario de los eventos narrados en las fuentes producidas por los misioneros, yuxtapusieron sus propias versiones de los mismos eventos. El primero de los casos tiene como protagonista a Carmen Bustamante. Nos interesa señalar aquí, un cuestionamiento respecto del saber y conocimiento sobre el pasado indígena que pueden arrojar tanto las fuentes escritas como los agentes hegemónicos –misioneros, etnógrafos. Carmen pareció haber dejado claro, que si bien los agentes hegemónicos conservan los registros y acceden con mayor facilidad al archivo, ella tiene acceso a otras fuentes de la memoria –las experiencias heredadas de sus abuelos, lo que ha vivido– para interpretar “lo que verdaderamente pasó”. En el segundo de los casos, el protagonista es José Kopolke, quien a partir del encuentro con Carmen reflexionó sobre lo ocurrido respecto a los archivos y los etnógrafos. De acuerdo con su perspectiva de los hechos, los misioneros y etnógrafos se llevaron fuentes que, hoy por hoy, los miembros de las comunidades necesitan bajo sus deseos de contar la historia. A su vez, José reclama estas fuentes, ya que conforman una materialidad que sus padres y abuelos han contribuido a construir. Para él, hay algo de sus antepasados que está ahí, en las fotografías, en las narraciones y grabaciones, por lo que es preciso y necesario recuperarlo. En el caso de José, los misioneros visitaron a su abuela María Kopolke –entrevistada por Molina y a quien nos referimos en la sección previa– para registrar la lengua y, su madre fue la última que la habló, ya que por decisión propia –de acuerdo con José– no la transmitió a sus hijos. Finalmente, y en similitud con este último caso, referimos el encuentro que Eberardo Knoop –un ingeniero coleccionista de objetos arqueológicos de la zona– tuvo con Amalia Bustamante, una de las hermanas de Carmen. Al igual que lo menciona José, Amalia señala que su madre decidió no enseñar la lengua a sus hijos más allá de que hablara en lengua con los misioneros. Esta decisión estaba directamente relacionada con los efectos persuasivos de la agencia evangelizadora y civilizadora de los misioneros. La agencia etnográfica y misionera –por un lado, influida por categorías esencialistas para construir aboriginalidad y, por otro, por la urgencia de incorporar a los “descendientes”– tuvo sus efectos en la decisión de las madres respecto de que lo “mejor” para sus hijos, quizás lo único posible, era el blanqueamiento.

En febrero de 2012, fuimos con José Bilbao Kopolke –cacique de la comunidad indígena “Kopolke” de Las Heras– y Mariela Rodríguez –antropóloga– a visitar a Carmen Bustamante –líder de la comunidad indígena Chapalala Vera– al valle del río Deseado, en Las Heras.

Actualmente, las comunidades han cobrado visibilidad a raíz, entre otras cuestiones, de la aplicación de la Ley Nacional de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena (Ley N° 26.160/2006). En medio de este proceso de re-visibilización, por tanto, las familias atravesaron un proceso de recuperación y reivindicación pública que contrajo, y aún contrae, múltiples instancias de reflexividad en diferentes niveles. Una vez en la casa de Carmen Bustamante, uno de nuestros objetivos fue colaborar en la construcción del árbol genealógico de la familia –uno de los aspectos que la Ley N° 26.160 exige–, para lo cual, habíamos reunido información desde distintas fuentes: árboles familiares armados con anterioridad por otros antropólogos, datos del registro civil y datos de las actas de bautismo realizadas por los misioneros salesianos. A Carmen enseguida le atrajo la idea de “tener” datos con los cuales no contaba, ya que por distintas razones no tenía los libros que los antropólogos años antes habían escrito sobre sus familiares, ni tampoco había ingresado por su cuenta a los archivos. Sabía sí, y guardaba su recuerdo vivo, sobre las experiencias de las visitas de misioneros y antropólogos en su casa. Los papeles que traíamos para mostrar –aunque fueran en borrador y formato digital– parecían ser algo con lo cual Carmen anhelaba encontrarse. Rápidamente nos desafió preguntándonos “vos que tenes todo eso... ¿tenes cuando el primer cura vino a hacer el bautismo acá? ¡Ya que tenes tanto!”. A partir de su pregunta abrimos los archivos y leímos las actas de bautismo –fotografiadas en la parroquia de Puerto Deseado– producidas durante las giras por los misioneros, que cruzamos con los datos del registro civil y la memoria de Carmen, quien había escuchado hablar o había conocido a las personas que íbamos nombrando. Mientras veíamos y leíamos las fuentes, Carmen iba recordando; “acá... acá vinieron a bautizar a todo el enjambre que estaba acá arriba en la toldería”.

Continuamos leyendo las actas y nos dice:

“yo hasta ahora me acuerdo...y todo lo que me acuerdo que me ha contado la mamá y otras cosas que he vivido, pero después ya...por ejemplo estas cosas así de esa chica, de esa Rosa Vera, yo...para mí que era una tía...de mi mamá...porque yo decía la finada tía Rosa...por eso...” (Carmen. Febrero de 2012)

Carmen se entusiasma, busca su lapicera y su cuaderno para tomar nota mientras leemos y reflexionamos. El encuentro con los papeles posibilita el recuerdo y habilita la confrontación entre marcos de sentido. Ante los datos del archivo, Carmen pone en juego su memoria, lo que ha vivido, lo que le han contado. Mientras anota, sostiene en vos alta: “Sabes por qué. . . porque estas cosas así, estos datos no los tengo anotados en ningún lado. . . y ahí capaz que en una de esas, va a salir mi abuela que tampoco sé ni cuando falleció, porque mi mamá dice. . . como cuarenta y año falleció. . .”. Hablando sobre los misioneros, Carmen recuerda que en el año 1961 fue la última vez que estuvo el padre González. Le comento que habíamos encontrado en el Archivo Salesiano de Buenos Aires algunas fotografías de las giras realizadas entre los años 1957 y 1962. Algunas de las fotos las traíamos impresas y se las mostramos. Entre ellas, estaba la de la familia de Carmen. Sorprendida, comenta mientras observa:

“Mira esa foto! yo la tenía y la perdí” . . . “Mira esta foto, sí que me encanta. . . yo la tenía. . . la tenía en blanco y negro” . . . “y no sé qué pasó si es que me la han robado. . . ¿me la vas a dejar la copia? Yo para tenerla como recuerdo, porque la tenía a la foto pero no la tengo. . .” (Carmen. Febrero de 2012).

En muchas ocasiones, los misioneros volvían a visitar a las familias y les mostraban las fotos que solían revelar en tamaño pequeño, en blanco y negro. Pero los curas no les dejaban las fotos. Incluso a veces no llegaban a revelarlas y les proyectaban directamente las diapositivas. Así como no les dejaban las fotos, tampoco les dejaban los documentos, ni las entrevistas, ni las grabaciones de ellos mismos. Por lo tanto, lo importante de este encuentro, es la actitud de Carmen motivada por construir sus propias notas de nuestra visita y pidiéndonos continuamente que le dejemos copia.

El segundo caso tiene como protagonista a José. En esa misma oportunidad, mientras viajábamos hacia el campo, José recordó que la madre de Carmen Bustamante, Margarita Chapalala Vera –hija de Carmen Vera y José Chapalala–, y su madre Teresa Kopolke, se reunían a charlar en lengua “paisana” sentadas en dos banquetas alejadas de otros mientras tomaban mate. Más tarde, en el camino de vuelta a la ciudad, y después de haber sido testigo del entusiasmo de Carmen frente a las actas de bautismo y las fotografías, José decía:

“El error se cometió siempre. Es que ha venido gente, como por ejemplo el caso tuyo, o en el caso del cura, de lo que fuera, las

personas que andan en esto, investigando, después toman la visita y se van y cuentan lo que a ellos les parece y el verdadero protagonista no figura nunca...y entonces eso es lo que hay que re-ver, esa cuestión es la que hay que re-ver. Por eso, a mí este trabajo me parece...mientras yo pueda aportar, lo que pueda dar, lo voy a hacer, total el día de mañana va a quedar, seguro” (José. Febrero de 2012).

A su vez, de acuerdo con José, esta situación de que los materiales, en tanto evidencia del pasado y el presente, ha estado siempre por distintos motivos en manos de agentes hegemónicos: “lo ha obligado a uno, a no querer contar, a no querer decir”. Lo que cambia entonces en el contexto actual es la posibilidad de enunciar algo que, por más que se haya sabido antes, por distintos motivos era silenciado. De acuerdo con el análisis que estamos llevando adelante aquí, entendemos este silencio como un silencio impuesto, en función de ciertos marcos de autoridad que arbitran que los que sabían hablar y, por ende, sabían contar las historias antiguas eran los “puros”, los “verdaderos”. En este sentido, la agencia misionera desautorizó como narradores de la historia a quienes marcaron como “descendientes”.

En varias ocasiones José se lamentó de no haber aprendido la lengua. Reflexionando sobre esta experiencia, José explicitó en voz alta las razones de la decisión de su madre: “yo soy la última indígena, ustedes no quiero que sufran más”. Una experiencia similar, fue referida por Amalia Bustamante, hermana de Carmen, quien contó que su madre siempre les repetía “no quiero que ustedes sean como yo”²⁸. En la misma entrevista refiere que:

“Mamá poco solía hablar de su pasado, más bien dicho le escapaba. Siempre dio la impresión que ella quería borrar cosas, y de ahí viene su herencia, que consistió en no dejarnos heredar nada ni permitirnos conocer nuestra costumbres, tradiciones y nuestra lengua. A pesar de que con mis hermanos intentamos aprender el idioma, jamás nos quiso enseñar; pocas veces la oí hablar en su dialecto, de tanto en tanto, por allí, aparecían salesianos en sus misiones que nos traían ropa y con uno de ellos, un viejito, solía mantener largas charlas. Era raro para mí, porque desde que ten-

28 Entrevista realizada por Eberardo Knoop en Pico Truncado en el año 2007 a Amalia Bustamante y publicada en el 2009 en el libro de su autoría *Arte Lítico Tehuelche*, Buenos Aires, Dunken.

go uso de razón siempre me comunique en español” (Entrevista a Amalia Bustamante en Knoop, 2009: 51-52).

Como vemos en los casos analizados de las familias Kopolke y Chapalala Vera, en el intercambio con los misioneros se relató aquello que se quería contar y que cumplía con las expectativas de éstos, mientras otras experiencias pasadas se resguardaban para la familia. Durante sus relevamientos, los misioneros no atendieron a los contextos de sentido presentes en el relato de la historia que se actualizaban con cada narrador, ofreciendo una reflexión crítica no sólo sobre el pasado sino también sobre el presente. Aquello que ofrece y pone en juego el narrador cada vez que narra, es su propia interpretación y conciencia histórica de los hechos, a la vez que propone una perspectiva de futuro. En cambio, todo esto pasaba a un segundo plano para los misioneros, cuyo interés residía en buscar los “datos” que hicieran referencia al pasado.

Los reclamos en torno a la recuperación del pasado que están presentes tanto en los comentarios de José, como en los de Carmen y en esta entrevista de Amalia, evidencian el peso que las mediaciones de los misioneros y demás agentes hegemónicos ejercieron sobre la transmisión de la memoria intergeneracional. Como lo desarrollamos en otras secciones, los misioneros impusieron sus definiciones esencialistas respecto de quienes eran los indígenas “verdaderos” y cuál era el pasado indígena. Esos indígenas debían ser tehuelches “puros” sin mezclas culturales o fisiológicas, vivir en el campo, hablar en lengua, y mantener ciertas costumbres antiguas.

De acuerdo con José, la decisión de su madre de no transmitir la lengua era para terminar con el maltrato y la discriminación, y deshacerse de la marcación poco favorable —como hemos analizado en las secciones precedentes— que los identificaba como “mestizos” e “impuros”. Hoy en día, José señala la necesidad de recuperar aquello que no pudo recibir debido a la imposición de estos marcos autoritarios de sentido que lo desautorizaron a contar la historia en tanto “descendiente”.

De este análisis se desprende que los pasados folklorizados no han sido los que en su momento los mayores decidieron dejar como herencia a sus hijos y nietos. Paradójicamente, el proceso que “invisibilizó” como indígenas a los denominados “descendientes”, los liberó del interés que la ciencia depositaba en sus padres y abuelos en tanto “objetos de estudio”. En cambio, notamos que si bien los “descendientes” fueron construidos como subalternos, a su vez, dependiendo de cada una de las trayectorias

individuales y colectivas, han sabido posicionarse en lugares que hoy por hoy los vuelven a habilitar como “agentes” y desde allí articular sus deseos e intereses, entre ellos, los de revisar críticamente su pasado y su presente.

Palabras finales

Durante los contextos de trabajo etnográfico y etnológico, realizados entre 1950 y 1970 por los misioneros, se relevaron “relatos” que fueron interpretados desde marcos históricos hegemónicos que no atendieron al narrador y al contexto significativo de su relato. Si bien los agentes hegemónicos han intervenido e intervienen públicamente en la producción de imágenes del pasado indígena con el fin de mantener determinado orden social, esto no significa que los indígenas creen que sea ése el pasado que los representa, sino que tienen su propio arsenal de experiencias —no negociadas, no contadas— a través de las cuales pueden proveerse de sentidos y orientaciones para la acción en el presente. Entendemos que estos sentidos han sido transmitidos en contextos privados donde las historias que no se cuentan están cargadas de secretos respecto a la historia difundida de los indígenas. La expectativa de los miembros de las distintas comunidades en torno a historiar las trayectorias de los abuelos o de los propios padres genera, en la actualidad, procesos de reflexividad respecto a la propia subjetividad y en torno a un sentimiento de pertenencia compartido. En este proceso, los indígenas articulan las relaciones entre estos pasados hegemónicos negociados y no contados, con el objetivo de recuperar para sí mismos esas experiencias heredadas, quizás internalizadas y no necesariamente conscientes, que constituyen guías, sentidos y orientaciones para su vida en el presente.

Como académicos, posicionados en diferentes lugares y empoderados con otros recursos, accesos y movibilidades, opino que nos corresponde escuchar y atender estas motivaciones, colaborando en el proceso de recuperación y reconstrucción de sus historias.

Agradecimientos

Agradezco a María José Figuerero Torres, Guillermo L. Mengoni Goñalons y Mariela Rodríguez por sugerencias y comentarios en la redacción de

este trabajo. A su vez, agradezco a José Bilbao Kopolke y a Carmen Bustamante por su atención y dedicación a mis preguntas y planteos.

Bibliografía

- ALONSO, Ana María. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, 23:379-405.
- BARBERIA, Elsa Mabel. 2001. *Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Río Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral.
- BANDIERI, Susana. 2005. *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BRIONES, Claudia. 2002. "Mestizaje y Blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa*, 23:61-88.
- CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE LA CADENA, Marisol. 2006. "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas". *Universitas Humanística*, 61:51-84.
- DELRIO, Walter. 2005a. "Mecanismos de tribalización en la Patagonia. Desde la gran crisis al primer gobierno peronista". *Memoria Americana*, 13:209-242.
- DELRIO, Walter. 2005b. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- DELRIO, Walter. 2005c. "Archivos y memorias subalternas". *Estudios Historiográficos*:10-17.
- DUMRAUF, Antonio. 1996. *Pertenecen al Señor*. Tomo IV. Bahía Blanca: Archivo histórico salesiano de la Patagonia norte.
- ESCALADA, Federico. 1949. *El complejo "tehuelche"*. *Estudios de etnografía patagónica*. Buenos Aires: Coni.
- FOUCAULT, Michel. 1985. "El juego de Michel Foucault". En: *Saber y Verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta. pp. 127-162.
- FOUCAULT, Michel. 2010. *La Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge.

- HALBWACHS, Maurice. 2004. "Memoria colectiva y memoria individual". En: *La memoria Colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza. http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf.
- HILL, Jonathan. 1992. "Contested Pasts and the Practice of Anthropology". *American Anthropologist*, 94 (4):809-815.
- IMBELLONI, José. 1949a. "Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza". *Runa*, II (1-2):5-58.
- IMBELLONI, José. 1949b. Reseña de *Escalada, Federico. 1949. "El Complejo Tehuelche"*. *Runa*, II (1-2):227-237.
- KNOOP, Eberardo. 2009. *Arte Lítico Tehuelche*. Buenos Aires: Dunken.
- LENTON, Diana. 1998. "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista". En: *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Universidad de la Frontera. Publicación en CD.
- LENTON, Diana. 2007. *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*, Tesis Doctoral con orientación en Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- LÓPEZ, Juan. 1996. *Manuel González. Cura gitano linyera de Dios*. Buenos Aires: Inspectoría San Francisco de Sales.
- LLARÁS SAMITIER, Manuel. 1950. "Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones". *Runa*, III (1):170-200.
- MARCUS, George. 1995. "Ethnography in/on the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117.
- MOLINA, Manuel Jesús. 1967. "Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas". *Anales Universidad Patagonia San Juan Bosco*, 3:19-77.
- MOLINA, Manuel Jesús. 1976. *Patagónica. Prehistoria, tradiciones y mitologías*. Comodoro Rivadavia: Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco" y LAS-Roma (Italia).
- NACUZZI, Lidia R. 1998. *Identidades Impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- POPULAR MEMORY GROUP. 2003. "Popular memory: theory, politics, method". En: *The Oral History Reader*. London and New York: Routledge. pp. 75-86.
- PRATT, Mary Louis. 2012. *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

PRIEGUE, Celia Nancy. 2007. *En memoria de los abuelos. Historia de vida de Luisa Pascual, Tehuelche*. Bahía Blanca: Publitek.

RAÑIL, Celia y Mariela RODRÍGUEZ. 2008. “Cuando el territorio se volvió tierra y la tierra papel: Respuestas a la supuesta extinción tehuelche y extranjería mapuche entre las comunidades de la provincia de Santa Cruz”. Ponencia presentada en el *VIII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Buenos Aires. Mimeo.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 1999. *Fantasmas Tehuelches en el imaginario santacruceño*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 2009. “De ‘reservas’ a comunidades: Procesos de visibilización de los pueblos originarios en la provincia de Santa Cruz (Argentina)”. Ponencia presentada en la *VIII Reunión de Antropología del Mercosur (RAM)*. Buenos Aires. Mimeo.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 2010. *De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. En: <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>.

SAN MARTÍN, Celina María. 2010. “Salesianos en el Lago Buenos Aires. Orígenes de la ‘línea Puerto Deseado-Los Antiguos’. Santa Cruz. 1886 a 1951”. En: *Actas de las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad*. Centro de Estudios Sobre Diversidad Cultural. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Publicación en CD.

SIDER, Gerald. 1997. “Against Experience: The Struggles for History, Tradition and Hope among a Native American People”. En: *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*. Toronto: University of Toronto Press. pp. 62-79.

VIDAL, Hernán. 1993. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría en Antropología, FLACSO, Ecuador. Mimeo.

ZEBALLOS, Estanislao. 1878. *La conquista de quince mil leguas: Estudio sobre la traslación de la Frontera Sud de la República al Río Negro. Dedicado a los jefes y oficiales del Ejército Expedicionario*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico a vapor de “La Prensa”.