

Resistir al *arkhé*: Experiencias deconstruidas del dispositivo archivo misional en Santa Cruz

Autor:

San Martín, Celina

Tutor:

Rodríguez, Mariela Eva.
Mengoni Goñalons, Guillermo Luis

2020

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología.

Posgrado

Celina San Martín

Resistir al *arkhé*:
Experiencias deconstruidas del
dispositivo archivo misional en Santa Cruz

Tesis de doctorado

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Directora: Mariela Eva Rodríguez

Codirector: Guillermo Luis Mengoni Goñalons

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

2020

Agradecimientos

Considerando el tiempo de esta tesis, extendido hacia todos los lugares que el tiempo puede ocupar, tengo una larguísima lista de personas a las cuales agradecer, que no alcanzaré a nombrar, por lo tanto, la lista que presento no es justa. Entre esas personas están mis padres, mis abuelos y mis hermanos: a Tomy y a María les agradezco la inspiración y el acompañamiento en decisiones raras y rebeldes como incursionar en la antropología; a Hugo y Cora, su presencia, su paciencia y su constancia en habilitar y sostener esos deseos; a Tomás, Juan, Pilar, Pedro, Tadeo, Eugenia y Walter con quienes somos *hermandad*, pero también multitud, les agradezco precisamente esa experiencia iniciática política de poder vivir en tensión y disidencia y, a veces, formar *malón* contra la *familia*. Un lugar especial tiene mi tía Elsi, también más allá de la familia, cuyo interés genuino por escuchar y debatir siempre ha resultado un incentivo inspirador.

A mis amigos Ariel, Martín, Beto, Laura y Marcio les agradezco la enorme escucha, la amistad, el debate, la burla, los chistes, necesarios para salir del paso de una empresa de largo aliento cuyos frutos siempre son dudosos al infinito.

A Fabri, con quien compartí cada día de lectura y de escritura le agradezco su afecto de todos los días.

A Nino, su compañía gatuna imprescindible.

A Guillermo Luis Mengoni Goñalons y a María José Figurero Torres la oportunidad de iniciarme en el camino de la investigación académica y la singularidad de hacerlo en Santa Cruz. A Mariela Eva Rodríguez la paciencia y el seguimiento constante de los innumerables ensayos, errores y aprendizajes realizados a lo largo de este camino. A mis compañeras de equipos: Pamela Violeta Chávez, Victoria Fernández, Mercedes Rocco, Fabiana Nahuelquir, Cecilia Gerrard y Paula Cecchi por las experiencias compartidas, las charlas y el afecto. A Gustavo Verdesio quien

me sugirió la lectura de Derrida y, en particular, de *Mal de Archivo* y a Axel Lazzari con quien continué pensando el vínculo entre Derrida y la Antropología.

A Margarita por reflexionar infinitamente conmigo sobre la escritura y a Edgardo por su paciente acompañamiento en ayudar a sostenerme *entera* hasta el final.

Agradezco especialmente a todas las personas que conocí en Santa Cruz durante los últimos diez años de mi vida, especialmente a todas aquellas con las cuales encontramos algunas confluencias en cuanto a las preguntas y problemas que nos acechaban y un modo de reflexionar de forma conjunta al respecto: José Bilbao Copolque, María Bilbao Copolque, Vanesa Baltuska, Judith Alarcon, Ezequiel Bilbao, Ceferina y Evaristo Marín Inallado, Pablo Marín, Gloria Marín, María Marín, José Inallado, Lito Olivares, Jorge Yatel y Rosa Pailan. Sin dudas, esta oportunidad que se abre para poder investigar un problema requiere de un gesto de generosidad y confianza enorme, que va más allá de los definitivos *para qué* de una investigación, ya que pienso que con ellas fue posible aprender sobre la marcha que el camino es largo y se bifurca constantemente.

Finalmente, agradezco a la Facultad de Filosofía y Letras, a la Universidad de Buenos Aires, a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y a los equipos que me alojaron: a los arqueólogos, a la red del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) y al Núcleo de Etnografía Amerindia (NuEtAm).

Financiamiento

“Este documento es resultado del financiamiento otorgado por el Estado Nacional, por lo tanto, queda sujeto al cumplimiento de la Ley N° 26.899”. Este trabajo fue financiado parcialmente por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), Beca Inicial de

doctorado (2009-2012) y por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Beca interna tipo II finalización de doctorado (2012-2014). El título del proyecto de la beca en ambas oportunidades fue “Arqueologización de los pueblos originarios en el noroeste de Santa Cruz (Patagonia Centro-Meridional): Análisis de los procesos de invisibilización a través de diversas fuentes escritas y la memoria social”. Radicado en el Instituto de Arqueología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, este proyecto fue dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons y codirigido por la Dra. Mariela Eva Rodríguez.

A su vez obtuve apoyo institucional y financiamiento parcial de los siguientes proyectos: “Arqueología de lugares persistentes: La ocupación del área de Paso Roballos y Monte Zeballos-Los Antiguos (Santa Cruz)”, PICT 2006-00668 (2008-2011), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons; “Lugares persistentes y vacíos ocupacionales: Arqueología de Paso Roballos y Monte Zeballos-Los Antiguos (Santa Cruz)”, UBACYT F061 (2008-2010), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons; “Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación: Una aproximación comparativa en torno a la memoria como objeto de reflexión”, PICT-2010-0628 (2010-2013), dirigido por la Dra. Ana Margarita Ramos; “Lugares y paisajes arqueológicos del área de Los Antiguos, Monte Zeballos y Paso Roballos (N.O. Santa Cruz): su caracterización desde una perspectiva interdisciplinaria”, UBACYT 20020100100023 (2011-2014), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons; “Arqueología y cronología del área de Los Antiguos, Monte Zeballos y Paso Roballos (Santa Cruz)”, PIP 11220110100137 (2012-2014), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons; “Arqueología del área de Los Antiguos, Monte Zeballos y Paso Roballos (Santa Cruz)”, PICT 2011-0723 (2012-2015), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons; “Territorios y lugares: caracterización e historia de vida”, UBACYT 20020130100210BA (2014-2017), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni

Goñalons; “Territorios, materialidad y memoria en el área de Los Antiguos, Santa Cruz, Patagonia”, UBACYT 20020170100032BA. 011-2014 (2018-2020), dirigido por el Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons; “Settler colonialism in Patagonia: Developing theory through practice”, British Academy/Leverhulme Small Research Grants SRG18R1\180707 (2019-2020), dirigido por la Dra. Geraldine Lublin y la Dra. Mariela Eva Rodríguez; “Digital memories and trajectories in Southern Patagonia”, CHERISH-DE, Engineering and Physical Sciences Research Council, Universidad de Swansea, Gales (2018-2019), dirigido por la Dra. Geraldine Lublin, el Dr. Simon Robinson y la Dra. Mariela Eva Rodríguez; y “Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia”, PICT 2016-2757 (2017-2020), dirigido por la Dra. Florencia Tola.

Resumen

Entre 1885 y 1992, en Santa Cruz (Argentina), el *dispositivo archivo misional* —una organización de la vida que se forma y opera a través de las misiones católicas salesianas— intentó condicionar las formas que asumió la aboriginalidad confrontándose a la resistencia y subjetivación indígena, en particular, mapuche, tehuelche y mapuche-tehuelche. Esta investigación se sustenta en una etnografía del proceso de archivación; es decir, en una deconstrucción del guardado selectivo y diferencial de huellas implicado en el pasaje y la operatoria del *dispositivo archivo misional* por la vida de los indígenas. El trabajo deconstructivo de dicho proceso, realizado en diálogo con los indígenas, resulta provechoso para la reconstrucción de sus propias trayectorias individuales y familiares. Es a través de tales *elaboraciones* que analizamos de forma conjunta los diversos modos de guardado topológico de huellas implicados en todo proceso de archivación. Este abordaje conlleva no solo a una lectura de los papeles y los objetos que puedan *guardar* los repositorios salesianos, sino también a considerar por qué, cómo y cuándo los ordenamientos materiales y subjetivos producidos por el *dispositivo archivo misional* a lo largo de más de cien años han sido internalizados y resistidos.

Índice

INTRODUCCIÓN: Curas fantasmas	5
CAPÍTULO I: El <i>dispositivo archivo misional</i>	17
El <i>dispositivo archivo misional</i> como acoplamiento maquínico	26
El archivo como suplemento o representante mnemotécnico	34
La <i>reserva moral tehuelche</i> como ideal regulatorio	41
Subjetivar el archivo: Liberar soportes, técnicas y espectros	50
CAPÍTULO II: Los arcontes del espejo	61
Documentar es espejar	70
La morada de los arcontes. Los criterios del <i>arkhé</i>	74
Archivo mito	76
Archivo topos	85
Las fuentes	87
Los títulos	92
Los archivistas	98
Archivo privado-público	103
Testimonio de la cámara de senadores	105
Conferencia de Cayetano Bruno (SDB)	106
Conmemoración en la Universidad del Salvador	107
Carta del general Videla al inspector de la congregación	109
Conjuras y movimientos anarquistas	113

CAPÍTULO III: “¿A quién serviría tu bautismo?”: Reinscripción territorial y resistencia mapuche-tehuelche en Puerto Santa Cruz (1884-1900)	115
Los proyectos del Instituto Geográfico Argentino, las misiones salesianas y la <i>Conquista del desierto</i>	120
El acoplamiento del dispositivo archivo misional en Puerto Santa Cruz	133
Tahuanto y Lucache. Excursiones, secuestros y guías forzados	144
La política poética de Pailan en el parlamento de Calacho	150
¿Por qué no vienes con nosotros? El territorio de Calacho	157
¿A quién sirve tu bautismo? El territorio de Pailan	172
La hostipitalidad como porvenir	181
CAPÍTULO IV: La conjura contra los mapuches (1930-1950)	185
Los valles cordilleranos como repliegues violentos	194
Los proyectos de reducción del dispositivo misional	206
Contar las prácticas	246
La escritura de Ceferina	250
Ceferina, la que habla con los espectros	259
La comunidad posible	266
CAPÍTULO V: La contra reserva moral tehuelche (1955-1976)	268
Los objetivos evangelizadores durante el peronismo	272
Molina, la etnología y el rescate tehuelche	278
Intercambios fallidos o lecturas arremolinadas de <i>Runa</i>	286

Las misiones de González en la reserva araucana	296
<i>Reserva moral versus resto racial</i>	300
Lecturas ampliadas del archirastro	306
El Archivo General Tehuelche como contra <i>reserva moral tehuelche</i>	313
CONCLUSIONES	316
Referencias bibliográficas	322
Archivos consultados	342
Fuentes	343

INTRODUCCIÓN: Curas fantasmas

¿Qué es seguir a un fantasma? ¿Y si eso nos llevara a ser seguidos por él, siempre, a ser perseguidos quizás en la misma caza que queremos darle?

Los *scholars* creen que basta con mirar. Desde ese momento, no están siempre en la posición más favorable para hacer lo que hay que hacer: hablar al espectro. (...). Conjurándole a hablar, Horacio quiere confiscar, estabilizar, *detener* al espectro dentro de su palabra (...).

A la inversa, Marcelo anticipaba quizá la venida de otro *scholar* (...). Este sería por fin capaz, más allá de la oposición entre presencia y no-presencia, efectividad e ineffectividad, vida y no-vida, de pensar la posibilidad del espectro, el espectro como posibilidad.

Derrida, 2012, pp. 24-26.

Hubo un desvío. Podría reducir a dos las preguntas que mantuve con mis directores e integrantes del proyecto colectivo que determinaron el desvío de mi investigación. La primera acerca de la *presencia* indígena en Santa Cruz; tema que dio inicio a mi investigación de doctorado junto a mi primera beca en el año 2009: ¿Continuaban viviendo o no indígenas en el espacio cordillerano del noroeste de la provincia de Santa Cruz? El objetivo era desafiar críticamente el discurso hegemónico instalado localmente que repetía la improbabilidad de la presencia indígena y creaba una discontinuidad entre el pasado y el presente, para lo cual el primer paso fue contactar a los referentes de algunas comunidades (Figuerero Torres et al., 2008). Otro de los pasos, que pensamos para responder a esta pregunta, fue consultar y comparar fuentes de viajeros y otras fuentes primarias, la memoria oral y la información producida durante el trabajo de campo.

Recuerdo que una de las primeras charlas que tuvimos con el equipo de Arqueología fue sobre cómo identificar esa presencia en las fuentes: ¿Cómo podría afirmarse que el autor de un escrito que consideramos como *fuentes* estuvo frente a indígenas? Las diferentes respuestas de los integrantes del equipo aludieron a dos tipos de presencia que podían leerse en una fuente: cara a cara (de mayor proximidad) o mediada (por distintos grados de separación). Entre los ejemplos de presencia mediada que podían aparecer en los relatos de los viajeros se encuentran: el humo a la distancia, las huellas de caballos, las pinturas, etc. En otras palabras, en el equipo deseaban que reconstruyera la ocupación indígena a través de fuentes escritas y de la memoria colectiva (desde la época colonial hasta el presente) y, por eso, la pregunta por esos signos de presencia se volvía inminente. Para dar cuenta del pasado reciente era necesario llevar a cabo una estrategia doble que involucrara, por un lado, una lectura a contrapelo de las fuentes (entre las cuales se encontraban las producidas por la congregación salesiana) y, por otro lado, un trabajo con las personas que quisieran y pudieran interesarse en estos temas (Mengoni et al., 2009; Mengoni et al., 2010). El pasado remoto siguió a cargo de la Arqueología, aunque siempre se buscó saber cómo la materialidad del pasado adquiere sentido y es resignificada en el presente (Mengoni Goñalons et al., 2014). Estos primeros trabajos llevados adelante en equipo fueron el disparador de lo que vino después y del rumbo que cada cual tomó en su trabajo individual, así como también del camino seguido por el proyecto hasta la actualidad.

Mi breve experiencia con los archivos salesianos alentó a los arqueólogos a pensar que podría colaborar en la respuesta a sus preocupaciones. Entonces, acababa de terminar mi tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas con orientación Sociocultural sobre la representación del “santito mapuche” Ceferino Namuncurá por parte de la congregación salesiana. En dicho trabajo había problematizado la representación archivada escrita y biográfica de la vida de Ceferino creada

por los salesianos y otros autores nacionalistas y católicos, que contrasté con las vivencias y experiencias de sus devotos populares en el santuario de Chimpay (provincia de Río Negro).

A raíz de este intercambio, advertí que había diferencias epistemológicas en nuestros lenguajes y me propuse trabajar para encontrarnos en algún punto. Desde entonces, redefiní *presencia* a partir de problematizarla como representación y re-presentación¹. Algo de esto, ya estaba reflejado en el título de mi tesis, en prefijo “re” delante de “presencia”, que poco a poco me di cuenta que se trataba de un guion (“-”). Mi interés se centraba en la iteración de la presencia. Detenerme o problematizar el “re” y el guion implicaba para mí, precisamente, trabajar sobre esta idea del retardo, de la demora con que se forman las imágenes, los conceptos y las palabras. Es decir, me interrogaba sobre el modo en que la subjetividad se constituye en la elaboración de estas imágenes e ideas. Durante mi incipiente investigación me había dedicado a analizar cómo al re-presentar la vida de Ceferino Namuncurá, los salesianos se re-presentaban a sí mismos y de qué manera los devotos realizaban una interpretación crítica de esta re-presentación; de esta apropiación y dominio público sobre tal imagen. Mi objetivo era deconstruir la imaginación y mediación salesiana, y rastrear las contestaciones y resistencias marginales que esta suscitaba.

¹ Esta distinción ha sido explicada por Gayatri Chakravorty Spivak (1998) a través de dos términos: *representación* (*vertreten*) y *re-presentación* (*darstellen*). Mientras que representación supone hablar por otro, tal como se da en el plano socio-político, re-presentación implica la capacidad descriptiva de hacer presentes las cosas. En este sentido, a partir de los usos de Marx de estos términos, la autora señala que la primera alude a la persuasión y a la sustitución, mientras que la segunda alude a una ciencia de los tropos. Spivak introduce esta diferenciación para prestar atención a la doble sesión que se da entre estos dos procesos, en contraposición al oscurecimiento que —a su parecer— ocurre en Michel Foucault y Gilles Deleuze al presentar como demasiado totalizantes los conceptos de *poder* y *deseo* para abordar la agencia del sujeto individual. Spivak plantea que prestar atención a la doble sesión entre estos dos términos implicaría “tomar nota de cómo la puesta en escena del mundo en tanto re-presentación —es decir: la escena de la escritura (su ‘*Darstellung*’)— disimula la elección de una necesidad de ‘héroes’, de apoderados paternos y de agentes de poder (su ‘*Verterung*’)” (p. 11). En este sentido, Spivak propone volver a poner en juego una teoría sobre el interés y la ideología en estos juegos representativos (entre la representación y la re-presentación), deconstruyendo cómo se da la posibilidad de un agenciamiento (condicionamiento estructural para hablar mediante un representante ejemplar reconocido) *versus* un agente individual, aspecto que a su parecer es pasado por alto en algunos planteos de Foucault y Deleuze.

En mis esfuerzos por responder a la pregunta por la *presencia* indígena volví al archivo salesiano y comencé a indagar sobre los primeros sacerdotes que habían misionado entre los indígenas por la zona cordillerana, al noroeste de Santa Cruz. Sin embargo, la mayoría de las veces, las respuestas que entregaba el archivo no eran literales, pues las misiones salesianas habían sido intermitentes y el archivo conformado a partir de ellas presentaba su propia lógica. En cualquier caso, me enfoqué en deconstruir y reconstruir la sinuosidad de los recorridos misioneros; sinuosidad, en efecto, porque nada de lo que encontraba encajaba dentro del espacio cordillerano al noroeste de la provincia de Santa Cruz. Es decir, los recorridos misioneros no se adecuaban a esa territorialidad respecto de la cual habíamos decidido inicialmente trabajar sobre la arqueologización de los pueblos originarios desde la perspectiva de la historia local (o microhistoria). El objetivo era entender el proceso de invisibilización desde una escala micro, teniendo de referentes a otros actores sociales que no fueran sólo los agentes y/o las instituciones hegemónicas y, a la vez, analizar a *contrapelo* las fuentes documentales (textos escritos por viajeros, documentos de archivos, etc.) para recuperar voces subalternas y marginadas. Sin embargo, la reconstrucción de las misiones salesianas me impuso un cambio de escala que —si bien no implicó reconstruir la totalidad de las misiones en Santa Cruz— me condujo a considerar otros problemas, que reorientaron algunas de las preguntas iniciales. A partir de este desplazamiento y considerando prioritaria —si bien no exclusiva— la operatoria de estas misiones, concluí que ya no alcanzaba con identificar presencias o ausencias. Si había algo para descubrir, tenía que cambiar la forma de encarar el problema. Comprendí que si me quedaba en el nivel de la primera escala que habíamos definido no lograría hacer nuevos aportes respecto de lo que ya se venía haciendo: conjurar al *otro* a hablar, reproducir lo recurrente; que no hay indígenas en el presente en esa región. Pero, ¿acaso no me habían convocado a mí, o a la Antropología Social

para, precisamente, hablar con los *otros*? ¿Acaso este llamado no se apoyaba en cierta duda del *scholar* sobre sí mismo, sobre sus propios límites epistemológicos y herramientas metodológicas a la hora de tener que tratar con indígenas *escurridizos*, *hiperreales* o *auténticos*? ¿Por qué la Arqueología convocaba a la Antropología Social para intentarlo? Esta duda me dio la posibilidad de integrarme a un proyecto colectivo de largo aliento que, hasta la actualidad, apuesta por un trabajo en el que confluyen el aporte de diferentes campos del conocimiento.

La segunda pregunta, surgió hacía mediados del 2010. Entonces estaba en mi casa y había venido a visitarme mi codirectora, antropóloga social que acababa de defender su tesis doctoral, la primera convidada al banquete arqueológico². Charlamos y nos pusimos un poco al tanto de cómo venía mi trabajo y sorprendida me preguntó: “¿Qué es eso de perseguir curas?” Al parecer le había hablado demasiado de las misiones lideradas por algunos salesianos en Santa Cruz. La pregunta siguió resonando y comenzó a mutar: ¿los curas eran algo que yo perseguía o ya estaban ahí? ¿Eran los curas aquello que sustituía la presencia indígena, lo que los reiteraba en otro plano? ¿Habrá sido que buscando la presencia de los indígenas me topé nuevamente con la presencia de los curas re-presentando a los indígenas? Esta vez no se trataba de Ceferino, sino de los indígenas en Santa Cruz. Pero había otra cosa que me preocupaba más: ¿acaso no eran los curas los que me perseguían a mí?, ¿no era yo, de algún modo, parte de las re-presentaciones (y actitudes y prácticas) por ellos elaboradas?, ¿Quién re-presenta a los indígenas, no re-presenta también su lugar, su función ante ellos?, ¿No era yo, tortuosamente, un cura... o una monja disfrazada de etnógrafa? ¿Acaso a todos los que estábamos haciendo trabajo de campo, ahí en un lugar que suele considerarse el medio de la nada, no nos acechaba un mismo y diferente *espíritu de misión* ante los indígenas? Había todavía otra cosa más: ¿por qué yo era tan susceptible a esos espectros?, ¿por qué me inquietaban tanto?,

² La inversión formal de los roles de codirectora a directora de tesis y de director a codirector ocurrió en el transcurso del año 2020.

¿por qué me requirieron un sacrificio de diez años para aprender a dirigirles la palabra, esa que puede pronunciar las ausencias *frente a frente*?

Siempre sentí que viví con un cura adentro de mi casa, quizás literalmente lo tuve, ya que mi padre lo fue. Mi padre fue seminarista durante seis años y renunció al momento de dar sus votos perpetuos. Dos años después nací yo, ¿fruto de su semiplena vocación sacerdotal? En todo caso, la pregunta seguía mutando: ¿cuándo hay un cura en casa y cuando no lo hay?, ¿cuándo está la Iglesia católica con sus valores y actitudes dentro de casa y cuando no está? Mi padre fue el cura que-no-fue, el padre-que-no-fue. Si lo hubiera sido, yo, su hija, no existiría. Porque no fue padre, pudo ser mi padre. Ahora él está muerto y yo, su hija, escribo.

Toda indagación responde al vértigo ante el vacío. Y sus respuestas son, en el mejor de los casos, preguntas; nunca evidencias *ahí afuera*. Al menos, yo creo que es así cuando lo que motiva ese deseo de saber va más allá de compromisos institucionales, aunque los reconozca necesarios.

¿Quiénes son los indígenas? ¿Quiénes son los curas? ¿Quiénes son los que investigan a unos y otros, los que unos hacen a los otros, los que resisten esa acción? ¿Por qué todos se vuelven espectros, presencias que parecen estar y no estar al mismo tiempo, que transmutan, aparecen y se esconden? Estas preguntas sobre *sólidos que se desvanecen en el aire* —parafraseando a Karl Marx y Friedrich Engels— me desviaron. No podía ser de otra forma, pues el camino recto sólo puede captar evidencias, presencias, instituciones, buenas intenciones, afirmaciones sobre el mundo, informaciones envasadas en tesis. También el camino recto tiene su propia forma de crítica, por supuesto, que revela el fundamento de las cosas, pero desde el punto de vista del *scholar*.

Me desvié porque murió mi padre.

Lo cierto es que, en mi elaboración conceptual de estas experiencias y vivencias en el campo, en mi casa, en mi vida, se me impuso la idea de que estas fantasmagorías estaban, de algún

modo, organizadas. Así llegué al concepto del *dispositivo archivo misional*, una organización de la vida que se forma y opera a través de las misiones católicas (en este caso, misiones salesianas en Santa Cruz) y va sedimentando una re-presentación de lo indígena, tanto más pregnante cuando va más allá de los curas y de los no-curas. Ese más allá, claro está, es la propia experiencia de aquellos que son indicados por dicho archivo como indígenas o que rondan esa atribución. Pero también es la nuestra, la de los investigadores que hemos consentido en ejercer nuestra curiosidad sobre ese problema desde dentro de las instituciones.

Pensando desde el concepto del *dispositivo archivo misional* pude iniciar la deconstrucción de las identidades y de la jerarquía de la realidad, que las misiones fueron instalando a lo largo de la (aún vigente) conformación del Estado nación argentino. Una de mis primeras reflexiones fue que dichas misiones católicas fueron creadas especialmente para ocuparse de la población indígena. Parece una banalidad, pero no lo es si pensamos que su objetivo fue re-crear —a través de todo un trabajo de archivación— a los indígenas y a los curas que los atendían, al tiempo que éstos se corrían del foco. Tampoco esto parece muy novedoso, pero quizá el *desvío* de haber tenido un cura-que-no-fue metido adentro de mi casa (¿la casa de él?) me otorgó (para bien o para mal) esa susceptibilidad para detectar a los curas fantasmas y, por ende, a sus creaciones. Yo soy una de ellas y esto no es una experiencia personal; es un efecto del dispositivo archivo de la misión, que opera en múltiples dimensiones. Durante mi trabajo de campo me he encontrado con indígenas y no indígenas, *halfies*³ o *ninis*, quienes me han compartido sus propias experiencias sobre los curas fantasmas asediando también sus casas. Yo, por mi parte, les confié mis espejos. Deconstruir el *dispositivo archivo misional* empieza por casa, por todas las casas y, por esa razón, su ocasión no encuentra límites espaciales o temporales. Este trabajo que presento aquí es resultado de mis

³ Lila Abu-Lughod (1991) utiliza el termino *halfies* (de *half* que significa mitad en inglés) para referirse a las personas que no reconocen como un todo homogéneo su identidad nacional o cultural.

encuentros, siempre mediados por este *dispositivo archivo* en deconstrucción, con personas que ya estaban en este proceso de preguntarse sobre los efectos y afectos de este dispositivo sobre sus vidas.

A continuación, detallaré algunas cuestiones sobre la estrategia de investigación y el *corpus* empírico. El objetivo de esta tesis consiste, entonces, en analizar cómo el *dispositivo archivo misional* intentó orientar las construcciones de aboriginalidad entre el último cuarto del siglo XIX y el presente, lo cual implica describir los modos en que sus prácticas discursivas e impresoras conformaron un dominio y establecieron jerarquías, así como también analizar las contradicciones inherentes a dichas prácticas. La contracara de este objetivo consiste en indagar y reflexionar acerca de las modalidades de resistencia sostenidas desde las subjetividades indígenas. Es decir, analizar las experiencias de sujeción y subjetivación de ciertas familias respecto del paso del *dispositivo archivo misional* por sus vidas; objetivo que abordo a partir de una etnografía de las superficies sobre las cuales el mencionado *dispositivo* desplegó su accionar. El campo de esta etnografía involucra una formación de archivos, en tanto enunciabilidades y visibilidades, pero también en tanto proceso de *archivación* o marcación, dispersión y sustitución de huellas y definición de superficies imprimibles sobre un territorio extenso, delimitado primero como Territorio Nacional de Santa Cruz (1984-1957) y, con posterioridad, como provincia de Santa Cruz (1957-actualidad).

Por lo tanto, mientras la resistencia y la subjetivación indígena conforman la perspectiva desde la cual se resuelven los últimos tres capítulos de esta tesis, en los primeros dos capítulos detallo el marco teórico y metodológico; es decir describo el abordaje conceptual de las misiones volantes salesianas como un *dispositivo archivo misional* (primer capítulo), a la vez que propongo una deconstrucción de su jerarquía interpretativa y sus categorías hegemónicas, a partir de una

etnografía en sus archivos repositorios (segundo capítulo). La etnografía de los procesos de archivación que allí comienza, en tanto trabajo deconstructivo de una jerarquía interpretativa, se extiende de la mano de los conceptos desarrollados a los capítulos siguientes.

En el primer capítulo —titulado “El dispositivo archivo misional”— presento los antecedentes temáticos, teórico-metodológicos y el contexto de discusión con el cual dialoga esta investigación. En la primera sección reviso los modos en qué han sido estudiadas las misiones volantes salesianas en la Patagonia y, particularmente, en Santa Cruz. Inspirada en ciertas teorizaciones filosóficas propongo un doble abordaje del archivo de las misiones salesianas en su articulación con el Estado nación, con el fin de orientar las construcciones de aboriginalidad. Por un lado, como correspondencia entre enunciabilidades y visibilidades, *agenciamiento*, máquina concreta o *dispositivo*, que tiene como fin disciplinar y orientar conductas a través de regímenes de sujeción. Por otro lado, como *suplementos mnemotécnicos* o *prótesis*, creados durante el proceso de consignación, al sustituir signos que el archivo no puede guardar en tanto tal. Es decir, exploro tanto las prácticas de sujeción, a partir de las cuales el *dispositivo archivo* creó un dominio para orientar la conducta indígena, como el modo en que el archivo —en tanto prótesis— sustituye el lugar de otros signos con el fin de mantenerlos reprimidos, conjurados o bajo tachadura. De este modo, el *dispositivo archivo misional*, que ya implica en su definición su articulación con la maquinaria del Estado nación, contribuye a modificar toda una superficie de inscripción de los registros, que altera las relaciones espaciales posibilitando unas y reprimiendo otras. Sin embargo, frente al despliegue de este dispositivo, los indígenas no han permanecido pasivos, sino que han resistido de diversas formas. En las siguientes secciones propongo una serie de conceptos teórico-metodológicos para analizar la resistencia indígena: (a) los usos indisciplinados de las prótesis o

sustitutos, (b) la lectura bajo tachadura y las elaboraciones, y (c) las subjetivaciones como modos de redefinir el valor y el sentido de ciertas diferencias.

En el segundo capítulo —cuyo título es “Los arcontes del espejo”— retomo la lectura derridiana sobre el archivo, organizado de acuerdo con un principio topológico y un principio nomológico, así como con un poder de consignación, que opera traduciendo a sus propios términos todo lo que guarda. El objetivo de este capítulo es deconstruir la subjetividad que comanda el *dispositivo archivo misional*. Para llevarlo adelante, me concentro en describir las categorías, las clasificaciones y la jerarquía bajo las cuales se almacenan los documentos en el archivo repositorio salesiano, creado entre 1975 y 1977, durante la última dictadura cívico-militar, en el contexto de homenaje y celebración por el centenario de la denominada *Conquista del desierto*⁴. Los primeros archivistas describieron su tarea como la de construir un espejo (una prótesis técnica, un lugar de multiplicación infinita), en el que guardarían la historia de sus obras realizadas en la Patagonia. A lo largo de los tres apartados que integran este capítulo sintetizo los criterios bajo los cuales los salesianos han conformado sus archivos: un *criterio toponomológico*, que propone un mito y un relato de los comienzos, un *criterio de consignación o temático*, que ordena y jerarquiza categorías, nombres propios y clasificaciones y un *criterio de publicación*, que involucra la historia de su institucionalización y controla el pasaje de lo privado a lo público, que delimita el acceso a los documentos, a lo guardado y a su disponibilidad para significar y acceder a la *huella*.

El tercer capítulo —“¿A quién serviría tu bautismo?”: Reinscripción territorial y resistencia mapuche-tehuelche en Puerto Santa Cruz (1884-1900)— tiene un doble objetivo: interrogar la reinscripción de lo indígena que lleva adelante el *dispositivo archivo misional* en el marco de la

⁴ La *Conquista del desierto* fue el nombre que los oficiales del Ejército Argentino le dieron a una serie de campañas militares llevadas adelante entre 1878 y 1885, que tuvieron como objetivo inaugurar una serie de medidas implementadas por el gobierno para extender los límites de lo que prefiguraban como el territorio nacional.

lógica territorial del Estado republicano y, por otro lado, entender el inicio de una relación enmascarada entre mapuches y tehuelches. Primero, analizo el acoplamiento maquínico entre los proyectos del Instituto Geográfico Argentino (IGA) y las misiones salesianas durante la llamada Conquista del desierto. De acuerdo a lo que interpreto de las lecturas de los documentos, el campamento militar opera en ese contexto como un espacio de vigilancia interna donde emerge la *puesta en reserva* de lo tehuelche como *arkhé* (origen), melancólico y narcisista, alrededor del cual se organiza el sentimiento nacionalista y patriótico. Luego, indago los modos en que Calacho y Pailan —y “su tribu”, “su gente” o “su grupo”, tal los términos que figuran en los documentos— cuestionan esta puesta en reserva y desplazan los sentidos que intenta hegemonizar el *dispositivo archivo misional*.

En el cuarto capítulo —“La conjura contra los mapuches (1930-1950)”— reconstruyo algunos fragmentos de la trayectoria de la familia Inallado, que comienza con su expulsión de sus territorios en la zona de río Bueno, en Chile, desde donde peregrinaron durante décadas hasta asentarse en los años treinta del siglo XX en el noroeste del Territorio Nacional de Santa Cruz. En este capítulo analizo cómo el *archivo dispositivo misional* contribuyó a borrar las marcas de aboriginalidad de la familia Inallado al excluirlos de sus proyectos de misión para los indígenas y participar de una *santa alianza* que conjuró la presencia mapuche en el territorio. En simultáneo, describo los esfuerzos de algunos de sus miembros por recuperar estas marcas, para lo cual recurren a narrar sus prácticas espaciales como si fueran escrituras de sus historias.

En el último capítulo —“La contra reserva tehuelche” (1955-1976)— planteo los modos en que los indígenas resistieron la puesta en reserva de *lo tehuelche*, idealizada y protegida por los arcontes del *dispositivo archivo misional*. Durante los años que siguieron al golpe de Estado de 1955, una serie de objetivos etnográficos y etnológicos se superpusieron a los objetivos

evangélicos del mencionado dispositivo. En ese contexto, agentes estatales y religiosos imbricados entre sí renovaron y reinscribieron la forma de pensar la *reserva tehuelche* como horizonte mítico y ordenador moral donde debía reflejarse la sociedad santacruceña. Sin embargo, desde una perspectiva localizada, las actuales familias tehuelches de la ciudad de Las Heras critican el modo en que sus parientes ya fallecidos fueron cristalizados e incluidos en la mencionada *reserva* y, a partir de saltar o burlar la guardia arcóntica, movilizan las posiciones que ocupan determinados objetos y papeles, invierten la jerarquía y deconstruyen el espejo de sí mismos que el *dispositivo archivo misional* intenta custodiar.

CAPÍTULO I: El *dispositivo archivo misional*

Todo “comienza”, pues, por la cita, en los falsos pliegues de cierto velo, de cierta pantalla espejante.

Derrida, 1997, p. 474.

Conocí a Doralisa Ranguinao en la ciudad patagónica de Las Heras, durante mi trabajo de campo, en el verano de 2012. En un encuentro que tuvimos en su casa, le mostré algunas fotografías de familias indígenas de la zona, que —a principios de los años sesenta— habían sido tomadas por el sacerdote salesiano Manuel González. Doralisa observaba con mucha atención las imágenes digitalizadas en la pantalla de mi computadora portátil, a la que refería como “la tele”. Poco después de pasar las primeras preguntó, inquieta, de dónde habían salido esas fotos, de dónde las había sacado. Le respondí entonces que estaban en el Archivo Central Histórico Salesiano, en Buenos Aires, ante lo cual preguntó asombrada: “¿Cómo fuimos a parar tan lejos?”. Sin dejar de pasarlas, le conté que los misioneros salesianos solían visitar a los indígenas desde finales del siglo XIX y que habían creado un registro considerable y continuo sobre cada familia. Mientras iba identificando a las personas y a los paisajes de las tomas, la anciana no dejaba de reír y, moviendo la cabeza de izquierda a derecha, susurraba su sorpresa: “¡Qué lejos!” “¡Toda la familia junta!” “¡Qué lejos!” (Doralisa Ranguinao, comunicación personal, febrero de 2012).

En la reunión estaban también su hija, su hijo, dos nietos adolescentes y la antropóloga Mariela Eva Rodríguez, con la que viajábamos juntas, todos conversando en simultáneo. Sin embargo, a medida que las imágenes iban pasando, capturaron la atención de todos los presentes. La oralidad dejó pasar a las imágenes. Las fotografías traían algo conocido y desconocido a la vez.

Si bien parecía divertido reconocer a sus familiares entre sus vecinos de antaño, también iba creciendo en ellos el asombro y la sospecha: “¡Yo no tengo ni una foto de mi mamá, ni de mi papá tampoco! ¡Se llevaron todo!” —reflexionó Doralisa.

Las fotografías que proyectaba en “la tele” mostraban a las familias indígenas de Las Heras retratadas en los parajes que habitaban en la zona rural. En el caso de Doralisa, ella aparecía con un niño en brazos, al lado de su madre, rodeada por sus hermanos y otros niños que el sacerdote González trasladaba a la escuela hogar de Lago Posadas. El paraje donde fueron retratados aparece referido como La Rinconada, donde vivieron hasta que —poco tiempo más tarde— fueron forzados a trasladarse a la ciudad⁵. A Doralisa le había costado reconocerse a sí misma, se resistía a identificarse con aquella mujer joven que aparecía en el campo junto a su madre, de quien no tenía fotografías. La serie de imágenes duplicaban una escena familiar vivida en el pasado, una escena que Doralisa consideraba íntima y que, en ese momento, sin embargo, percibía viniendo desde lejos, exteriorizada y hecha pública. Frente a esto se encontró turbada, atravesada por una sensación algo siniestra.

Sigmund Freud (1992) define *lo siniestro* como la sensación de angustia ante el retorno de algo reprimido que nos resulta familiar. Lo siniestro del vivenciar se produce cuando ciertos complejos reprimidos “son reanimados por una impresión, o cuando parecen ser reafirmadas unas convicciones primitivas superadas” (p. 248). A partir de esta breve vivencia de la duplicación, no sólo de sí misma sino de una escena donde aquello en apariencia ya vivido y superado —“lo reprimido familiar de antiguo” (p. 246)— reaparece planteado en otro lugar como continuidad (“¡Qué lejos!” “¡Toda la familia junta!”); así se desarticula momentáneamente la convicción de haber dejado de ser aquello que ha pasado. Era como si algo de sí, que había permanecido

⁵ Retomaré el tema del traslado forzado de Doralisa y su familia desde el campo a la ciudad en el quinto capítulo.

indiferenciado, unido, pudiera desprenderse y ser visto desde afuera, fuera de lugar. Y así como esa suplencia o prótesis de sí se desprendía, también se producía una especie de movimiento fantasmagórico que hacía reaparecer un pasado sepultado; algo superado regresaba.

La sensación repentina de dislocación, espacial y temporal —ya que ella y su familia aparecían viviendo, en otro lado y en otro tiempo— produjo un efecto de extrañamiento y la precipitación de una catarata de interrogantes: ¿Cómo puede ser que algo que Doralisa consideraba parte de sí misma no estuviera sólo consigo y, en cambio, lo trajeran dos mujeres desconocidas? ¿Qué hacían esas fotografías suyas y de sus familiares en Buenos Aires? ¿Qué había provocado esa desmembración, esa fragmentación de sí mismos? ¿Cuál era la injerencia de los salesianos en este proceso? ¿Y de la ciencia? ¿Y de la Antropología? ¿Debería tener la familia de Doralisa esas fotos? Y si no fueran estas fotografías, ¿qué es lo que deberían tener para no sentir que “se llevaron todo”? ¿En qué consiste esta carencia? ¿Cuál es *la falta*? ¿Cómo darle forma a estos indecibles que, tarde o temprano, evidencian un malestar reprimido o inexpresado?

Este episodio y estos interrogantes, cargados de asombro, me permiten retomar el problema del que se ocupa esta tesis: la construcción de un archivo misional sobre los indígenas en Santa Cruz entre 1885 y 1992. Desde el primer momento que pisaron la Patagonia, los misioneros salesianos iniciaron sus prácticas escriturarias o archivistas (tomar fotografías, realizar registros y recopilaciones, crear colecciones, entre otras actividades), con el fin de conservar en una sustancia más duradera la memoria de los indígenas, a quienes percibían en estado inminente de desaparición. El misionero José M. Beauvoir (2005) argumentaba que lo hacían “para tener de ellos un recuerdo imperecedero (...) formándonos una Memoria que nos será siempre grata

recordar y transmitirla por medio de la prensa (...) permitiéndonos conocer ese nuevo Pueblo antiguo y conociéndolo, salvarlo” (pp. 27-28)⁶.

Considerando lo referido por Beauvoir, con cada práctica impresora, guardadora, los salesianos formularon un desdoblamiento (una suplencia, un archivo) para conjurar lo que creían una inminente pérdida, y, a su vez, para orientar cierta corporalidad que debían disciplinar. Como explicita el misionero, la posibilidad de “salvación” (*save as, guardar como*) es producida a través del saber, del conocimiento. Más adelante me explayaré sobre el archivo, pero adelanto aquí lo siguiente: en su texto *Mal de Archivo*, Jacques Derrida (1977c) se pregunta precisamente:

Cuál sería el momento propio del archivo, si es que hay uno, el instante de la archivación *stricto sensu* que (...) no es la memoria llamada viva o espontánea (*mnémé* o *anámnésis*), sino una cierta experiencia hipomnémica y protética del soporte técnico. ¿No era el instante en el que habiendo escrito esto o aquello sobre la pantalla (...) presionaba cierta tecla para registrar, para “salvar” (*to save*) un texto indemne, de modo duro y duradero, para poner unas marcas al abrigo de la borradura, con el fin de asegurar así la salvación e *indemnidad*, de almacenar, de acumular y, lo que es a la vez la misma cosa y otra distinta, de tornar así la frase disponible para la impresión y la reimpresión, para la reproducción? (pp. 33-34).

De este modo, el autor señala que la “salvación” se produce a partir de cierta experiencia protética del soporte técnico que —como ocurrió en el caso de los salesianos— ante la amenaza de futura eliminación o pérdida, copia y sustituye; es decir, guarda signos que pone en el lugar de

⁶ El fragmento citado integra el siguiente párrafo: “Además para tener de ellos [los *selk’nam* en este caso] un recuerdo imperecedero, nos empeñamos en salvar su Lengua, conservando escritas en el mejor modo que nos fué dado, aquellas voces y frases, que les oímos y vimos de su boca misma salir, juntamente con las pocas tradiciones que de sus Antiguos nos dejaron, descubriendo asimismo las costumbres que de ellos pudimos recoger, formándonos una Memoria que nos será siempre grata recordar y transmitirla por medio de la prensa a la Posteridad en acción de gracia al Buen Dios que tanto beneficio nos hiciera, a los Salesianos permitiéndonos conocer ese nuevo Pueblo antiguo y conociéndolo, salvarlo” (Beauvoir, 2005, pp. 27-28).

aquellos que supone no estarán más provocando su tachadura. El efecto inmediato de esta sustitución es un desdoblamiento.

Este efecto, también puede advertirse en el oxímoron “nuevo Pueblo antiguo” utilizado por el cura Beauvoir, a partir del cual es posible advertir el desfasaje entre un pueblo que de pronto es nuevo y antiguo a la vez. Es decir, en ese mismo momento de ingreso de un pueblo indígena al archivo, de reserva, de impresión y futura posibilidad de reimpresión, el conocimiento lo escinde en una doble temporalidad —pasado y presente— que es, a la vez, una doble espacialidad (materialidad): alma y cuerpo. Precisamente, el lema de Don Bosco, superior de la congregación salesiana, era “*Da mihi animas, caetera tolle*” (“Dame almas, llévate lo demás”). De este modo, producido el desdoblamiento y la fragmentación, el alma apropiada y “llevada lejos” —como manifiesta Doralisa— se constituye en signo del cuerpo, mientras éste queda suplantado y controlado por ese doble que pasa a ser su alma: ese supuesto conocimiento de sí. En el pasaje citado arriba, Freud (1992) señala que el alma puede entenderse como uno de los primeros desdoblamientos efectuados para conjurar la muerte: “Es probable que el alma ‘inmortal’ fuera el primer doble del cuerpo” (p. 235). Incluso —señala refiriéndose a una tópica psíquica⁷—, este desdoblamiento interno, en una nueva etapa de formación del *yo*, puede operar como una instancia contrapuesta al resto del *yo*, “que sirve a la observación de sí y a la autocrítica, desempeña el trabajo de la censura psíquica y se vuelve notoria para nuestra conciencia como ‘conciencia moral’” (p. 235). Evidentemente, Michel Foucault (2009) retomó estos planteos freudianos respecto del desdoblamiento cuerpo y alma, para señalar al alma como una *tecnología* que opera como *suplemento* internalizado a través del cual se ejerce un gobierno sobre el *yo* y el cuerpo (p.

⁷ Freud refiere a diferentes tópicos o lugares de los soportes de huellas que implican distintas modalidades de guardado y distintas posibilidades de lectura.

39)⁸. Precisamente, esta tesis se ocupa de dichos aspectos técnicos y tecnológicos que, como indica Foucault, son propios de la mediación archivista que conforma *al ras de los cuerpos y de los días* la realidad álmica o reflexiva; es decir una realidad suplente o protética —dado que se trata de una exterioridad internalizada—, que primero vigila y, luego, autovigila la propia conducta corporal.

Pero, aún queda por decir algo más antes de aclarar qué significa ocuparse de las suplencias o las prótesis. El misionero Beauvoir propuso la escritura como un medio a partir del cual realizar el duelo que implica enfrentar la pérdida de lo indígena. Sin embargo, se trata de un duelo melancólico porque, si bien sentencia la pérdida, al mismo tiempo propone un método para negarla, para conservar el objeto consigo. El duelo melancólico consiste en la suplencia del objeto perdido, en poner en su lugar un sustituto, porque de lo que no puede deshacerse el melancólico (narcisista) es del amor que siente por sí mismo, por el reflejo de sí que le devuelve el objeto perdido (Masotta, 1980). Sin embargo, hay algo irreducible en el objeto suplente que no es sino lo *otro*, y es este carácter otro lo que desmantela los intentos frustrados de reducción del objeto a un supuesto original. Es decir, cierta parte del objeto suplente permanece inalienable; se trata del reducto irreducible. “Lo que el melancólico no puede soportar es el carácter *otro* del *otro*. El otro, como *cuerpo extraño*, permanece en la enfermedad melancólica inalienablemente otro” (Masotta, 1980, p. 64). Y esta posibilidad es la que el narcisista no puede afrontar, que el otro se mantenga otro y no pueda devolverle con exactitud la imagen que le pide de sí. Pero, advierte Freud (1992), “con la superación de esta [primera] fase cambia el signo del doble: de un seguro de supervivencia, pasa a ser el ominoso anunciador de la muerte” (p. 235). Esto significa que, al superarse la etapa

⁸ La cita textual es la siguiente: “Se reconoce en ella [el alma] sobre todo el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo. No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Porque existe, tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga y, de una manera más general, sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia” (Foucault, 2009, p. 39).

inicial narcisista de represión (¿infantil?), de sustitución, elaborada ante una amenaza de muerte, de castración ante la pérdida del objeto, el doble se modifica y el suplente (la foto, la impresión, la escritura guardada) asegurador de la vida del *yo* narcisista, en su regreso se convierte en retorno de algo muerto, de algo pasado, o al menos de cierta parte de sí reprimida, superada y sobre la cual —evidentemente— no se ha tenido ni se tiene enteramente el control. En otras palabras, este planteo supone que durante la vida adulta no sería necesario un suplente que devuelva y confirme siempre cierta imagen de sí, porque el adulto ha superado el narcisismo, entonces si el doble regresa no hace más que recordarle algo de su *yo* que ya no continuaría siendo. Pero, evidentemente, Freud no parece convencido que esto fuera posible en todos los casos y de una vez y para siempre.

En abril de 2019 visité el museo y archivo salesiano Maggiorino Borgatello en Punta Arenas, Chile, donde las fotografías de indígenas —que se venden en dólares a turistas de diversas partes del mundo— parecen ser una *reserva* importante de la institución. El objetivo de la visita era acceder a los catálogos o inventarios del archivo, para saber si contaban con información que pudiera interesar a las familias indígenas de Santa Cruz. Puntualmente, trabajábamos en la posibilidad de reunir material fotográfico y memorias de misioneros, con la intención de facilitarles su ubicación a familias indígenas que están reconstruyendo sus propias trayectorias. Expresamos estos intereses de los indígenas al archivista que casualmente se llamaba “Salvatore”. A Salvatore le sorprendió que hubiera familiares de los retratados —no sólo antropólogos— que anhelaran aquellas fotos que mantenían almacenadas como *su* tesoro de intercambio. Acostumbrado a otro público, para el archivista también fue como si una situación que creía zanjada y pasada reemergiera y produjera un desencuentro con cierta parte de sí; situación que le forzó a cambiar los términos del intercambio convencional. Con un convencimiento a medias,

Salvatore nos permitió copiar el catálogo de más de cinco mil fotografías de indígenas. La consigna fue que podíamos copiar la referencia y la foto, pero en baja calidad, ya que con eso bastaba para establecer el puente y que los familiares pudieran pedir personalmente las fotografías al museo.

Considerando la situación descrita en este archivo, la etapa narcisista —de apropiación del *objeto originario* para que cumpla con la función de devolver siempre el mismo reflejo de sí— no parece superada, ya que hay todo un mercado que oferta y demanda tal objetivación del supuesto origen. Sin embargo, ante nuestra visita, Salvatore —el salvador, el arconte— pareció inquietarse. Si bien el archivista se mostraba sorprendido, tampoco desconocía enteramente la posibilidad de reclamo de la cual estábamos hablando. Durante el (largo) trabajo de duelo, a lo largo del cual los arcontes organizan los archivos, los archivistas (melancólicos narcisistas) mantienen una relación tensa con el suplente (objeto guardado) porque saben que como sustitutos hospedan cierta parte irreductible. El *otro* irreductible amenaza la integridad, unidad, e identidad del archivista y por eso el guardador, el arconte, intentará vigilar y controlar su aparición. Ante su eventual venida —mediada en este caso por nosotras—, ante la proximidad del evento que disloca (que deja *fuera de quicio*): ¿cuáles son las respuestas posibles?, ¿cómo se comporta el narciso (melancólico, arconte, patriarconte) ante la manifestación del *otro* que disloca la función reflexiva que hasta entonces custodiaba? ¿Es posible seguir profundizando estas inquietudes o estos *desquicios* más allá del archivo Borgattello, más allá de Salvatore?⁹

Para abordar la complejidad de la construcción del *dispositivo archivo misional* sobre los indígenas en Santa Cruz, en este capítulo desarrollaré los conceptos que estructuran la tesis, a los

⁹ En una de sus últimas entrevistas, Derrida expresó que no hay más allá del narcisismo; idea que aparece en muchos planteos como el límite de una Antropología o Filosofía posible. Lo expresó literalmente de esta manera: “Vous savez, apprendre à vivre, c’est toujours *narcissique*” (Derrida en Birnbaum, 2004). Esta idea la adelanto aquí como modo de caracterizar el problema del arconte, que es también el del autor y el del antropólogo: su incapacidad de ir más allá de la custodia de sí como interprete, en relación a cierta nostalgia de coincidencia con un significado superador.

que he organizado en tres apartados. En principio, me referiré a un acoplamiento bastante específico entre el archivo de las misiones volantes salesianas y el Estado nación argentino. Se trata de un acoplamiento histórico localizado que puede situarse hacia fines del siglo XIX. En este primer apartado considero dos aspectos. Por un lado, profundizo en la noción foucaultiana de *dispositivo*, como amalgama de heterogeneidades unidas para cumplir con un objetivo ante una urgencia. En este caso, me interesa seguir el objetivo disciplinario del dispositivo misional, en tanto encauzador de conductas y forjador de sujeciones del *sí mismo* (*self*) para lograr un gobierno corporal. Por el otro, retomo las reflexiones derridianas en torno al *arkhé*, que está comandado según un doble principio: el *principio topológico*, que refiere a un lugar físico, un domicilio, y el *principio nomológico*, que refiere al mandato, la ley, el ideal. El archivo es un mecanismo de puesta en reserva, sustracción o tachadura; a la vez que un mecanismo de sustitución y ofrecimientos protéticos. En el segundo apartado abordo los conceptos de *prótesis* y de *subjetivación* o elaboración. En el tercer y último apartado, profundizo en la estrategia de lectura *bajo tachadura* (*sous rature*), sugerida por la deconstrucción como modo de apertura y lectura del archivo que vinculo a la práctica de la etnografía de los archivos y de los procesos de *archivación* y, finalmente, refiero a la necesidad de una política materialista que cuestione la desigualdad implicada en el acceso interpretativo a los soportes de huellas.

El dispositivo archivo misional como acoplamiento maquínico

Según sostiene María Andrea Nicoletti (2008), las denominadas *misiones volantes* salesianas —también referidas como misiones itinerantes o giras misioneras, articuladas en la mayoría de los casos en torno a un *centro educativo*— fueron el modo en que los salesianos practicaron la evangelización en la Patagonia. En Santa Cruz, las misiones se realizaron generalmente durante los meses más cálidos, con un itinerario que partía desde los pueblos incipientes o centros urbanos en los que los salesianos con el tiempo fundarían sus colegios (Puerto Santa Cruz, Puerto Deseado, Puerto San Julián, Río Gallegos y Punta Arenas, éste último en Chile) hacia los paraderos donde se encontraban los indígenas. Como señala Nicoletti (2004) en otro texto, desde mediados del siglo XX los salesianos monopolizaron la acción misionera en el territorio patagónico. Esta observación es replicada también por María de los Milagros Pierini (2007), quien propone que el monopolio ejercido por los salesianos en Santa Cruz —dado que se “constituyeron en permanentes protagonistas de los procesos ocurridos” (p. 3)— permite considerarlos como “el rostro” que allí asumió la Iglesia católica.

Walter Delrio (2005b), por su parte, sostiene que la agencia salesiana se encuentra enmarcada por un dispositivo de *feligresía*, el cual confronta al dispositivo de *ciudadanía* que corresponde a la agencia del Estado. Si bien ambos dispositivos confluyen en cristalizar la construcción del indígena como *otro interno*, difieren en los modos de su incorporación al Estado nación. Según el autor, para los salesianos “en primer lugar, se encontraba la religión —la salvación—, luego la civilización y por último la patria” (p. 101). Más recientemente, Joaquín L. Bascopé Julio (2010, 2018) propone que la “misión volante” surge a principios del siglo XX en lo que refiere como el área “de Fuego” (Patagonia Austral), como una variante evangelizadora

posterior a las misiones fijas y a las estancias salesianas que —articuladas con otras estancias (sociedades explotadoras)— provocaron el genocidio de los indígenas en la región¹⁰.

En mi abordaje de las misiones volantes retomo estos antecedentes. Sin embargo, en relación a lo señalado, adelanto que mi análisis apunta a la convergencia o solidaridad entre salesianos y funcionarios del Estado nacional —por eso hablo de un *dispositivo archivo misional*, que implica ya el acople con el Estado—, más que a las diferencias, aunque también las examino.

Entonces, siguiendo la definición de Foucault (1985), el *dispositivo* es una amalgama de heterogeneidades unidas —“discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas” (p. 128)— para cumplir con un objetivo que la mayoría de las veces se presenta como una urgencia. De acuerdo con esta definición, considero que las misiones volantes —que, como ya he mencionado, en Santa Cruz comenzaron en 1885 y continuaron hasta 1992— conformaron un dispositivo de disciplinamiento, en la medida en que su modalidad de evangelización y civilización involucró una solidaridad entre diversos agentes (sacerdotes salesianos, colonos, funcionarios del Estado e indígenas) ubicados en lugares desiguales de poder y saber, que contribuyeron a conformar una vigilancia y un control social permanente sobre los indígenas (San Martín, 2013).

Desde 1879 —durante y a lo largo de la denominada Conquista del desierto— los misioneros salesianos acompañaron al Ejército Argentino en el proceso de ocupación, civilización y evangelización del territorio indígena. En el contexto de estas campañas militares, el Estado

¹⁰ En el cuarto capítulo retomo el planteo de Bascopé Julio (2018), ya que el antecedente que menciona estaría indicando por qué nunca se llevaron a término los proyectos de estancias imaginados por los salesianos para Santa Cruz desde 1905. En dicho capítulo desarrollo, no obstante, una hipótesis acerca de por qué sostener la posibilidad de proyectos “de reducción” o “de estancia” continuó siendo importante hasta mediados del siglo, momento en que — como refieren Nicoletti y Pierini— los salesianos finalmente monopolizaron los obispados.

nación delegó en las misiones conservar “el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”, tal como rezaba el art. 67 de la Constitución Nacional de 1853 (el cual se mantuvo vigente hasta que fue reemplazado en la reforma de 1994 por el art. 75 inc. 17). Algunos años más tarde, esta tarea se reforzaba con la ley de creación de los territorios nacionales, cuyo texto esgrimía que el gobernador electo de cada territorio tenía entre sus funciones procurar el establecimiento “de las tribus indígenas que morasen en el territorio de la gobernación, creando, con autorización del Poder Ejecutivo, las misiones que sean necesarias para traerlos gradualmente a la vida civilizada” (Ley nacional N° 1532, art. 7, inc. 11, 1884).

Considerando estas articulaciones, en su operatoria territorial, el *dispositivo archivo misional* se inicia en la Patagonia como una situación homologable a la que Foucault (2009) define para el campamento militar. Aquí, a diferencia del fuerte —instrumento de la expansión colonial—, el juego de miradas no controla un exterior, sino un interior. En el campamento militar, las miradas que se encargan de regular las conductas se distribuyen jerárquicamente, a la vez que se reparten tareas, se consuman individualidades y se construye una solidaridad entre estas individualidades. Las observaciones realizadas durante esa vigilancia se vuelven exámenes, que con el objetivo de clasificar, diferenciar, evaluar, comparar, corregir, castigar, premiar, etc. dan lugar a un aparato de captura permanente como es la escritura. En particular, el examen como procedimiento específico del dispositivo disciplinario “hace entrar también la individualidad en un campo documental: deja tras él un archivo entero, tenue y minucioso, que se constituye al ras de los cuerpos y los días” (p. 220).

De acuerdo con los desarrollos conceptuales de Foucault (2010), las *formaciones discursivas* reúnen reglas de formación de *enunciados*. Atendiendo estas reglas los enunciados existen según conformen un *dominio*, conciban un *sujeto* y se mantengan asociados

a *instituciones* que hagan posible su reinscripción y su transcripción, es decir, su repetición. Visto en retrospectiva, la positividad de estos enunciados conforma un *archivo*, al que Foucault refiere como *sistema de enunciabilidad*, que define el modo de lo actual del enunciado-cosa. Las regularidades enunciativas o formaciones discursivas expresan campos homogéneos, jerarquías y contradicciones. Para analizar las formaciones discursivas propone a la *arqueología* como un método de descripción de las relaciones entre las formaciones discursivas y los dominios no discursivos. En otros términos, hacer *arqueología del saber* implica indagar cómo los enunciados *caen* sobre el dominio no discursivo (cuerpos, cosas) y analizar los efectos que producen.

Ahora bien, para entender mejor este planteo teórico-metodológico sobre el modo en que lo discursivo y lo no discursivo se relacionan, se estratifican y finalmente conforman un archivo referiré brevemente a las explicaciones de Gilles Deleuze (1987) sobre Foucault. Deleuze plantea que en *Vigilar y Castigar*, Foucault profundiza la relación entre lo discursivo y lo no discursivo; elementos que él redefine como lo enunciable y lo visible. Para Deleuze (1987) son las combinaciones de visibles y de enunciables las que constituyen estratos o formaciones históricas o, en definitiva, “un archivo audiovisual” (p. 113). Cada formación histórica estratificada remite a un *diagrama* de fuerzas que es como su afuera. El *diagrama* comunica con la formación estratificada que lo estabiliza o lo fisura. El *diagrama* es el afuera de los estratos. Deleuze señala que el *diagrama* es la máquina abstracta, el mapa, la cartografía de las relaciones de fuerza, y que las integraciones entre visibles y enunciables son efectuadas por *agenciamientos* o máquinas concretas para los cuales “Foucault reserva con frecuencia el nombre de *dispositivos*” (p. 63). La máquina abstracta es como la causa de los agenciamientos concretos que efectúan las relaciones. En los agenciamientos o dispositivos bifrontes de saber y poder, saber consiste en entrelazar lo

visible y lo enunciable, mientras que “el poder es su supuesta causa y a la inversa, el poder implica el saber como bifurcación, la diferencia sin la cual no pasaría al acto” (p. 65).

Siguiendo estas conceptualizaciones, Andrés M. Tello (2018) propone que Deleuze, en sus lecturas, recupera el anarquismo de Foucault al referir a una irreducción entre lo visible y lo enunciable. Siguiendo estos planteos, Tello redefine el concepto de archivo como *máquina social de archivo* “esto es, la conexión variable de cuerpos y tecnologías, que instituyen una forma de organización maquínica de la producción social” (p. 28), donde el término “variable” hace referencia a esta irreductibilidad o diferencia entre lo visible y lo enunciable. En la redefinición que formula Tello, que recupera a través de la lectura de Deleuze tanto la arqueología como la anarqueología de Foucault, “el archivo debe pensarse en sus acoplamientos con otras máquinas, en sus articulaciones con nuevas tecnologías y en la heterogeneidad de agenciamientos maquínicos que esto conlleva” (p. 49).

Tal como mencioné en las páginas precedentes, el *dispositivo archivo misional* es resultado de un acoplamiento histórico localizado entre las misiones volantes salesianas y la maquinaria del Estado nación, que sitúa su inicio hacia finales del siglo XIX y presenta cambios y mutaciones a lo largo de todo el siglo XX.

A la vez, es necesario señalar que además de las misiones y la maquinaria del Estado nación, hay una tercera máquina que participa de este acoplamiento desde el principio: el capitalismo. Desde los orígenes de esta cópula, los agentes dejaron en claro que se trataba del inicio de un pacto armonioso entre aquellos que, limando las superficies imprimibles, inscribirían *corpus* y cuerpos individualizados, sujetos a participar como términos intercambiables en el marco de una economía política mundial. La reinscripción territorial y corporal que formula este *dispositivo archivo misional* implicó, por lo tanto, la continuidad de la situación colonial dentro

de la nueva formación territorial del Estado nación argentino. De acuerdo con Aníbal Quijano (2000), luego de 1492 raza y capitalismo son los criterios que organizan el nuevo patrón colonial de poder mundial en el mundo globalizado. Es decir, la construcción de América como primera *id-entidad* y de Europa como segunda *id-entidad* implicó, por primera vez, la configuración de un sistema mundial para organizar las diferencias fundado sobre la idea de *raza*. Este término se utilizó primariamente para definir diferencias fenotípicas, las cuales luego fueron redefinidas en base a una supuesta estructura biológica que contrastaba europeos y no-europeos, cuya utilidad inmediata consistió en dividir a la población mundial en superiores e inferiores. El patrón colonial de poder, basado en la raza y en el capital, jerarquiza estos accesos, a la vez que promueve una abierta discriminación y acceso restringido a la participación en estos ámbitos y, por lo tanto, limita la concreción del Estado nación¹¹. Continuando con el planteo de Quijano (2000), esta participación desigual en los ámbitos políticos, económicos y culturales del territorio que administra el Estado está directamente vinculada al rol fundamental que la religión judeo-cristiana tuvo desde la colonia en la instrucción *parcial* de la cultura del dominador, lo cual favoreció la constitución de una intersubjetividad mundial favoreciendo el sometimiento de las diferentes subjetividades a una única subjetividad occidental. Este rol —cómo referí algunos párrafos más arriba— se renovó en la segunda mitad del siglo XIX durante el periodo de consolidación del

¹¹ Según Quijano (2000), esta jerarquización operó a su vez sobre las diferentes formas de producción, que fueron redefinidas bajo una forma mundial de dominación-explotación; primero como raza/trabajo, luego como capital/salario. En su análisis sobre la *colonialidad del poder*, este autor distingue entre los países del Cono Sur, cuya población en su mayoría tiene ascendencia europea, y los Estados con una población mayoritariamente indígena, afrodescendiente y mestiza. Ahora bien, durante la conformación de los Estados nacionales latinoamericanos, este patrón colonial de poder, contrario a modificarse, fue el sustrato necesario para el éxito de las burguesías blancas. Sin embargo, se expresa aquí una contradicción, ya que la continuidad de este patrón de poder colonial se convierte en el límite a una efectiva concreción del Estado nación. Esto ocurre porque hay dos aspectos que se deben dar para que esto suceda: por un lado, una nacionalización de la sociedad, a partir de la homogeneización de sus componentes, lo cual se logra no sólo *imaginando*, sino también a partir de una efectiva democratización o real participación en los ámbitos políticos, económicos y culturales del territorio que administra el Estado.

Estado argentino; cristalizado en el artículo de la Constitución Nacional de 1853 se integró en el patrón de poder colonial sobre el cual el Estado continúa asentándose¹².

En definitiva, considerando estos aportes teóricos, quisiera subrayar que el *dispositivo archivo misional* —resultante del acople entre el archivo de las misiones volantes salesianas, la maquinaria estatal y la maquinaria capitalista— se convirtió en un informador privilegiado de la diferencia indígena. Dicho dispositivo se apoyó sobre el sustrato colonial creador de subalternidad mediante marcaciones racializadas y etnicizadas de dicha diferencia. Para entender esta reinscripción, retomo la definición de *aboriginalidad* brindada por Claudia Briones (2004). Este término remite a un modo de producción cultural que reúne y organiza información alrededor de categorías sobre la alteridad indígena. En un trabajo posterior, Briones (2005) problematiza las condiciones de producción de la aboriginalidad —de los *otros internos* a la nación — en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes, dependientes de una praxis de marcación y automarcación consistente. Plantea, entonces, que para comprender cómo operan las *formaciones de alteridad* es necesario considerar los niveles de estatalidad (nacional, provincial, municipal)¹³, y sostiene que “son precisamente estos niveles los que permiten explicar variaciones en la organización y demandas de un *mismo* pueblo indígena (...) así como semejanzas entre organizaciones y reclamos de *distintos* pueblos indígenas que forman parte de una misma

¹² Otros autores han referido a este proceso como una situación de secularización selectiva admitida por las elites liberales que ocuparon la maquinaria de Estado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, ya que estas legitimaron la educación laica para sus hijos, mientras sancionaban otras leyes para promover la instrucción religiosa para los indígenas. Sin embargo, a la vez que señalan un acuerdo entre Estado e Iglesia en la conversión de los indígenas y su construcción como alteridad, como un *otro* que devino de externo a interno, también señalan diferencias y contradicciones en los proyectos hegemónicos de construcción de ese *otro* que habilitan la agencia indígena (Delrio, 2005b).

¹³ La noción de *formaciones (nacionales o provinciales) de alteridad* surge a partir de “dar cuenta del doble proceso por el cual fuerzas sociales, económicas y políticas que determinan el contenido y la importancia de las categorías sociales (...) son, a su vez, modeladas por los significados y significantes categoriales mismos, deviniendo por ende factor constituyente tanto de las nociones de ‘persona’ y de las relaciones entre individuos, como también componente irreductible de las identidades colectivas y de la estructura social” (Briones, 2005, pp. 19 y 20).

provincia” (p. 21). Lo que me interesa del planteo de Briones es que, si bien tales *formaciones* son construidas parcialmente como segregadas y segregables en base a características supuestamente propias, las mismas van quedando siempre “(re)posiciona[das] *vis-à-vis* con el ‘ser nacional’” (p. 20).

Para concluir este apartado, sintetizaré las definiciones revisadas para dar lugar a mis propias interpretaciones y reapropiaciones. En primer lugar, considerando las redefiniciones de Deleuze y las reapropiaciones de Tello sobre las nociones foucaultianas de *dispositivo*, *formación discursiva* y *archivo* subrayo que, durante la formación del *dispositivo archivo misional*, la producción de saber estuvo ligada a un objetivo específico, a un ejercicio de poder. Dicho objetivo consistió en forjar un cambio en la conducta indígena y fue enunciado como “traerlos gradualmente a la vida civilizada”; objetivo que se fue modificando históricamente, en favor de su articulación con otros dispositivos y mecanismos de poder, pero en relación al cual los salesianos imaginaron sus proyectos de misión en Santa Cruz. Tal como referí anteriormente, Deleuze (1990) señala que los dispositivos como agenciamientos concretos son “máquinas para hacer ver y para hacer hablar” (p. 155). Precisamente, Foucault (2009) plantea que la función principal del dispositivo disciplinario es recurrir a un arsenal de instrumentos simples (mirada, examen, etc.) que, sin tocar el cuerpo, pretenden “enderezar conductas” (p. 199). En segundo lugar, en relación con la discusión sobre la *colonialidad del poder* planteada por Quijano y el concepto de *aboriginalidad*, reelaborado por Briones a través de la lectura de Jeremy Beckett (1988), considero que en el caso específico de los indígenas en Santa Cruz, el disciplinamiento ha involucrado una producción específica de *aboriginalidad* cuya historicidad depende de la *localidad* desde la cual se narre¹⁴.

¹⁴ Este aspecto aparece problematizado por Claudia Briones y Ana M. Ramos (2016), quienes oponen la *localización* a la *localidad*. Mientras que la localización plantea la dificultad analítica de una contextualización infinita, la localidad refiere a la dimensión narrativa rastreable desde una práctica etnográfica. La localidad, de acuerdo con estas autoras,

Finalmente, cabe mencionar que, desde su *actualidad*, el archivo comporta diversas modalidades de abordaje: por un lado, aquella que Foucault denomina *arqueología* y que Deleuze redefine como rastreo de las estratificaciones o correlatos producidos por los agenciamientos concretos, que comprende a su vez las sujeciones; por otro lado, hay otras modalidades —las cuales involucrarían a una *anarqueología*— que son las subjetivaciones, a las que Deleuze redefine como *pliegues*. En otras palabras, si el análisis de las contradicciones discursivas y prácticas de las heterogeneidades que conformaron el *dispositivo archivo misional* es uno de los objetivos mencionados de la presente tesis, abordo este objetivo considerando especialmente las desestabilizaciones producidas respecto a las sujeciones indígenas, debido a que advierto, como propone Foucault, que a lo largo del tiempo no ha habido “un tipo estable de sujeción” (p. 94). En las siguientes secciones, al referir a las subjetivaciones y elaboraciones, retomaré este tema sobre la resistencia y creatividad de los sujetos.

El archivo como suplemento o representante mnemotécnico

A continuación, dejaré a un lado el enfoque foucaultiano sobre el archivo y retomaré la perspectiva derridiana en torno a los procesos de *archivación*. Jacques Derrida (1997c) piensa el archivo a partir de la palabra *arkhé*, que refiere tanto al comienzo como al mandato. Este nombre coordina dos principios en uno. El *principio topológico* —según la naturaleza o la historia (principio físico, histórico u ontológico)— refiere a un *allí donde* las cosas *comienzan*, en tanto que el *principio nomológico* —o dónde está la ley— remite al *lugar* donde se ejerce la autoridad, *allí donde* los hombres y los dioses *mandan*, *lugar* desde el cual la *ley* es dada. La inquietud de

refiere al territorio como *territorio vivido* y, por lo tanto, representa una dimensión ontológica: se lleva consigo, se narra y se encarna.

Derrida es “¿cómo pensar allí?, ¿y cómo pensar ese *tener lugar* o ese *ocupar sitio* del *arkhé*?” (p. 9). En este lugar viven “los magistrados superiores, los *arcontes*, los que mandaban” (p. 10); los guardianes del archivo que no solo aseguran la integridad física del documento, sino que también “tienen el poder de *interpretar* los archivos” (p. 10). Aquí, los documentos son guardados a título de una *topología privilegiada*. Sin embargo, es preciso que el poder arcóntico vaya de la mano con el *poder de consignación*. Este poder actúa “*reuniendo los signos*”, tendiendo a “coordinar un solo *corpus*” (p. 11). Apoyándose en los planteos de Walter Benjamin, Derrida entiende que la toma del lugar del archivo ocurre a partir del ejercicio de la violencia; “la violencia de un poder (*Gewalt*) que a la vez establece y conserva el derecho” (p. 15). En este sentido, todo archivo “guarda, pone en reserva, ahorra, más de un modo no natural, es decir, haciendo la ley (*nómos*) o haciendo respetar la ley (...) Tiene fuerza de ley, de una ley que es la de la casa (*oîkos*), de la casa como lugar, domicilio, familia, linaje o institución” (p. 15)¹⁵.

La lectura de Derrida (1997c) sobre el archivo como toma de lugar a partir de una *violencia archivadora*, que al mismo tiempo que hace la ley formula su legitimidad, sirve para entender el modo en que opera el *dispositivo archivo misional* como maquinaria expropiadora. Estas teorizaciones me permiten pensar la operatoria del dispositivo a través de una gran extensión territorial y espacial, sobre la cual avanza allanando superficies diversas, reinscribiendo cuerpos y

¹⁵ Precisamente, antes de publicar *Mal de Archivo*, Derrida (1997d) escribió *Fuerza de Ley*, donde ofrece su lectura de la idea de violencia en Benjamin. El texto propone que Benjamin logró una deconstrucción de lo que presentó como una oposición entre *violencia fundadora* (revolucionaria) y *violencia conservadora* (instauradora de derecho). La idea es que, mientras esta separación se mantuvo en los sistemas antiguos de representación política, en los sistemas democráticos ambas violencias se vuelven inseparables a través de la policía como sistema de vigilancia o poder conservador. La policía es el caso que le permite a Benjamin sintetizar estas dos violencias en una, o en un momento al que denomina *fuerza de ley*, la cual no se hace presente más que con la mística. Como en los cuentos de Franz Kafka, la autoridad se realiza porque media una fuerza de reconocimiento que la hace efectiva. Según esta lectura derridiana, la tesis de Benjamin es que esta fuerza de ley, que advierte en la policía, es la que acciona el poder conservador en las democracias y se encuentra de forma *espectral* repartida en el *demos* (Derrida, 1997d). Este análisis, sugiere reflexionar sobre la comparación entre el *ejercicio de policía* y el *ejercicio de vigilancia* que realiza el arconte y, a la vez, lleva a pensar que todos somos susceptibles de volvernos *poliarcontes* en la relación que establecemos con los archivos; actitud ligada, como ya referí en la nota al pie N° 9, a cierta autoconservación del sí mismo.

alterando cómo son vistos. De este modo, el dispositivo misional delimitó territorios, clasificó a las personas e instituyó relaciones jerárquicas definiendo quiénes estaban habilitados para ocupar determinados lugares, así como las formas posibles de sus conexiones y relaciones.

Para entender el operar de esta economía archivadora, Derrida (1997c) propone leer las contribuciones de Freud para una teoría del archivo. Una de estas contribuciones remite a la *pulsión de muerte* o de destrucción que caracteriza al archivo, al deseo de archivo. Aunque suene paradójico, la noción de archivo freudiana implica la destrucción. La pulsión de muerte que caracteriza el archivar “no solo [es] anárquica, anarcónica (...), la pulsión de muerte es, en primer lugar, anarchivística, se podría decir, archivológica” (p. 18). De este modo, la pulsión de muerte “manda la borradura radical (...), a saber, el archivo, la consignación, el dispositivo monumental, como *hypómnema*, suplemento o representante mnemotécnico, auxiliar o memorándum” (p. 19). Es decir, “el archivo tiene lugar en (el) lugar del desfallecimiento originario y estructural de dicha memoria” (p. 19). Por lo tanto, “no hay archivo sin un lugar de consignación, sin una técnica de repetición y sin una cierta exterioridad. Ningún archivo sin afuera” (p. 19). En la medida que el archivo es un suplemento o sustituto, en la medida que es *hypómnema*, necesariamente destruye la memoria; la destruye al oficiar una especie de traducción y consignación a su propio lenguaje ordenador. Guardar, “guardar como” implica destruir, seleccionar, traducir. En este esfuerzo de pensar el archivar (la técnica archivadora), y no sólo el archivo (el contenido archivado), hay varios aspectos que resultan cruciales para deconstruir la operatoria del *dispositivo archivo misional*.

Esta experiencia *hypomnémica*, de reemplazo, de sustitución, remite a otro de los aspectos importantes dentro de los aportes de la teoría freudiana del archivo, que tiene que ver con el medio, la mediación, o con los modelos desarrollados por Freud para pensar la operatoria del guardado; modelos para pensar una topología del aparato psíquico como maquinaria almacenadora de

contenidos o de técnicas de guardado. Es decir, “el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica *hypomnémica* en general, no solamente es el lugar de almacenamiento y conservación de un contenido archivable” (Derrida, 1997c, p. 24), sino que “la estructura técnica del archivo archivante determina asimismo la estructura del contenido archivable en su surgir mismo y en su relación con el porvenir” (p. 24). En este sentido, “determina (...) la institución misma del acontecimiento archivable” (p. 26). Este aspecto es uno de los principales aportes freudianos que Derrida señala para una teoría del archivo y del archivar¹⁶. En otras palabras, la noción de archivo implica pensar sobre el modo en que opera toda una economía sobre los registros. Freud piensa el aparato psíquico como una maquinaria topológica compleja, con distintos lugares y modos de guardado, que implican distintos modos de relacionamiento con el contenido guardado y distintos modos de acceso al mismo¹⁷. Siguiendo estos planteos, Derrida propone extrapolar los modos freudianos de pensar la operatoria de una tópica psíquica corporal individual a una escala social o textual.

De acuerdo con esta propuesta, todo archivo opera traduciendo a sus propios términos, ofreciendo una suplencia, un sustituto o una prótesis que pone en el lugar de aquello que no puede guardar en tanto tal. Es por esto que el *arkhé* u origen formulado durante el acople del *dispositivo archivo misional* guarda, y a su vez resguarda, bajo una toponomología privilegiada vinculada a

¹⁶ Este aspecto ha sido señalado por Miguel Morey (2005): “Derrida cruza la reflexión sobre el contenido de la noción con la reflexión sobre el gesto, y en lugar de abrimos un espacio, introduce un movimiento (nos introduce en un movimiento) y un movimiento que se enrosca sobre sí mismo y que va del archivo al archivar” (p. 2).

¹⁷ En relación con estas diferencias quiero destacar dos señalamientos. El primero, respecto del término *impresión* y su asociación a una metáfora de la escritura, que Freud utiliza para referirse a la operatoria del inconsciente, que a la vez aparece asociado a otro concepto importante que es el de *demora* o *retraso*. De acuerdo al funcionamiento psíquico entre lo impreso y su lectura mediaría un retraso, un tiempo-espacio cuya apertura es fundamental para la operatoria de la *différance* en la teoría de la escritura y lectura derridiana (Spivak, 2013, pp. 101-111). El segundo, refiere a la diferencia entre represión y supresión que, como señala Derrida (1997c), “atañe a diferentes tópicos y, por tanto, al lugar de los soportes de las huellas” (p. 36). El autor señala que mientras “la represión (*Verdrängung, refoulement, repression*), que permanece inconsciente en su operación y en su resultado, la supresión (*Unterdrückung, répression, suppression*) opera lo que Freud llama una ‘segunda censura’ —entre el consciente y el preconscious— o bien incluso afecta al afecto, es decir, aquello que *jamás puede* dejarse reprimir (*repress*) en el inconsciente, sino sólo suprimir (*suppress*) y desplazar a otro afecto” (p. 36). Es decir, implicarían distintos tiempos y modos de lectura.

una reorganización espacial o territorial, así como también a una reorganización temporal, histórica y mitológica. Es decir, el *arkhé* hace operar una redefinición de superficies imprimibles (soportes) y una redefinición de técnicas de impresión (supresión, represión), a la vez que elabora mitos que proponen un relato de los comienzos. Su operatoria tiende a conformar un *corpus* único consignando los signos, incorporando o articulando las diferencias en torno a un centro y a un deseo de unidad de la comunidad feligresa y nacional; deseo de pertenencia, deseo de orden, deseo de Estado.

De este modo, “en un archivo no debe haber una disociación absoluta, una heterogeneidad o un secreto que viniera a separar (*secernere*), compartimentar, de modo absoluto” (Derrida, 1997c, p. 11). El poder de consignación se preocupa por mantener unido el *corpus* haciendo cumplir la ley interpretativa, vigilando el significado, el sema, el trabajo continuo y activo sobre el archivo. Siendo que —como señala Anaximandro— el *arkhé* se funda sobre el *apeiron* (el origen se funda sobre el infinito), el *arkhé* conserva a través de su *fuerza de ley* la sustracción fundante, *originaria*, que queda plasmada en las tachaduras de los propios registros y, cómo sostiene Tello (2018), “en la nueva condición de circulación de documentos normalizada que encubre la continuidad de la violencia arcóntica” (p. 147). Identifico este trabajo con el del arconte que vigila y resguarda la interpretación de la autoridad legítima y controla la posibilidad de cualquier devenir heterogéneo.

Estos planteos filosóficos son herramientas que contribuyen a pensar la operatoria del *dispositivo archivo misional*, en un contexto de expropiación territorial a los indígenas e imposición de una nueva administración de las superficies imprimibles, incluidos los cuerpos referidos como *proprios*. Sintetizando la lectura del aporte derridiano para pensar el archivo, subrayo dos aspectos: por un lado, que la escritura archivística como mecanismo de guardado es

destruictiva, ya que guarda aniquilando o conjurando unas técnicas, un sentido, y manteniendo y preservando otras técnicas y otros sentidos. Estos aportes pueden ser resumidos de la siguiente manera: hay pérdida, no todo puede guardarse y lo guardado permanece bajo tachadura (*sous rature*)¹⁸ a partir del trabajo de *archivación* y consignación. Por otro, sin embargo, la escritura es anarquística, anárquica, y ella misma amenaza con destruir el sentido único que el archivo intenta resguardar; aspecto que implica pensar que ningún control arcóntico está asegurado, y que lo reprimido trabaja y pulsiona constantemente por emerger.

Como menciona David Zeitlyn (2012), lo común en las teorizaciones de Derrida y de Foucault sobre el archivo es que, si bien no hay escape de su hegemonía —“*no escape from archival hegemony*” (p. 463)—, una lectura atenta y una investigación asidua nos permiten excavar voces ocultas o silenciadas. Algo similar propone Tello (2018), quien a partir de las lecturas de Deleuze recupera algunos aspectos comunes entre las nociones de archivo de Foucault y de Derrida, en la medida que cada uno —a su modo— señalan la condición de irreductibilidad que lo habita. La discrepancia que señala el autor es que mientras que Foucault y Deleuze insisten en el *apriorismo* del archivo, Derrida subraya el gesto del archivar, el cual nos devuelve del archivo al movimiento archivador. De ahí el énfasis de Tello puesto en la condición maquinaica del archivo¹⁹. Por su parte, Osborne (1999) menciona como diferencia que mientras que Foucault (1992)²⁰ se

¹⁸ El signo debe ser estudiado “bajo tachadura”, siempre ya habitado por la huella de otro signo que nunca aparece como tal (Spivak, 2013, p. 102).

¹⁹ Según señala Tello (2018), la idea que comparten Foucault y Deleuze es que “el arqueólogo explora únicamente los archivos que organizan un régimen enunciable y visible, esto es, un régimen sensorial del archivo, que él mismo no habita, o al menos, que puede observar desde el limen de su propia practica” (p. 47). De este modo, el archivo es describible a partir de los discursos que cesaron de ser los propios discursos. El riesgo que señala Tello —respecto de esta apreciación metodológica de una delimitación pretérita para el análisis del archivo— es hipotecar la politización de las disputas en torno a la máquina social de clasificación y registro, desligarnos de nuestra intervención práctica en la actualización continua de esta máquina.

²⁰ Foucault (1992), analiza el deseo de los “hombres infames” de entrar voluntariamente al archivo, al juego del poder que este propone con el fin de utilizarlo en su provecho, en la observancia y resolución de sus problemas cotidianos (pp. 191-192).

centra en el archivo como producción positiva de saber, e incluso propone el acceso voluntario de las personas a conformar y participar del archivo, Derrida (1997c) regresa a Freud y parece insistir en buscar una forma de leer cómo trabaja lo reprimido en los archivos, a la vez que insiste en pensar el archivo como topología discontinua de guardado en la que intervienen diversas técnicas y mecanismos. Es decir, Derrida lee el archivo como un juego de diferencias de guardado topológicas no igualmente accesibles. Entonces, el archivo resulta discontinuo en sus efectos y en sus afectos.

En mi investigación retomo ambos planteos: por un lado, la conformación del dispositivo misional como un disciplinamiento, como un *régimen de verdad* para dar cuenta del *sí mismo*, lo cual implica tanto los procesos de sujeción como los de subjetivación; por otro lado, la conformación de un archivo misional que en su operatoria *hypomnémica* apropia, sustituye, tacha, suplementa y acumula unos sentidos bajo unas técnicas; a la vez que regula la función de unas prótesis o sustitutos. Por lo tanto, considero factible trabajar a partir de una *arqueología* que me permita dar cuenta de la construcción de una positividad, de un saber sobre el indígena, pero también a partir de una anarqueología que me permita rastrear subjetivaciones disidentes. Del mismo modo, considero necesario trabajar a partir del *arkhé* resultante del principio toponomológico y del poder de consignación, pero también a partir de la pérdida y de las posibilidades de lectura *bajo tachadura* de las prótesis o los sustitutos. En consecuencia, considero que es posible reconstruir no sólo la cadena de significados y significantes reemplazante, sino también la cadena de significados y significantes reemplazada y desplazada, que continuó operando en otros planos.

La reserva moral tehuelche como ideal regulatorio

Considerando lo dicho hasta aquí, el *dispositivo archivo misional* funciona como un mediador del acceso de los indígenas a la imaginación y representación de sí mismos y, a la vez, como dador de prótesis o sustitutos que pone en lugar de otros signos. Repensando la situación etnográfica narrada al comienzo de esta tesis, el acceso de Doralisa al soporte que guarda cierta imagen de sí misma (la imagen suplente que da a conocer el archivo misional) permanece mediado por una jerarquía de accesos que tiende a reproducir una desigualdad, a encauzar unos intereses y unos deseos (paternos, patriarcales, estatales) por sobre otros. Ahora bien, ¿es posible deconstruir esta mediación? ¿Es posible reflexionar —al menos— sobre este acceso desigual a los sustitutos de la imaginación de sí, y, con esto, a la cadena de sustituciones, resistentes y desplazadas, que imaginan y configuran el *nosotros*, el entramado social? ¿Es posible reconstruir una historia de los relacionamientos dentro de esta mediación? En otras palabras, me pregunto ¿cómo esquivar esta fijación narcisista en torno al objeto, esta cristalización fetichista patriarcal? ¿Qué pasa o qué pasaría ante la eventual venida del *otro*, ante el desenmascaramiento, ante el rechazo protético, ante su uso indisciplinado? Y, por otra parte, siendo que el acceso no ha sido solo desigual, sino también diferencial ¿cuáles han sido los modos de resistir estas imposiciones?

El *dispositivo archivo misional* forjó un sujeto indígena al forzar su incorporación al Estado nación a partir del ofrecimiento de sustitutos que intentan redefinir formas posibles de aboriginalidad. Propongo a modo de hipótesis que, en Santa Cruz, la prótesis ofrecida por el *dispositivo archivo misional* para ser indígena en el marco de la aún vigente conformación del Estado nación argentino se presentó bajo la forma del *indio bueno*. Este buen indígena —o la forma correcta de ser indígena— ha sido objeto de definición de los sucesivos proyectos de misión, a

través de los cuales ha ido cobrando cada vez mayor importancia su función articuladora de unidad territorial, nacional y comunitaria hasta adquirir la forma específica de una *reserva moral tehuelche*.

En otras palabras, durante el largo —y aún vigente— proceso de constitución de los Estados nacionales en la Patagonia, el *dispositivo archivo misional* hizo operar su imaginación a través de binomios como salvaje-civilizado, naturaleza-cultura o, como mencioné arriba, memoria-archivo, tal como lo planteó el misionero Beauvoir. La imaginación del *dispositivo archivo misional* se convierte en dadora de suplementos y prótesis superadoras de estos binomios y rearticuladoras de una nueva unidad. En este sentido, inspirándome en la lectura que Derrida (2012b) hace de Jean Jacques Rousseau sobre el estado de naturaleza, entiendo que los primeros términos de estos binomios puestos ahí como el origen, lo originario, permanecen inaccesibles y accesibles a la vez; es decir, son puestos bajo tachadura (*sous rature*). Derrida sostiene que Rousseau imagina al estado de naturaleza como reserva, como modelo de la comunidad política ideal; en la medida en que no hay mediación, no hay representación, sino gobierno *cara a cara*. Para Rousseau, el inicio de la mediación, de la representación, rompe con la naturalidad del cara a cara y el inicio de la historia se relata como caída —mal inevitable— que obliga a salir del estado donde la naturaleza se bastaba a sí misma teniendo que recurrir al estado cultural donde es sustituida por diferentes suplementos, mimesis, copias o sustitutos puestos en ese lugar. En otras palabras, para Rousseau la naturaleza continúa actuando, según Derrida, como “actualidad oculta, depósito disimulado, pero también como reserva de potencia indeterminada. De modo que la imaginación, que hace salir al poder de su reserva, es a la vez benéfica y maléfica” (p. 234). El planteo roussoniano significa que el suplemento ofrecido, en tanto trabajo de la imaginación — que no es la naturaleza misma sino copia, imagen, mímica, imitación— implica un *peligro* porque,

debido a su relación con el deseo, puede pervertirse. Es decir, aquí opera el trabajo de la *différance*²¹. De ahí que en torno el acceso a la naturaleza, a su interpretación y su copia, se erija un control, una vigilancia sobre la buena y la mala mimesis. Para controlar este juego entre las imaginaciones buenas y malas, Rousseau propone la paradójica regla de que el actuar ético en el marco del estado cultural sería no alejarse mucho de la naturaleza, o bien alejarse lo menos posible; lo cual ya implica una idealización.

Esta forma de pensar la relación con el origen, mediada por el trabajo de la imaginación y atravesada por una cadena suplementaria y no rupturista, me resulta sugestiva para pensar el *dispositivo archivo misional* como dador de suplementos protéticos, que anticipándose al problema político —o porque la pregunta sobre qué hacer con los indígenas constituyó la urgencia alrededor de la cual se formó— sirven para imaginar una aboriginalidad armónica, domesticada y no conflictiva, que es la que en sus proyectos de misión va tomando la forma de una *reserva moral tehuelche*. Dentro de este juego de ofrecimientos y dadas, el dispositivo archivo custodia soportes y técnicas que posibilitan o restringen el acceso a cierta imagen del origen que permanece en reserva. La custodia consiste en mantener un supuesto jerárquico en relación a la posibilidad de acceso, interpretación y manejo de dichos soportes y técnicas. Es por esta razón que resguarda esta jerarquía interpretativa para sí, para sus arcontes, y en su beneficio ofrece suplementos *para ser indígena*, que tienden a reponer un ordenamiento social afín a su ideal político.

El *dispositivo archivo misional* se constituye a sí mismo a partir del ofrecimiento de prótesis, de sustitutos posibilitadores de un relacionamiento comunitario. El dispositivo

²¹ La *différance* es un “neografismo producido a partir de la introducción de la letra a en la escritura de la palabra *différence*. La *différance* no es ‘ni una palabra ni un concepto’, funciona como ‘espacio de cruzamiento histórico y sistemático’, reuniendo en un haz (*faisceau*) diferentes líneas de significado o de fuerzas, pudiendo siempre atraer a otras, constituyendo una red cuya tesitura será imposible interrumpir, así como trazarle un margen, pues lo que pone en cuestión ‘es la búsqueda de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad principal’” (Santiago, 2015, p. 48).

mencionado es dador de sujeciones y de posiciones de sujetos dentro de una red que este mismo configura, que involucra la satisfacción de faltas, de carencias, que construye. A través de sus suplementos ofrecidos para ser indígena, el archivo conforma y pone en relación subjetividades erigiéndose como centro satisfactor de *la falta*. Sin embargo, según los aportes derridianos, la falta no debe pensarse como un hecho único y positivo, sino constitutivo²². A la castración, al corte, a la apertura le sigue no lo uno, sino la multiplicidad. Derrida (2007a) propone que “no hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación primera es diseminación. Huella, injerto cuyo rastro se pierde” (p. 453). O como sostiene Gayatry C. Spivak (2013), desde que el origen se encuentra bajo tachadura (*sous rature*), la castración no es origen de significación. Frente a la fábula sexual semántica seminal implantadora de significado, alrededor de la cual Jacques Lacan instituye un significante último, falocéntrico, Derrida incursiona en otras fábulas, como la diseminación, a la que describe como proliferación de diferencias; o la fábula himeneal, donde la diferencia sexual permanece bajo tachadura y complica la tarea de adjudicar a un sujeto único al acto de la diseminación dentro del himen. Según la autora, a través de estas dos propuestas Derrida pone en evidencia la nostalgia de centro o logofonocentrismo, que comanda determinadas escrituras freudianas, lacanianas, roussonianas y levistrosianas.

A partir de las nociones derridianas, tanto la falta como el sustituto o la prótesis adquieren mayor plasticidad escapando a una imagen única, a un sujeto único, a un sentido único. Es decir, no se repone por una única vez, ni a través de un ofrecimiento único, y esta situación es la que siempre trabaja, como menciona Gabriela Balcarce (2019), “operando bajo la lógica del suplemento, cada prótesis resulta heterogénea a la otra” (p. 84). En este sentido, ocuparse del tema

²² Derrida (1997b) conceptualiza la falta como “la salida fuera de la unidad primitiva y mítica (...) el corte, la decisión (...) el golpe parte la simiente al proyectarla. Inscribe la diferencia en la vida (...) ninguna cosa es completa por sí misma ni puede completarse más que con lo que le falta. Pero lo que falta a toda cosa particular es infinito; no podemos saber por adelantado el complemento que pide” (p. 453).

de las prótesis, de los ofrecimientos constitutivos para ser implica, por otro lado, ocuparse de la interdependencia que genera el dispositivo; de la precariedad constitutiva del ser (Butler, 2010). Si, por un lado, la sensación de *sustracción*, de *falta*, revela que la vida sucede sobre una superficie visible a partir de un complejo juego de sustracción de huellas, lo que vengo refiriendo como la situación bajo tachadura, por otro lado, las prótesis como conectores móviles y variables de relacionamiento con los demás, nos permite pensar en la plasticidad de esos relacionamientos y en las variabilidades de juegos y usos posibles.

Entonces, si las prótesis o sustitutos son ofrecidos para controlar los devenires indígenas deseados, debido a su operatoria y su plasticidad —como señala Balcarce (2019)— no se puede definir de antemano lo que una prótesis es, precisamente porque actúa en ese *entremedio* social de reconocimiento, sospecha y desconocimiento. De acuerdo con la definición que brinda la autora, “la prótesis opera en la indecibilidad y responde a la lógica del peligroso suplemento, ese otro nombre de la diferencia, que añade y sustituye a un mismo tiempo, haciendo pasar una cosa por otra” (pp. 78-79). A su vez, continúa Balcarce, en lugar de responder a la idea de la falta, responde a la de precariedad o contingencia (p. 79). Por consiguiente, la prótesis —como tecnología de inscripción— responde a un proceso de materialización temporal y dinámico. Es decir, en tanto ofrecimiento que facilita cierta materialización temporal dinámica, la prótesis participa en juegos o relaciones de poder simbólicos, que vigilan y controlan determinadas materializaciones antes que otras. Si la materialización responde a la lógica de la iteración o la repetición, hay en estos momentos del repetir una vigilancia para encauzar el uso y función de modo concreto, interesado, que satisfaga a un determinado deseo, fin o poder. De acuerdo con estas ideas, si bajo la lógica del suplemento (acecho de un reducto irreductible) estas prótesis desbaratan los binarismos, también se convierten en el lugar de la vigilancia, de la conjura y de la sobreimpresión violenta para que

ese *otro* no *asuma* y deshaga una normalidad instalada²³. Estos aportes me resultan de utilidad para pensar cómo los ideales regulatorios de la aboriginalidad imaginados por el *dispositivo archivo misional* en el caso de Santa Cruz condicionan su materialización, su emerger efectivo y, al mismo tiempo, me permiten pensar cómo otras aún no-formas de aboriginalidad se mantienen conjuradas.

En el marco de mi investigación, al elegir trabajar con las *prótesis* ofrecidas para ser un *indio bueno* intento enfatizar que no solo me interesa hablar de ese *corpus* consignado, interesado en mantener la unidad, el centro, lo común a través del ofrecimiento de una *reserva moral tehuelche*, sino —especialmente— abordar su multiplicidad diseminada, oculta, que subyace bajo tachadura para significar lo uno. Si el archivo es violencia archivadora, las prótesis, en cambio, son el resultado de un juego de fuerzas: fuerza de origen, pulsión arqueológica y lenguaje

²³ Balcarce (2019) se apoya en el concepto de materialidad desarrollado por Judith Butler (2018), quien propone reconsiderar la performatividad o poder reiterativo del discurso en el proceso de materialización “que se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia” (p. 28). Butler retoma la noción de *iterabilidad* de Derrida (2010), según la cual todo acto es una cita de una cadena primaria de actos. En esta noción, Derrida refiere a que el *acto* no es un campo pleno de dominio singular y voluntario, sino condicionado por cierta enunciación que tiene sus convenciones e historicidad. De este modo, la autora desarrolla que el sexo —que es su objeto de estudio— se naturaliza como efecto de una práctica reiterativa o ritual y, “sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales atribuciones (...) Esta inestabilidad es la posibilidad desconstituyente del proceso mismo de repetición” (p. 29) y la posibilidad de hacer entrar en crisis la consolidación de las normas del sexo. A su vez, Butler se pregunta hasta qué punto el cuerpo que no materializa la norma ofrece el *exterior* necesario, el apoyo necesario a los cuerpos que “al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan” (p. 39). Es decir, ante la pregunta respecto de la materialización normativa, Butler se interroga ¿en qué medida los cuerpos abyectos y el campo de deformación que conforman, al no alcanzar la condición plena de lo humano, refuerzan las normas reguladoras? O “¿Qué oposición podría ofrecer el ámbito de los excluidos y abyectos a la hegemonía simbólica que obligara a rearticular radicalmente aquello que determina qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger?” (p. 39). Butler explicita que los regímenes que regulan perfiles de materialidad de los cuerpos, pueden implicar la regulación social de la raza argumentando que “lo simbólico —ese registro del ideal regulatorio— siempre es además una actividad racial o (...) la práctica reiterada de interpelaciones que *destacan las diferencias raciales*” (p. 41). Lo simbólico aparece aquí como una “regulación de la significación que varía con el tiempo” (p. 47), que instituye sus exclusiones, sus *forclusiones*. En este sentido, el poder instituido e instituyente “funciona mediante la *forclusión* de efectos, la producción de un “exterior”, un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles” (p. 49). Es por esto que lo excluido o desterrado podría producirse como “retorno perturbador (...) como la ocasión de rearticular radicalmente el horizonte simbólico en el cual hay cuerpos que importan más que otros” (p. 45). Resumiendo, Butler propone pensar que la propia corporalidad es protética, plástica; no dada de una vez y para siempre, sino dependiente de los regímenes normativos que regulan construcciones de *sí mismos* (del *self*), no sólo a partir de su relación positiva o afirmativa con los discursos, sino también a partir de una historia de represión, o *forclusión* de ciertas no-formas. Es decir, ciertas abyecciones que juegan como negadas su papel dentro del ámbito simbólico, a la vez que proyectan constantemente su desorganización, su rearticulación radical. En este planteo, Butler toma distancia de la posición de Foucault respecto a la positividad del poder de los discursos y se acerca a la de Derrida, en tanto explora cómo opera lo reprimido.

simbólico o pulsión conservadora²⁴. Como explica Ana P. Penchaszadeh (2017), bajo la lógica de las sustituciones, el *otro*, en tanto heterogeneidad amenazante, está siempre por venir “arruinando de antemano todo intento de unificación y consignación” (p. 62). Si la puesta en reserva opera suministrando un sustituto, poniendo en el lugar algo que no es el origen mismo, la sensación de la supletoriedad, de carencia, de falta, queda inscrita en algún lado y pulsiona, compulsiona. “Nos puede el (mal de) archivo (*Nous sommes en mal d’archive*)” (Derrida, 1997c, p. 98). Como suscribe Penchaszadeh (2017), el mal de archivo es cierta nostalgia irreprimible del origen, “es la marca de castración de toda autoridad, es el punto en el que el poder soberano se muestra incapaz de controlar y asir la anarquía democrática, la *différance*, es ese *resto* que necesariamente viene a arruinar todo gesto de unidad y de ‘entete’” (p. 53). El conocimiento, por lo tanto, permanece atravesado por la relación con lo totalmente *otro* (la *différance* como explica Penchaszadeh) y, en consecuencia, se encuentra abierto al desplazamiento infinito, tal como sostiene Spivak (2013). Pero, tal como se interroga esta autora en otra publicación (Spivak, 2008), ¿qué pasa si el fantasma no viene? y, como aventura Tello (2018), ¿qué pasa ante la expectativa de la venida de lo radicalmente *otro*, digamos ante su espera? ¿Qué hacemos? ¿Y si no viene o se demora? ¿Nos quedamos esperando? ¿Cuáles son las posibilidades?

Las prótesis o los suplementos, loa injertos móviles y emergentes para materializar lo indígena asumen distintas formas a lo largo de la historia del dispositivo. Por ejemplo, es posible considerar a Ceferino Namuncurá como una prótesis ofrecida por el archivo salesiano para ser indígena dentro de los límites de la soberanía nacional. André Menard (2011) analiza las

²⁴ Derrida (1997c) menciona que la prótesis fue definida por Freud (1973) como *sustituto deformado* (p. 95), que resulta de la fuerza psíquica reprimida que quiere emerger y de la materia represora que le da forma o deforma. De acuerdo con Freud (1973), este sustituto deforme no es ni lo dado, ni lo guardado, sino que está hecho de una combinación dinámica de discursos, de saberes, de prácticas y medios técnicos disponibles, que terminan por darle forma permaneciendo reprimido el origen de la fuerza. Según Derrida, “para descifrar el archivo (...), para leer su verdad (...) se deberá tomar en cuenta una prótesis, ese sustituto deformado” (p. 95).

inscripciones de los archivos del Estado chileno y del Estado argentino en los archivos mapuches y, viceversa, de los archivos mapuches en los archivos estatales. Este autor señala, que, como *reducto*, Ceferino Namuncurá no representa lo específicamente mapuche, sino que “vehicula y significa un reducto más genérico: se trata de una vida, si se quiere, mínima, un mínimo de vida que la operación soberana puede recapitalizar como una vida mínimamente argentina” (p. 337); un “reducto inscrito como vestigio sacrificial” (p. 337).

Laura Zapata (2009) también analiza la operación de la escritura soberana en las biografías salesianas y nacionalistas de Ceferino y plantea que, allí, Ceferino es propuesto como un mecanismo pedagógico civilizatorio que legitima en parte la desaparición indígena. Sin embargo, a diferencia de Menard, sostiene que esa enunciación repetitiva no hace más que traer lo indígena como una sombra. Asimismo, sostiene que en las últimas biografías del beato mapuche (Noceti, 2007) hay resonancias de los cambios acontecidos en el ámbito eclesiástico respecto al proceso de descolonización y a la necesidad eclesiástica de enfrentar el patrón del poder colonial, que se ve reflejado en la búsqueda de beatos y santos indígenas. En relación con estos aspectos puntualiza que, en estas biografías, Ceferino aparece pensado como lugar de reconciliación, como un híbrido de la historia nacional. Es decir, para Zapata las biografías ceferinianas indican una dependencia de la imaginación nacional del reconocimiento de la (in)existencia indígena mapuche como minoría. Pero, en oposición a este imaginario, analiza la discrepancia de cierta dirigencia mapuche, para la cual “la nación argentina es un exterior constitutivo” (p. 3) y no al revés. En síntesis, tanto Menard como Zapata coinciden en los modos en que lo mapuche ceferiniano se inscribe en el archivo de los Estados nacionales. La propuesta de Zapata, que señala la dependencia de la imaginación nacional de la (in)existencia mapuche como minoría, pareciera ejemplificar aquello que Butler (2018) explica respecto del modo negado que tienen las formas abyectas, conjuradas,

de participar de lo normativo dentro del ámbito simbólico. Retomaré el tema de lo abyecto y la conjura contra los mapuches en el cuarto capítulo. Ahora bien, en el caso de Zapata, esto no significa que en tanto prótesis o reducto Ceferino esté clausurado en su ambivalencia e irreductibilidad. Ella pareciera abrir la puerta para pensar un Ceferino *otro*, un Ceferino imaginado por cierta dirigencia mapuche, aunque no profundiza al respecto.

Me interesa esta comparación para continuar precisando el concepto de *prótesis*, tal y como lo he venido desarrollando. Precisamente, de acuerdo con el principio de consignación que referí arriba, el *dispositivo archivo misional* no puede guardar heterogeneidades respecto de un mismo signo, sino que controla un juego más o menos cristalizado de cada signo como diferencia. El *reducto* o —en el caso que analizo, la *reserva*— opera como lo simbólico significativo y, en relación con este, se redefinen las prótesis emergentes constitutivas del sujeto indígena posible, reconocido. En los proyectos de misión que analizo me interesa la importancia creciente que va tomando la necesidad de definir como ideal regulatorio del *buen indígena* la mencionada *reserva moral tehuelche* vinculada al deseo de unidad, de pertenencia y, como ya he mencionado, a la capitalización o rentabilización de los afectos en torno a ese deseo. En síntesis, la función de la cosa protética es ligar, relacionar, hacer pertenecer al Estado nación. Si Ceferino es ofrecido para officiar de modo pedagógico potenciando pertenencias armoniosas, vidas mínimas dentro del Estado soberano, en Santa Cruz —en una escala menor— el *dispositivo archivo misional* hace operar una *reserva moral tehuelche*, la cual es ofrecida para orientar las formas armoniosas de ser indígena que, en el largo plazo, también apuntan a minimizar su existencia.

En todo caso, me interesa detenerme en lo que he señalado como la ambivalencia de las prótesis donde trabaja la *différance*. Más precisamente, en las páginas que siguen analizaré el trabajo de la conjura y la vigilancia de los arcontes del *dispositivo archivo misional* para controlar

las diferencias y el juego entre estas. Indagaré también sobre las relaciones que los indígenas mantienen con esas prótesis; esas diferencias que hablan de sí mismos y, a la vez, con la posible irreductibilidad (o *différance*) que pulsiona, compulsiona y tensiona el aparente reconocimiento armonioso.

Subjetivar el archivo: Liberar soportes, técnicas y espectros

Inspirándome en Spivak (2010) me pregunto: ¿pueden los documentos —los suplementos, las prótesis, creados con un fin de control y sometimiento de los indígenas durante la construcción del Estado nación— ser reutilizados para elaborar sus trayectorias de vida? La respuesta, también inspirada en Spivak (2010, 2008), no es lineal, sino que remite a una teoría de la lectura y de la escritura como clave para entrar y salir, más o menos ileso, del archivo²⁵. La autora destaca que los historiadores advirtieron —algo más tarde que la literatura— la inutilidad de enterrarse en los archivos a buscar “hechos” (p. 205). En cambio, tomando partido por una noción de archivo derridiana, señala que lo que le interesa es la “archivación” (*archivization*) (p. 208)²⁶. Es decir, le preocupa el proceso de *puesta en reserva*, de guardado topológico complejo basado en los aportes freudianos a los que referí con anterioridad. En la revisión crítica que hace de sus colegas indios poscoloniales sugiere que, en muchos casos, sus análisis estarían más próximos a un análisis derridiano, que a uno deleuziano o foucaultiano. En este texto recopila las sugerencias que la teoría de la deconstrucción tiene para ofrecer a una teoría de la lectura del archivo colonial. En principio, es posible producir un contrarrelato que haga visible el repudio (*forclosure*) del sujeto indígena y

²⁵ Arlette Farge (1991) anunciaba este peligro, pero a la vez planteaba la necesidad de extravío “entre familiaridad y extrañeza” (p. 18) que implica trabajar en y con los archivos.

²⁶ Aludiendo a *Mal de Archivo*, Spivak (2010) sostiene que “la autoridad del autor es equiparable en este sentido al control del arconte, custodio oficial de la verdad. Lógicamente, lo que nos interesa es la archivización” (p. 208).

su no acceso a la posición de narrador, que consolida al “sí mismo occidental” (p. 21). Es decir, Spivak (2008) sostiene la idea de que no es posible acceder al *otro*, porque se encuentra bajo tachadura (*sous rature*), pero es posible ubicar la sustitución operada o el desplazamiento. Si la primera instancia de trabajo es ubicar la sustitución de signos operada, la segunda es ofrecer una nueva sustitución, describir la operatoria de un nuevo desplazamiento, de modo tal de rastrear cómo trabaja la cadena (significante), tal como sostiene en la siguiente cita:

El espacio de desplazamiento de la función de los signos equivale a una noción de lectura como transacción activa entre pasado y futuro. Esta lectura transaccional como (la posibilidad de) acción, aún en su punto más dinámico, es tal vez lo que Antonio Gramsci quería decir con “elaboración”, e-laborare, lograr con dificultad (p. 3)²⁷.

Otro aspecto que señala Spivak (2008) es que “la metáfora concepto del texto social no es la reducción de la vida real a la página de un libro” (p. 3), sino que esta posibilidad está fundamentada en la idea de Friedrich Nietzsche de que, en tanto objeto de estudio, el *socius* es una “cadena-de-signos continua” (p. 3), dentro de la cual la posibilidad de la acción reside en la dinámica de desorganización de este objeto, en la ruptura y reeslabonamiento de la cadena.

En otro trabajo, Spivak (2013) refirió a estas dos instancias como un *método* que combina “la inversión y el desplazamiento” (p. 179), lo cual implica el reconocimiento de una jerarquía

²⁷ Spivak (2008) está discutiendo con otros escritores del grupo de Estudios de la Subalternidad, en este caso con Edward W. Said (1983), quien retoma primero el concepto gramsciano y lo utiliza para definir el rol o papel de los intelectuales o pensadores de la cultura. Según Gramsci, *elaborar* es revisar y a la vez interpretar las corrientes de pensamiento a la luz de su historia, sus cortes, sus desvíos, sus errores. En su redefinición, Said reconoce dos modos (contradictorios, pero a la vez complementarios) de entender el concepto gramsciano. Elaborar significa definir, trabajar con esfuerzo algo importante y poderoso para perpetuar una visión del mundo. A su vez, elaborar significa que la cultura en sí y el pensamiento a ella asociado son algo altamente complejo y cuasi autónomo de la realidad política y dicha complejidad, densidad y su valor histórico-semántico es lo que hace posible la política. Según Said, para Gramsci la elaboración es el modo de fortalecer lo que él denomina *sociedad civil*, por lo tanto, la elaboración es central como actividad cultural. En cambio, Spivak (2008) —en su apropiación del término gramsciano e inspirada en Derrida— homologa la elaboración a la lectura transaccional como (posibilidad de) acción entre pasado y futuro, el espacio de desplazamiento de las funciones de los signos. Entiendo que, en esta nueva redefinición del concepto, el sujeto que elabora deja de ser el sujeto intelectual que imaginan Gramsci o Said, en detrimento de un sujeto susceptible de lectura-acción inmerso en un campo textual más amplio.

violenta entre los términos de un binomio estructurador, en el que la fase primera consiste en una identificación y deconstrucción de la oposición. En el caso de Derrida, dicha fase podría entenderse como aquella durante la cual deconstruye la oposición entre el habla y la escritura, a partir de analizar cómo la escritura siempre fue representada por la filosofía occidental como sustituta y suplente de la primera. La siguiente fase consiste en una inversión, un nuevo desplazamiento, durante la cual el término victorioso debe ser colocado nuevamente bajo tachadura (p. 180). En el trabajo de Derrida, esta fase remite al momento en que —habiendo invertido el binomio durante la primera fase— reconoce que, sin embargo, no hay ninguna que sea anterior a la otra. Es decir, de acuerdo con este autor, la deconstrucción en ningún momento aspira a reemplazar una posibilidad, sino a abrir paso a otra, al mismo tiempo que no desautoriza, clausura u obtura ninguna. De este modo, abre la puerta a un juego permanente y peligroso en el que “nos intoxicamos con la posibilidad de jamás tocar fondo” (p. 181).

John Comaroff y Jean Comaroff (2013) critican la posición de Spivak (1998) y señalan que, a pesar de los múltiples desplazamientos a los que fueron sometidos los colonizados, siempre han sido mucho más que un “suplemento necesario” (p. 20). Sin embargo, tal como señala John Beverley (1993), entiendo que Spivak (1998) recurre a un tono irónico cuando afirma que el subalterno no puede hablar, ya que ella misma es una *halfie*, una mujer bengalí discípula de Derrida con éxito en la academia²⁸. Si atendemos a sus análisis, ella misma demuestra cómo el sujeto

²⁸ De acuerdo con Beverley (1993), “la intervención de Spivak estaba destinada a revelar detrás de la buena fe del intelectual solidario o ‘comprometido’ el trazo de una construcción literaria colonial o neo-colonial de un ‘otro’ con el cual podemos hablar (o que se presta a hablar con nosotros), suavizando así nuestra angustia ante la realidad de la diferencia (y del antagonismo), y afirmando la normalidad de nuestra situación de recepción” (p. 485). De todas maneras, hacia el final de su artículo, a lo largo del cual problematiza el valor del testimonio en el texto subalterno, Beverley (1993) plantea un interrogante crítico, distanciándose del análisis deconstructivo y se pregunta: “¿Es preferible el idealismo inteligente al materialismo vulgar? ¿Es preferible una lectura inocente pero solidaria del testimonio a una deconstrucción de su ‘metafísica de presencia’, vista como cómplice con mecanismos neocoloniales de representación y/o con la ingenuidad interesada del intelectual burgués o pequeño burgués? La respuesta en ambos casos debe ser que depende de las circunstancias. No es el tipo de lectura en sí del testimonio lo que es válido, sino la

subalterno es más que un suplemento necesario y susceptible de subjetivación o ideologización de sus propias prácticas. Además, Comaroff y Comaroff (2013) parecen dejar de lado la segunda fase del análisis deconstructivo que realiza esta autora; la lectura bajo tachadura durante la cual ella describe la operatoria de un desplazamiento para rastrear cómo trabaja la cadena significativa. El gesto irónico de Spivak es un recurso para llamar la atención sobre el apresuramiento de algunos analistas a señalar reflexiones o agencia de los subalternos, allí donde solo hay un espejo del pensamiento occidental que refleja a un sujeto único²⁹. Spivak (1998, 2010) está señalando que, como lector y productor textual hay que esforzarse un poco más para no caer en estos lugares de representación donde el sujeto subalterno ya existiría como condición previa, esencializada (como la persona que asume determinadas características). El subalterno existe, pero bajo tachadura; su modo de habitar es la escritura, la huella, el rastro. Como tachado existe y *habla*, o antes, *escribe* en los blancos del texto desde donde es posible su asedio.

En su famoso artículo “¿Puede hablar el subalterno?”, la autora sostiene que no basta con entrar a los archivos para visualizar cómo operan los desplazamientos, sino que es necesario acceder al relato, que a la vez es imposible debido a que el *otro*, sustituido, subalterno, se encuentra bajo tachadura y no puede hablar por sí mismo. ¿Cómo vencer esta aparente clausura? En efecto, Spivak (2008) explicita que “la voluntad y la presencia del subalterno, no pueden ser sino una ficción teórica que habilita el proyecto de lectura” (p. 43) y relaciona esta posibilidad con el

manera en que esta lectura se ajusta a las necesidades de lucha (de liberación o simplemente de sobrevivencia) que están involucradas en la situación de enunciación del testimonio” (p. 495).

²⁹ Spivak (1998) insiste en señalar que los esfuerzos de la teoría poscolonial para problematizar la representación de los *otros* en sus propios términos y analizar su agencia fracasaron porque continuaron manteniendo al sujeto poscolonial como reflejo de un *ser universal*. Fracasaron, fundamentalmente, porque no lograron despojarse de los grandes relatos epistémicos heredados de los grandes filósofos occidentales en torno a la autonomía del juicio reflexivo (Kant), el movimiento dialéctico de la inconciencia a la conciencia (Hegel) y una concepción del cambio drástica y violenta a través del pasaje de un modo de producción a otro (Marx). Su crítica apunta al trabajo de Ranajit Guha — fundador de la escuela historiográfica india de los Estudios de la Subalternidad— y, en términos generales, a los primeros volúmenes producidos por este colectivo.

espacio de los blancos textuales, de los cuales habla Derrida en su propuesta gramatológica (p. 43)³⁰. Hablar de una ficción teórica desde esta perspectiva analítica no significa más que entender la posibilidad del relato como una práctica de objetivización, de la cual es imposible evadirse (Spivak, 2013). Implica asumir que la imaginación, o el deseo, siempre están ahí y que indican tanto la posibilidad como la imposibilidad de su deconstrucción: “Al asedio de la transferencia, el inconsciente como interrupción” (Spivak, 2010, p. 211). El inconsciente, como inaccesible al saber, vuelve a hacer su aparición aquí para marcar la fragilidad tanto del relato como del análisis. En diálogo con Dominick LaCapra (1983), Spivak (2010) considera la *transferencia* como método a partir del cual posibilitar una interpretación del deseo del *otro* y una deconstrucción y negociación respecto del propio deseo; el deseo del intérprete que se identifica con el psicoanalista. Sin embargo, Spivak (2010) califica de arrogante el uso de la transferencia como *cura* propuesto por LaCapra (1983). Desde su perspectiva, no hay tal cura, no hay *sublimación*, sino sólo desplazamiento. En cambio, de cara a la transferencia, espera que los fantasmas la asedien. Verse asediada por el fantasma implica “enterrar toda esperanza de ‘detectar las huellas de [un] relato ininterrumpido, al devolver a la superficie del texto la realidad reprimida y sepultada de [una] historia fundamental, [en la que] la doctrina de un inconsciente político encuentra su función y su necesidad’, que era el proyecto de Fredric Jameson hace unos años” (Spivak, 2010, p. 211). Contraria a la esperanza de una cura definitiva, se trata aquí de una sutura imposible, en relación a la cual sólo sería posible el desplazamiento continuo. La ficción teórica puede operar como herramienta en tanto habilita una apertura, una crítica y una nueva posibilidad de interpretar, pero

³⁰ Spivak (2008) interviene la cita de Derrida de *De la Gramatología* agregando sus comentarios entre corchetes, tal como lo hace en el siguiente pasaje: “(El) pensamiento [en este caso, el pensamiento acerca de la conciencia del subalterno] es aquí, para nosotros, un nombre perfectamente neutro, un blanco textual, el índice necesariamente indeterminado de una futura época de la diferencia” (p. 43).

debe ponerse nuevamente bajo crítica; es decir, no hay sutura posible, sino apertura al porvenir (futuro o pasado) y aquí continúa estando el problema.

En su trabajo de lectura de los archivos coloniales de la India, Spivak (2010) intenta seguir el rastro de la *Rani*, “[título] equivalente femenino de Rajá, palabra en sánscrito que designa a un monarca o gobernante principesco del Kshatriyaoarna” (p. 9) y su práctica del *sati*, “ritual funerario practicado en algunas comunidades hindúes por el cual la esposa que acaba de enviudar se inmola en la pira funeraria de su marido” (p. 204). Sin embargo, primero analiza la instrumentalización y apropiación, los desplazamientos que hicieron de la *Rani* y de la práctica del *sati* los agentes del imperio británico. Luego, espera que entre los espacios del archivo colonial algo de la *Rani* diferente a estas apropiaciones se manifieste, colándose por entre medio de las representaciones británicas de las “reinas” (p. 204) hindúes. Sin embargo, en principio no tuvo suerte, por lo cual amplió el espacio de su lectura considerando una superficie de inscripción más amplia que los meros reservorios de papeles antiguos y extendió estas lecturas con caminatas por los alrededores. De esta manera, relata que su “primer paso fue ir a Nahan, capital de la provincia moderna de Sirmur” (p. 238); allí, “a diferencia de los archivos, donde el pasado aparece ya digerido como materia prima de la escritura de la historia, el pasado en este caso es un pasado de memoria, que se constituye de manera diferente en diferentes sujetos interconectados entre sí” (p. 238). Es decir, la primera acción fue ampliar el espacio de inscripción donde leer huellas de la *Rani* y la práctica del *sati* a partir de rastrear otras memorias. En Nahan igualmente encontró “mujeres esquivas y robustas”, pastoras que “no podían tener una memoria histórica de la *Rani*” (p. 241), por lo cual recurrió a ampliar su campo de búsqueda hasta que leyó en el suicidio de una joven india una reescritura intervencionista del “texto social del suicidio de la *sati*” (p. 301).

Considerando lo expuesto hasta aquí entiendo que Spivak sostiene que, para leer el relato subalterno, no basta con acceder a los archivos, sino que es necesario dejarse habitar por la radicalidad de una huella o marca irreductible; huella a la que Derrida (2012a) asocia a la venida del espectro, ante el cual toda clausura será acelerada; sus idas y venidas no pueden controlarse porque “empieza por regresar” (p. 25). Sin embargo, Spivak (2010) critica esta postura de espera ante la radicalidad infinita, que está siempre por venir y volver a ser interpelada en un movimiento nuevamente fallido, y aboga por la búsqueda de una memoria otra de la Rani, cuyas huellas sale a buscar por un espacio más amplio, más allá de las paredes de los archivos repositórios. Criticando también estos encorsetamientos derridianos, Tello (2018) analiza la tensión que se da entre el *polvo* y la *armadura* dentro del movimiento anarquista que implica todo archivismo. El polvo es la destrucción, la reducción a ceniza del soporte de la huella, mientras que la armadura es el soporte que la guarda. Frente a esta situación, propone una lucha por la democratización de las armaduras: “Una contienda que, a diferencia de lo que Derrida plantea, pasa más por la lucha en torno a la disposición de los soportes de las huellas que por una promesa del por-venir” (p. 217)”. De este modo, proponiendo un paso más y retomando las ideas benjamianas para alentar el trabajo de las memorias heterogéneas, señala que no sólo es necesario esperar el asedio del fantasma en los archivos, sino también democratizar el acceso a los soportes de huellas, así como a las técnicas de su custodia y su reproducción.

Benjamin (2005) propone que los objetos poseen capacidades para producir irrupciones. La búsqueda y obtención de un nuevo objeto opera un cambio en el sistema (que en el caso que analiza Benjamin es la colección), que “le muestra sus cosas en perpetuo oleaje” (p. 224). Para hacer presentes las cosas, el coleccionista actúa plantándolas en el *propio espacio* o, dicho de otro modo, las *ilumina*, les da un significado a partir de relacionarlas o asociarlas a otras que considere

afín. De este modo, este autor asocia el trabajo de reordenamiento del coleccionista con el efecto del recuerdo o la *memoria involuntaria*. Benjamin (1972) consideraba que la memoria voluntaria —o la memoria de archivo— que guarda y oculta custodiando, caracterizada por un vínculo alienado, continuo y lineal del sujeto con su historia, se impone en la historia del siglo XX desafectando la relación del individuo con su pasado. Por contraposición, la *memoria involuntaria*, es decir, el recuerdo, es fragmentario y “destructivo” (p. 128). En sus investigaciones, Benjamin (1987) postuló que el recuerdo es un momento de creación, durante el cual la experiencia adquiere un valor afirmativo en la medida en que, al producir una *interrupción o desplazamiento*, ofrece una nueva imagen que permite volver a vincular el pasado con el presente. De esta forma, a partir de los cambios en las disposiciones espaciales, los recuerdos pueden producir un *click*, una ruptura respecto de una continuidad y provocar la reorganización de un relato histórico.

Podríamos homologar esta experiencia del coleccionista con su colección y su serie (cadena semiótica ordenada), con la experiencia de Sócrates con los *biblia* (escritos) que narra Derrida (1997a) en *La farmacia de Platón*. Sócrates menciona que Fedro, le ha traído unos discursos escritos que han operado como una “droga” (p. 103), ya que le han obligado a salirse de sí mismo. De este modo, Derrida quiere señalar cierta experiencia de la lectura de un discurso escrito, que difiere de su escucha oral y da paso a una teoría de la relación de la lectura con la huella gráfica, con las marcas y con los espacios, con el tiempo, con la demora y el deseo que eventualmente interrumpen cierta proximidad normalizada con los discursos; producen un distanciamiento que, finalmente, acaba por alterar la serie y desestabilizar y volver a reconectar de manera diferente la cadena de signos.

A partir de esta revisión teórica y metodológica sobre el modo en que el *dispositivo archivomisional* —a través de sus sustituciones y ofrecimientos protéticos— condiciona la materialización

de la aboriginalidad, la investigación plasmada en esta tesis apunta a deshacer algunas historias, a demostrar el aspecto forzado de tal continuidad. A la vez, apunta también a extraer entre los espacios en blanco lo que ha quedado afuera, o ha sido borrado, sobre lo cual se ha construido un sentido hegemónico. De esta manera, pienso la utilidad del trabajo con las fuentes, con las prótesis, en este caso con las que fueron construidas por el dispositivo misional una vez deconstruida la subjetividad que las construyó. Esto implica deconstruir las formas en que el *dispositivo archivo misional* —a través de sus variadas heterogeneidades articuladoras, en tanto régimen de subjetividad— condicionó la conducta de los indígenas restringiendo sus accesos a determinados lugares, especialmente al relato de la historia. Este trabajo deconstructivo contrae una mayor apertura del archivo y, por lo tanto, favorece la lectura bajo tachadura ofreciendo una utilidad del documento a partir de una lectura de sus márgenes.

Este tipo de lecturas me condujeron a etnografiar el *dispositivo archivo misional* como un espacio topológico complejo, cuyo abordaje —como indican Michel-Rolph Trouillot (1995) y Nicholas B. Dirks (2002)— implicó un trabajo con sus definiciones, sus categorías y sus nominaciones. A lo largo de las páginas de esta tesis, la lectura deconstructiva de estas categorías y nominaciones del *dispositivo archivo misional*, que comienza entre los documentos ordenados en los depósitos —o repositorios— se extiende hacia una superficie sensible mayor, que incluye también los cuerpos. La deconstrucción de la subjetividad misional implicó *elaborar* los términos bajo los cuales el *dispositivo archivo misional* construyó y mantuvo una relación jerárquica de acceso desigual a las huellas, incluso aquellas inscriptas sobre el propio cuerpo. Considero que, por lo tanto, la deconstrucción de esta relación, de los accesos desiguales a materialidad, a las interpretaciones o a los soportes —después del despliegue de esta máquina archivadora— puede llevarse a cabo de forma conjunta, al reconocer que el archivo construido por el dispositivo

misional nos relaciona a partir de sus interpelaciones y forzamientos. En este sentido, cuando ha sido posible, identifiqué mis objetivos, compartí mis intereses en deconstruir las relaciones jerárquicas y, en este contexto de diálogo, los indígenas pudieron identificar los suyos y, así, en forma conjunta, fuimos negociando los modos y los límites de tal deconstrucción.

Este trabajo fue posible porque me encontré con subjetivaciones ya puestas en marcha. De acuerdo con Deleuze (1987), el dispositivo reúne tres instancias: de saber (archivo), de poder (dispositivo) y de subjetividad (plegamiento de la fuerza). Si el dispositivo implica líneas de fuerza como dimensión del poder, la subjetivación se produce “cuando la fuerza, en lugar de entrar en relación lineal con otra fuerza, se vuelve sobre sí misma, se ejerce sobre sí misma o se afecta ella misma” (p. 156). Las líneas de subjetivación son “el borde extremo de un dispositivo” (p. 157) y, en la medida que se escapan de las dimensiones de saber y de poder, “parecen especialmente capaces de trazar caminos de creación, que no cesan de abortar, pero tampoco de ser reanudados, modificados hasta llegar a la ruptura del antiguo dispositivo” (p. 159). En su lectura de la relación entre el sujeto y los dispositivos, Giorgio Agamben (2011) propone que subjetivar es restituir y liberar aquello que ha sido apropiado y separado por los dispositivos para situarlo en el uso común (p. 260)³¹, proceso que sintetiza como *profanar*: invertir la dirección del poder.

A pesar de la crítica de Spivak (1998, 2000) a Deleuze y a Foucault, considero que la categoría *subjetivación* es compatible con el concepto de *elaboración*. Es decir, Spivak les critica

³¹ En su revisión sobre el concepto de *dispositivo*, Agamben (2011) lo redefine como un “conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar los compartimentos, los gestos y los pensamientos de los hombres” (p. 256). De este modo, resalta la capacidad técnica del dispositivo que, precisamente, posibilita acoplamiento óptico: hace ser. La sujeción sería, entonces, el resultado de una relación cuerpo a cuerpo entre vivientes y dispositivos. Sin embargo, en la genealogía conceptual ampliada que propone, el dispositivo es una respuesta dada por la filosofía cristiana a la oposición irreductible y conflictiva entre la libertad y el mandato. De este modo, el dispositivo —o la positividad u *oikonomia*— surge como un modo de respuesta anclada históricamente a este conflicto. Ahora bien, esta *oikonomia* precisamente se instala a partir de una sustracción; una escisión que produce, por lo tanto, la sujeción a su ordenamiento o mandato. Esto que se sustrae tiene la forma de lo sagrado, sostiene Agamben, y está basado en un acto de sacrificio que funda lo común y genera sujeción.

a Deleuze y a Foucault que no den cuenta que el sujeto que piensan (el sujeto kantiano) es uno entre muchos posibles. Sin embargo, su descripción de las lecturas transaccionales críticas realizadas por sus colegas postcoloniales como *elaboraciones*, también hacen referencia a un esfuerzo creativo del intérprete en una dirección contraria o diferente a la del teórico europeo (Spivak, 2008). Según su análisis, estas lecturas del *socius* producen desplazamientos, cuyos efectos residen en la dinámica de desorganización del objeto, en la ruptura y reeslabonamiento de la cadena. Es definitiva, también son esfuerzos confrontativos que buscan un cambio de dirección del ejercicio de la fuerza.

En relación con mi trabajo de campo, la posibilidad de un trabajo deconstructivo conjunto con los indígenas no siempre fue posible. En algunos casos, cuando los encuentros fueron con personas que ya estaban sumergidas en un proceso activo de búsqueda, mi arribo con las copias de los documentos de los archivos salesianos fue visto como un *hallazgo*, un retorno positivo de una ficha del rompecabezas. En estas oportunidades fue posible intercambiar reflexiones en torno a los movimientos genealógicos de una cadena de signos y compartir interpretaciones diversas. Los capítulos que siguen a continuación encarnan estas propuestas teórico-metodológicas.

CAPÍTULO II: Los arcontes del espejo

En el mes de diciembre del año 2013 visité el archivo salesiano ubicado en la ciudad de Bahía Blanca, en la provincia de Buenos Aires. Ese año, el archivo había pasado por una importante reestructuración y había permanecido cerrado al público, de modo tal que solo habían accedido quienes tenían proximidad a la familia salesiana. Poco después de su reapertura, la novedad fue que el archivista anciano y con fama de huraño había sido suplantado por una joven archivista simpática y atractiva. Ella, antes de atender a mi pedido, me hizo una breve entrevista, durante la cual me preguntó sobre el tema de mi investigación, la vinculación con la institución religiosa y las fuentes con las cuales pretendía encontrarme. Ante mis respuestas se mostró interesada y sugirió que me pusiera en contacto con un cura, que se encontraba trabajando con las giras del misionero que yo quería consultar. Luego fue a buscar el material que le había pedido. Pocos minutos después pude comenzar a leer y fotografiar las giras del misionero en cuestión. La archivista volvió a desaparecer; parecía muy ocupada. Al cabo de un tiempo, reapareció en la sala de lectura con un sobre de papel madera y me pidió que la acompañara. Sin esperar a que respondiera comenzó a bajar las escaleras rápidamente. La seguí lo más rápido que pude, pero sin poder alcanzarla. Llegamos en ese orden, casi corriendo, al *hall* central del colegio. Cerca de la oficina de recepción había un hombre joven, alto, rubio, con anteojos oscuros, que se encaminaba a la puerta de entrada, decidido a marcharse. Cuando advirtió que la archivista iba hacia él con premura se detuvo justo en el umbral de la puerta de salida apoyando una mano en el picaporte mientras que, con la otra levantó los anteojos y los colocó en su frente. Tenía ojos claros. Se saludaron afectuosamente con un abrazo y él le preguntó cómo estaba. Ella respondió: “Muy bien Padre” —y le entregó el sobre—. “Gracias” —le dijo el cura y agregó—: “¿Es el único

ejemplar³²?”. “Si” —contestó ella—. “Para leer al costado de la piletta” —dijo él satisfecho. El cura hablaba con voz fuerte sin dejar de sonreír. Hasta entonces yo había permanecido unos pasos más atrás, al margen de la situación. Ellos se habían saludado con un abrazo y habían mantenido estos breves intercambios durante los cuales él —cada tanto— ponía su mano en el hombro de ella, como un gesto de afecto, de confianza, de proximidad y familiaridad. Entonces, la mujer estiró la mano hacia mí indicándome que me acercara y me presentó al cura, a quien le contó sobre mi investigación. Le dije que era antropóloga y que estaba haciendo el doctorado. Ella le explicó que, como antropóloga, me interesaba rastrear algunas familias indígenas que aparecían en los archivos. El cura me contó algo acerca de su doctorado. Mientras tanto, la archivista nos observaba desde un costado. En un momento, cuando ya no teníamos más que decirnos, el cura la miró e hizo un chiste sobre su vestimenta: “¡Hoy tenés un look! ¡Vestida así estas totalmente anticonceptiva!” Ella usaba zapatos de descanso y vestía un guardapolvo azul oscuro, que se había puesto sobre su vestido blanco. A las dos nos sorprendió el término utilizado por el cura. Ella, ruborizada, me miraba enseñándome su asombro. No decía nada. Se reía y miraba al padre, hasta que tímidamente expresó: “¡Ay! Padre”. Para explicarse, éste contó un chiste sobre una pareja heterosexual que —según comentó— “estaba buscando tener un hijo” y aclaró: “Él me contó que cuando llegaba la noche, en su casa, ella se ponía tantos trapos para irse a dormir que, al final, nunca le llegaban las ganas”. Con esta referencia quedó claro lo que implicaba el término “anticonceptiva”. La archivista vestida de ese modo, al igual que la esposa del amigo del cura, no se veía lo suficientemente atractiva para colaborar en la tarea de la *concepción*.

³² Más tarde me enteré que se trataba de uno de los únicos cuatro tomos de la obra *La Patagonia. Studi Generali*, de L. Del Valle Carbajal publicada en 1905 en Torino, por la editorial San Benigno Canavese, Scuola Tipografica Salesiana.

En este capítulo realizaré una lectura del archivo salesiano, en tanto repositorio o lugar de organización y catalogación de huellas; tareas de control a partir de las cuales los archivistas pretenden custodiar el acceso, la lectura, la interpretación y la reinscripción o reproducción de las mismas. Para llevar adelante esta lectura, describiré brevemente mis experiencias durante las visitas a dos de las sedes que conforman el Archivo Salesiano, una de ellas localizada la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y la otra en Bahía Blanca. A partir de estas descripciones, analizaré la subjetividad que —camuflada como *objetividad*— comanda el archivo salesiano, para lo cual recurriré a una lectura de las clasificaciones, las nominaciones y las interpretaciones frecuentes, que en el archivo salesiano custodian la reproducción (y multiplicación deseada) de la historia. En los próximos párrafos continuaré el análisis de la situación mencionada al comienzo y, en los apartados que siguen, practicaré una deconstrucción de los criterios, que los arcontes del archivo definieron para su ordenamiento; de este modo abordaré —de forma consecutiva— la descripción de tres criterios: el criterio que custodia un relato de los comienzos (Archivo mito), el criterio que custodia una jerarquía y un lenguaje (Archivo topos) y el criterio que custodia el pasaje de lo público a lo privado (Archivo privado-público).

Retomando la situación antes mencionada, a través de su explicación sobre el uso excesivo de “trapos”, el cura sugería que la mujer archivista debía presentarse a sí misma ajustándose a cierta fantasía y recurriendo a una suerte de *máscara*, que la materializase como mujer, de modo tal que pudiera facilitar su reconocimiento y actuación acorde con el mandato de la congregación: la reproducción heterosexual. Después de todo, quizás esta era la situación cotidiana y normal en el archivo, a excepción de esta vez que la archivista parecía tener muchos “trapos” sobre su vestido blanco; un día especial, a juzgar por el énfasis que puso el cura en los términos: “hoy” y “totalmente”. Precisamente, se había vestido así para meterse —según me había dicho— en “zonas

polvorientas” para buscar los archivos pedidos. Quizás en su rutina cotidiana no solía estar “totalmente” “anticonceptiva”, pero esta vez, por alguna cuestión, sí lo estaba, y eso era motivo para llamar la atención del cura, que recurría al chiste como modo de enunciar algún desfasaje o desplazamiento que interrumpía o alteraba sus funciones. ¿De qué funciones se trataba?

A través del chiste, el cura —el *padre*, hombre, historiador, investigador, el que iba a leer, el intérprete— le recordaba a la archivista —la que había buscado, la que había corrido, la que había preparado el documento anhelado— la definición de *mujer madre* (conceptiva) y la función, *atractiva*, como si se tratase de las condiciones necesarias para que allí, adentro del archivo, la cosa funcionara. Es decir, a través de la metáfora sexual reproductiva aludida en el chiste, las identificaciones de padre y madre se superpusieron con las funciones que cada quien pareciera tener en el archivo: el cura intérprete y la archivista velo/seducción.

El cura, que a través del chiste citó estas reglas, demostró cierta preocupación sobre el reconocimiento protético dentro de la casa salesiana; reconocimiento que no solo involucraba a la archivista, sino también a su propia práctica como intérprete. Es decir, no solo le preocupaba que se consumara la identificación de la archivista con su ser seductora/conceptiva/madre, sino que no se consumara (el filo de) su poder de interpretación ante el documento.

Hasta ese momento, había primado entre la archivista y yo una relación de distancia generada por la desigualdad de poder entre quien quiere acceder al documento y quien, efectivamente, tiene el poder de entregarlo. Esa distancia que nos separaba se manifestó cuando ella corrió ágilmente, escaleras abajo deslizándose con destreza sobre un territorio que conocía muy bien, minutos después de que me invitara a seguirla diciendo que tenía “algo” para ofrecerme. Sin embargo, el chiste del cura cuestionó la interpretación que de las reglas había hecho la archivista y antepuso su propia interpretación como la más autorizada; interpretación que intentaba

reubicarnos a todos en relación con la posibilidad y profundidad de acceso al documento. En efecto, el cura citó determinadas reglas sobre la reproducción sexual y la interpretación feliz o satisfactoria, a saber: que éstas dependen de cierto cuidado sobre los órganos (sexuales y semánticos) de reproducción, de forma tal que sirvan a un fin común, satisfactorio para la casa salesiana; concretamente, el crecimiento de buenos hijos o hijas y la propagación de los buenos sentidos y enseñanzas de Don Bosco³³. De este modo, la simiente y el semá son controlados y sirven a fines *valorados*: el *semen* transmuta en sangre y buenos hijos, en tanto que el *sema* transmuta en tinta y buenas enseñanzas.

Ahora bien, ¿por qué el cura citaría de esta forma elíptica las reglas que en la casa regulan el acceso al documento, a su lectura, interpretación y reproducción? ¿Acaso la aparición de una mujer extraña que parecía hacer “buenas migas” con la archivista amenazaban en algo al cura y al normal funcionamiento del archivo, y éste se vio en la obligación de llamar al orden, de citar la ley?

De acuerdo con Slavoj Žižek (2016), las insignias, las máscaras, se portan para ejercer el poder. Al introducir una distancia entre lo que alguien es en lo inmediato y la función que ejerce, las máscaras *castran*. Según este autor, dicha *castración simbólica* ocurre por el sólo hecho de estar sujeto al orden simbólico asumiendo una máscara o un título, tal como explica en la siguiente cita:

La castración es la distancia entre lo que soy en lo inmediato y el título simbólico que me confiere cierto estatus y autoridad. En este sentido preciso, lejos de ser lo opuesto del poder,

³³ El tema en torno a la normatividad y regulación reproductiva en los escritos de los patriarcas de la Iglesia Católica es abordado por Foucault (2019), quien refiere que entre los siglos II y III d. C., los filósofos cristianos institucionalizan una nueva experiencia de acuerdo con la cual ser “amo de sí mismo” equivale a saber cumplir un régimen de reservas respecto el uso de los órganos sexuales atendiendo a la satisfacción de un fin: los “hijos hermosos” (Foucault, 2019, p. 44).

es un sinónimo del poder, es lo que me da poder. Hay que pensar el falo no como el órgano que expresa la fuerza vital de mi ser, sino como una especie de insignia, una máscara que me pongo del mismo modo que un rey o un juez se invisten de su insignia —el falo es una especie de órgano sin cuerpo que me pongo, que sujeto a mi cuerpo, sin que nunca pueda confundirse con una parte orgánica, siempre sobresaliendo como una prótesis incoherente y excesiva (p. 43).

De acuerdo con el planteo de Žižek sobre cómo actúa el poder fálico, es posible interpretar que el cura —acostumbrado a que la archivista se mantenga atractiva y seductora en relación con él, ofreciéndole la mascarada que precisa para sentirse reconocido en su labor de intérprete, *revelador* de significado— percibió cierta amenaza al orden instituido dentro del archivo, cuando la archivista reconoció ese poder de interpretación en otra persona, extraña a la casa y mujer.

Butler (2018), quien comparte con Žižek la importancia dada al papel que juegan las fantasías dentro del registro simbólico, disiente respecto de su apoyo acrítico a un antagonismo sexual no problematizado y señala, por su parte, que “lo masculino se funde en una prohibición que proscribire el espectro de una semejanza lesbiana” (p. 90). De acuerdo con esta afirmación, continua Butler, “la institución masculinista (...) es sólo el *efecto* de la prohibición misma, que depende fundamentalmente de aquello que debe ser excluido” (p. 90). Justamente, este fantasma lésbico que las instituciones religiosas insisten en representar, marcar y a la vez prohibir, parece haber hecho su aparición en la escena descrita para recibir inmediatamente su conjura³⁴. Frente a la sombra amenazante, el cura citó la norma que reafirma lo posible y lo imposible, lo que no puede asumir forma y que configura lo abyecto³⁵.

³⁴ Derrida (1997c) menciona que lo turbio del archivo es aquello que debe permanecer conjurado.

³⁵ Alejándose del planteo de Foucault y acercándose más al de Derrida, Butler (2018) considera a la represión como una modalidad del poder. De acuerdo con sus palabras: “El poder también funciona mediante la *forclusión* de efectos, la producción de un exterior, un ámbito inhabitable e ininteligible que limita el ámbito de los efectos inteligibles” (p.

En última instancia, su constitución como *Padre* y como autoridad interpretativa exclusiva y privilegiada del documento, depende de todo este juego represivo-productivo, que descarta lo abyecto como indeseable y configura la forma (fálica) deseable. En definitiva, después de hablar muy brevemente conmigo, el cura volvió a dirigirse a la archivista y, a través del chiste, echó la conjura a sus ojos y no a los míos. Él necesitaba que ella me identificara como extraña, extranjera, enemiga; y no como un familiar o aliado. Contrario a eso, yo era una portadora de interpretaciones, cuya probable heterogeneidad amenazaban la unidad de la casa.

La situación etnográfica descrita permite visualizar la forma bajo la cual se encuentra interiorizado un régimen de subjetividad. El comentario del cura activó en la archivista un autoexamen, el cual la sorprendió fuera, desplazada de cierta experiencia regulada de sí misma, y, momentáneamente, des-investida de aquello que parecía otorgarle, a la vez, reconocimiento y poder dentro del archivo. En este sentido, el cura advierte que *algo* le impide ver eso *otro* que le facilita reconocerla como mujer-madre y, al mismo tiempo, esta falta de reconocimiento altera (¿desautoriza?), por un momento, la posición que como archivista ella tiene dentro del archivo salesiano. El cura demanda que la mujer le suministre la prótesis que le hace falta. En definitiva, la archivista está llevándole el tomo de Carbajal, velado por un sobre, para que él lo lea —tal como mencionó— “al costado de la pileta”. El documento está siendo ofrecido con una carga libidinal. Sin embargo, acto seguido, ella le presenta otra intérprete: una mujer extraña, a la que también está ayudando a acceder a los documentos. En ese momento, ella no espejaba que sólo él tenía el falo, sino que precisamente alguien más, también parecía tenerlo. Como menciona Derrida (2007a), al corte, a la apertura, le sigue no lo uno sino la multiplicidad; a la castración no le sigue el falo sino la diseminación: “No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La

49). En este sentido, lo conjurado se mantiene como *exterior constitutivo*; lugar opaco de lo que no ha sido incluido y, según plantea, como lugar donde podría producirse un *retorno* posible de perturbar un régimen normativo.

inseminación primera es diseminación” (Derrida, 2007a, p. 453). Por un momento, cierta jerarquía interpretativa y sentido único parecían amenazados. Entonces, el cura puso en acto la normativa para aseverar que, tanto él como ella, se reconocen en la misma prótesis y en su *buen uso*, el cual reafirma la jerarquía que resguarda el documento y reserva su interpretación en el archivo de la casa salesiana.

De este modo, el archivo, como formación reguladora sobre lo sensible, opera asignando prótesis, exterioridades que, apropiadas e internalizadas, cumplen con determinada apariencia o identidad simbólica. Ahora bien, como ha referido Balcarce (2019), la identificación de los sujetos con la prótesis, con la falta, con eso que hace ser dentro de determinado entramado simbólico afectivo, nunca está definida de antemano, sino que depende de un juego de relaciones de poder, incluso de fuerza, de impresión y de sobreimpresión. En la situación analizada, un acto histórico³⁶, que cuestiona la investidura simbólica, deja en evidencia la distancia y, por lo tanto, también la marca de castración que aleja a la archivista de su experiencia de mujer-madre. Esa marca de castración, así como dice Žižek que es el lugar de un ejercicio de sobreimpresión —el pedestal, el apoyo, el lugar de enunciación del poder soberano, aquel que anticipa la falta, el corte; el lugar que propone, impone, asigna prótesis, acoplamientos y presentes—, también es el lugar potencial de la anarquía, donde una cosa puede volverse otra, como menciona Penchaszadeh (2017): “Es el punto en el que el poder soberano se muestra incapaz de controlar y asir la anarquía democrática, la *différance*, es ese resto que necesariamente viene a arruinar todo gesto de unidad y de “entente” (p. 51).

³⁶ Žižek (2016) explica que, a causa de esta distancia, el sujeto nunca puede identificarse completa e inmediatamente con su máscara simbólica o con su título. La histeria se define como el cuestionamiento, por parte del sujeto, de su investidura simbólica (p. 43).

La palabra, en esta situación, performa un tipo de acción con sentido simbólico. El poder se ejerce al *citar* —en este caso a través de una anécdota— la norma que define lo que una mujer es y, de este modo, instituye y recuerda la fragilidad de su identidad simbólica. ¿Cómo se construyen estas experiencias o subjetividades que nominan y asignan lugares y funciones dentro de una organización social? ¿Cómo se internalizan estos ordenamientos? ¿Dónde y cómo subyacen disponibles a su reproducción (interrumpida casualmente por un acto histérico)?

Precisamente, la inicial imposibilidad de un relato subalterno tiene que ver —como señala Trouillot (1995)— con el poder o la desigualdad de accesos para escribir la historia, actividad que implica la conformación y el acceso a los archivos como uno de sus aspectos. Según la interpretación de Dirks (2011) sobre las exigencias respecto a la “archivación” —es decir, la complejidad de la metodología de guardado topológica—, para dar cuenta de esta desigualdad y modo diferencial de accesos a lo guardado, sería útil realizar una etnografía de los archivos, una descripción de las topológicas que organizan allí dentro los documentos. De acuerdo con sus propias palabras, “una etnografía del archivo implica ir mucho más allá de verlo como un conjunto de textos, un depósito de y para la historia. El archivo es una formación discursiva en el sentido totalizador de que refleja las categorías y operaciones del propio Estado” (p. 58). En este sentido, es a través de los archivos, a los cuales se acopla, que el Estado “literalmente produce, juzga, organiza y mantiene los discursos que están disponibles como textos primarios de la historia” (p. 59).

Con anterioridad expliqué que fue solo en función de la cópula con la maquinaria estatal, que el archivo salesiano pudo *multiplicarse*³⁷. Por eso, y como también quedará en evidencia a continuación, preferí dejar de utilizar el adjetivo *salesiano*, para denominarlo *dispositivo archivo*

³⁷ Analicé con detalle este tema en el primer capítulo.

misional, ya que son precisamente estos acoples —ofrecimientos protéticos para ser como-uno, para ser comunidad, y permanecer integrados como Estado nación— lo que me interesa destacar. A continuación —antes de abordar la deconstrucción de los tres criterios de este archivo— me referiré, una vez más, al objetivo o fin de control sobre la reproducción, que pareciera obsesionar la operatoria dentro del mismo.

Documentar es espejar

En el año 1956, Don Renato Ziggiotti, Rector Mayor de la congregación salesiana, instruyó a las autoridades argentinas de cada inspectoría para que organizaran los archivos (Vanzini, 2008). Los padres Juan Esteban Belza (SDB) y Humberto José Baratta (SDB) fueron los encargados de organizar los documentos correspondientes al territorio de la Inspectoría de San Francisco de Sales (que comprendía la entonces Capital Federal, parte del Gran Buenos Aires, Santa Cruz, Tierra del Fuego e Islas Malvinas), en tanto que el Padre Pascual Paesa (SDB) se ocupó de la Inspectoría San Francisco Javier (que comprendía desde el sur de La Pampa y Buenos Aires, hasta las actuales provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut). Estas inspectorías, vigentes hasta el año 2010, sucedieron a la disolución en el año 1911 de la Prefectura Apostólica —a cargo de José Fagnano— y del Vicariato Apostólico —a cargo de Juan Cagliero (Alarcón y Ferraggine 2015)³⁸. Al cabo de un proceso de organización y reunión de la información dispersa quedaron conformados dos archivos: El Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS) y el Archivo Salesiano Patagónico

³⁸ La división jurisdiccional de la Prefectura Apostólica integraba a las provincias de Tierra del Fuego, Santa Cruz, y Región de Magallanes (Chile), en la Patagonia meridional, durante el período que va desde 1893 a 1911. La división jurisdiccional del Vicariato Apostólico integraba a las provincias de Buenos Aires sur, Río Negro, Neuquén y Chubut (Patagonia septentrional) durante el mismo período (1893-1911). Desde el 2010 en adelante está vigente la Inspectoría Sur Ceferino Namuncurá que abarca desde Buenos Aires hasta Islas Malvinas y desde la costa Atlántica hasta la cordillera (Alarcón y Ferraggine, 2015).

(ASP). Con posterioridad, los padres Baratta y Belza, del ACHS, fueron reemplazados por los hermanos coadjutores Marino Francioni y Dante Brambilla. Desde hace unos años, según informan Alarcón y Ferraggine (2016), el ACHS está siendo reorganizado y los hermanos mencionados han sido reemplazados por la archivista Soledad Urrestarazu. El padre Paesa (ASP) fue reemplazado en 1978, por el padre Valetín Rebok y el Pbro. Ernesto Szanto. Rebok fue quien perduró en Bahía Blanca hasta el año 2012 cuando, luego de su fallecimiento, fue sustituido por Pamela Alarcón (Bracamonte, 2014).

El ACHS (localizado en CABA) y el ASP (en Bahía Blanca), comparten en gran medida los títulos bajo los cuales se ordenó el material documental. El primer archivista del ASP fue el padre Paesa, que organizó el material bajo las siguientes clasificaciones: “Memorias”, “Epistolario”, “Crónicas”, “Registros” y “Diarios”. Sin embargo, de acuerdo con sus actuales administradores, desde el 2012 comenzó un proceso de reorganización y clasificación para ordenar el material acumulado, que había permanecido sin clasificar, siendo uno de los objetivos de esta tarea “promover su difusión” (Alarcón y Ferraggine, 2015, p. 184). En el actual catálogo, el orden de Paesa pasó a conformar una subsección dentro de la sección “Documentos” que, además, está compuesta por las siguientes subsecciones: “Causas de Santos”, “Prefectura Apostólica”, “Vicariato Apostólico” e “Inspección San Francisco Javier”. Las secciones restantes son: “Personas” (que reúne “Cartas mortuorias”, “Legados” y “objetos personales”), “Fotografía” (que incluye “Casas” y “Personas”), “Mapoteca”, “Biblioteca” (en este caso incluye “Libros antiguos”, “Libros recientes”, “Patagonia general”, “Autores salesianos patagónicos” y “Secular”) y “Hemeroteca”. En el ACHS, por otra parte, el archivo se encuentra organizado según las siguientes secciones: “Personas”, “Obras, casas y actividades”, “Otras Inspecciones”, “Temas Especiales”, “Fotografías”, “Grabaciones” y “Películas y diapositivas” (Baratta, 1985, p. 113). Esta disposición

permite observar que las secciones más amplias del ASP son similares a las del ACHS y que las categorías principales —“obras”, “documentos” o “inspectorías”, “personas”, “biblioteca” y “fotografías”— se repiten. A continuación, realizaré un análisis más detallado sobre los criterios de organización del material del ACHS.

El padre Baratta (1985), uno de los salesianos encargados de la organización de este archivo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, redactó un informe sobre esta experiencia, del cual existen dos versiones: la primera publicada en 1985 y la segunda en 1994. En el informe, el salesiano relata que entre 1972 y 1973 la Inspectoría San Francisco de Sales resolvió la creación del Archivo Central Histórico Salesiano. Una de las primeras medidas de las autoridades de dicha inspectoría fue enviar, entre 1974 y 1975, una circular a las *casas* que la conformaban solicitando el “mucho material desparramado en distintos y lejanos lugares, material que en general se encontraba descuidado y abandonado” (p. 2). Dicho material permitiría el estudio de la historia de los misioneros enviados por Don Bosco, “unas de cuyas metas era la civilización y evangelización de los indígenas que poblaban las regiones australes” (p. 2). A la vez, otra de las tareas inmediatas consistió en encontrar un “lugar más o menos apropiado para la función de archivo, que documentara, y por así decirlo, espejara en su ordenado material, la vida y la expansión de la Inspectoría San Francisco de Sales en la Argentina” (p. 2).

Los archivistas se propusieron reunir el material, asignarle un lugar y facilitar, de este modo, la escritura de la historia de las misiones salesianas. Esta tarea de organización del archivo se sintetiza en el verbo “espejar”. El reservorio de documentos, como el espejo, oficia como una prótesis, como una técnica de extensión de la obra de Don Bosco. Espejar, aquí, vendría a asumir la forma de la multiplicación, la reproducción custodiada de buenos hijos, o buenas hijas, y buenos sentidos. Sobre esta idea de los espejos como extensiones técnicas, Marshall McLuhan (1969)

interpreta que, al reflejarse en el agua, Narciso no distinguió que era un reflejo de sí mismo. Entendió, en cambio, que ese espejismo era una “prolongación de sí mismo en [un] material distinto a su propio ser” (p. 17). El espejo como prolongación de sí le permitía estar en varios lugares a la vez, multiplicarse infinitamente, expandirse. “Esta prolongación de sí mismo por espejismo embotó sus percepciones hasta convertirse en ser o mecanismo de su propia imagen prolongada o repetida” (p. 17). McLuhan concluye que, a través de esta integración a la tecnología, el hombre experimenta una perpetua modificación fisiológica y, a su vez, encuentra siempre nuevas maneras de modificar sus técnicas. De este modo, se encuentra a sí mismo, expandido, multiplicado; convertido “en los órganos sexuales del mundo mecánico” (p. 18)³⁹.

Me detengo en esta metáfora del espejo porque, como mencioné en el capítulo anterior, en esta tesis me interesa el aspecto protético del archivo en tanto técnica de relación con uno mismo. Foucault (2009) describe al alma como un invento de la religión, en particular de la religión católica, el alma como prótesis o extensión de relacionamiento con uno mismo. Y también refirió al alma precisamente como doble, como primer sustituto del cuerpo. En consecuencia, el alma también es un espejo, un lugar exteriorizado de reflexión y vigilancia sobre el sí mismo. En

³⁹ Borges (2006) ha descrito como *monstruoso* este efecto multiplicador de los espejos: “Desde el fondo remoto del corredor, el espejo nos acechaba. Descubrimos (en la alta noche ese descubrimiento es inevitable) que los espejos tienen algo monstruoso. Entonces Bioy Casares recordó que uno de los heresiarcas de Uqbar había declarado que los espejos y la cópula son abominables, porque multiplican el número de los hombres” (pp. 17-18). Como sintetiza Barth (1967), en este cuento Borges imagina un mundo completamente hipotético y una sociedad secreta de estudiosos que elaboran cada uno de sus aspectos en una enciclopedia subrepticia. “Esta Primera Enciclopedia de Tlön describe una alternativa coherente a este mundo, completa en todo respecto (...) y de tal poder imaginativo que, una vez concebida, comienza a imponerse en nuestra realidad primera y eventualmente la reemplaza” (pp.175-176). Foucault (2014) también propone el espejo como *tekne* de sí mismo: “En el espejo, me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente detrás de la superficie, estoy allá, allá donde no estoy, especie de sombra que me devuelve mi propia visibilidad, que me permite mirarme allá donde estoy ausente: utopía del espejo. Pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y tiene, sobre el lugar que ocupo, una especie de efecto de retorno; a partir del espejo me descubro ausente en el lugar en que estoy, puesto que me veo allá. A partir de esta mirada que de alguna manera recae sobre mí, del fondo de este espacio virtual que está del otro lado del vidrio, vuelvo sobre mí y empiezo a poner mis ojos sobre mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy; el espejo funciona como una heterotopía en el sentido de que convierte este lugar que ocupo, en el momento en que me miro en el vidrio, en absolutamente real, enlazado con todo el espacio que lo rodea, y a la vez en absolutamente irreal, ya que está obligado, para ser percibido, a pasar por este punto virtual que está allá” (p. 7).

definitiva, la alusión al archivo como espejo, como lugar donde se refleja la historia patagónica, evidencia el deseo de dominio sobre el reflejo, o la reflexividad de aquellos a quienes hace sujetos. A su vez, la creación de un archivo repositorio a partir de la reunión de los documentos dispersos, también parecería ser una copia del archivo ya disperso al que hay que emular. Entonces, tendríamos un espejo de un espejo, porque en su forma dispersa el archivo ya está operando y distribuyendo identidades, asignando “máscaras” o prótesis, como en el caso de la archivista que usa la máscara de *mujer-madre* articulando una política controlada de reconocimientos reflexivos. En última instancia, este es el objetivo del archivo: custodiar los reflejos que cada uno tiene de sí mismo, al custodiar los nombres y los lugares que organiza y dispone dentro de un espacio jerarquizado. El archivo repositorio, como segundo espejo de aquel archivo disperso —redobla de algún modo— la vigilancia sobre esta jerarquía, y se encamina a controlar el relato histórico erigiéndose como un guardián de los orígenes proponiéndose reflejar los eventos del pasado, lo sucedido, la historia de la Patagonia a través de sí. En este sentido, el archivo se propone cumplir con una función objetivadora y reguladora del acontecimiento, de lo sucedido, de lo que fue, de lo que es y lo que puede ser.

La morada de los arcontes. Los criterios del *arkhé*

A continuación, recapitularé cuáles son los criterios de organización de los documentos en el ACHS de CABA, para lo cual describiré los criterios seguidos para ordenar los documentos que figuran en el informe de Barata sobre la experiencia de organización de dicho archivo. Revisaré las dos versiones que existen sobre este informe: la primera, publicada en 1985, y la segunda, publicada en 1994, en la cual el autor agrega un criterio no mencionado en la anterior.

De acuerdo con Baratta (1985), los documentos recibidos se organizaron en tres grandes salas temáticas: la *Biblioteca* de obras salesianas, el *Archivo* propiamente dicho y el *Museo*. La primera de estas salas está dedicada a la *Espiritualidad Salesiana*, y allí se encuentran las *Memorias Biográficas* de Don Bosco, apuntes de investigaciones sobre sus sueños, biografías de Don Bosco y algunas publicaciones internas de la congregación. La segunda sala es denominada con el término *Archivo*, en la que se encuentran las siguientes secciones: “Personas”, “Obras, casas y actividades”, “Otras Inspectorías”, “Temas Especiales”, “Fotografías”, “Grabaciones” y “Películas y diapositivas” (p. 113). Finalmente, la tercera sala es la que reúne el “material de depósito del Archivo” y nuclea tres secciones: “Museo”, “Numismática” y “Biblioteca”.

En la sala *Archivo*, el criterio explicitado por los archivistas para organizar el material fue “respetar el origen (la proveniencia) de los documentos” (p. 4) y seguir un orden “cronológico” y, en caso de no ser cronológico, “por materias” (p. 4). Ahora bien, este criterio quedó subsumido a otro, que es el que organiza las tres salas (*Espiritualidad*, *Archivo* y *Biblioteca*), que podría entenderse como un criterio temático.

En la segunda versión del informe, Baratta (1994) repite estos criterios de organización, pero agrega una sección denominada “Reglamento”. En esta sección, transcribe las reglas de acceso de los visitantes al archivo y agrega un tercer criterio para organizar el material. Sobre las reglas referidas a las “consultas del archivo” sostiene: “En el Archivo Central Salesiano, el material documentado está dividido —por razones de tipo práctico— en tres secciones principales: (a) Archivo Histórico, (b) Archivo de depósito y (c) Archivo secreto” (p. 234). El primer conjunto es, definitivamente, el único disponible para la consulta pública y está formado “por la documentación ordenada, clasificada, codificada y transcrita en tarjetas” (p. 234). En cambio, en el “Archivo de Depósito” se almacena el material que aún no se ha ordenado ni clasificado y, respecto al último,

se aclara que “según las necesidades, puede existir una sección denominada archivo secreto que está excluida de toda consulta” (p. 234).

Considerando estas explicaciones, es posible sostener que el material organizado en el archivo salesiano está sometido, por lo menos, a estos tres criterios de clasificación: uno que corresponde al archivo, otro que corresponde a la relevancia temática y otro que corresponde a la accesibilidad. A su vez, este sería un orden jerárquico, lo cual implica que el criterio inferior es el criterio de procedencia que prima en la sala denominada archivo. El criterio siguiente es el de relevancia temática, que es de una importancia media y el tercer criterio —el que refiere a la publicidad y accesibilidad de los documentos, a su disponibilidad— es un criterio superior de organización que delimita los anteriores. Eventualmente, puede existir un cuarto criterio, el de lo secreto, sobre el cual evidentemente no pude decirse mucho, pero se entiende que condicionaría los ordenamientos anteriores.

He organizado las siguientes secciones de este capítulo apelando a la deconstrucción de estos tres criterios de organización referidos por Baratta (1985; 1994) que —según interpreto— se ajustan a tres tipos diferentes de vigilancia o custodia sobre el archivo: el criterio toponomológico (espacial-temporal y legal) que custodia un mito, el criterio de consignación, que custodia una topológica de nominaciones y clasificaciones jerarquizada, y el criterio de publicidad, que custodia el pasaje de lo privado a lo público.

Archivo mito

En los informes de Baratta (1985, 1994) sobre su experiencia de organización del archivo, la primera sala que menciona, incluso antes de la sala denominada “Archivo”, es la de la

“Espiritualidad Salesiana”. Aquí se guarda el libro de las *Memorias Biográficas* de Don Bosco, que narra los reconocidos sueños del padre fundador de la congregación, entre los cuales se encuentran los “sueños patagónicos” (p. 6). Este sueño continúa siendo citado y narrado en la actualidad por las instituciones de la congregación como la causa de la llegada de Don Bosco a la Argentina: “Los salesianos llegaron a Buenos Aires en 1875 con el mandato de venir a la Patagonia para cuidar de los aborígenes, siguiendo el sueño de Don Bosco” (Alarcón y Ferraggine, 2015, p. 184).

En sus *Memorias Biográficas*, Don Bosco relata este sueño, al que también refiere como “visión”. Las escenas ocurren en una región que describe como “salvaje”, “desconocida”, “sin cultivar”, recorridas por “multitudes de hombres” “desnudos”, “de estatura extraordinaria” y “armados” (Amadei, 1939, p. 28). El sueño aparece dividido en dos etapas: en la primera, las misiones evangelizadoras de distintos ordenes fracasan y los misioneros resultan asesinados; en la segunda, las misiones resultan exitosas y los misioneros son sus discípulos salesianos, que aparecen jocosos y “precedidos por una multitud de jóvenes” (p. 28). Estas escenas suceden dentro de un contexto de violencia, en la que pelean tanto “salvajes” entre sí como “salvajes” contra “soldados vestidos al estilo europeo” (p. 28). En su sueño, Don Bosco (que nunca estuvo en Argentina) se encuentra perturbado ante la posibilidad de que el destino de sus misioneros fuera el mismo que el de los anteriores e intenta, en vano, interceptarlos. Sin embargo, para su sorpresa, logran instruir, desarmar y liderar entre indígenas y soldados ya que, “después de un rato, los salesianos se pararon en el centro de la multitud que los rodeaba” (p. 29). Es decir, entre una escena y la otra, la situación prácticamente se invierte a partir de la intervención de los misioneros salesianos: los *salvajes* y los *soldados* resultan instruidos, desarmados y pasan a estar guiados por un nuevo centro.

De acuerdo con las *Memorias Biográficas*, en 1874 Don Bosco recibió una invitación urgente para enviar a sus misioneros a la Argentina. Entonces *supo* qué era lo que tenía que hacer, porque recordó este sueño e identificó a los hombres salvajes que allí aparecían con los nativos de la Patagonia. En 1876 contó por primera vez su sueño a Pío IX, el papa que más tarde autorizó la realización de las misiones (Amadei, 1939).

La centralidad de este sueño, interpretado como una visión, un anticipo del futuro, radica en ser el motor organizador y estructurador del relato histórico salesiano. Este relato mítico postula el protagonismo de los misioneros salesianos en los *comienzos* de la historia del Estado nación argentino y los representa como héroes a partir de un rol mediador en una serie de conflictos — que perseveraron a lo largo de casi todo el siglo XIX— entre indígenas entre sí y entre indígenas y soldados. La clave del éxito —que aparece en el sueño— de la intervención de los salesianos es la atención dedicada a la juventud. Dicha dedicación puede ser interpretada de varios modos. En principio, sin dudas, remite al carisma de la congregación, que tiene que ver con su particular dedicación a la educación de los jóvenes (Nicoletti, 2016). Aunque también podría vincularse con la juventud de la propia congregación, ya que se trata de una congregación fundada en un tiempo relativamente reciente —durante la segunda mitad del siglo XIX— y con una perspectiva muy diferente a la de las órdenes religiosas. Algunos historiadores argentinos han referido a esta característica subrayando el carácter *vanguardista* de la congregación o de los misioneros salesianos (Di Stefano y Zanatta, 2000)⁴⁰. En todo caso, también es posible asociar la preocupación y ocupación de la juventud, con el control sobre el futuro, lo que está por venir. Es decir, si los

⁴⁰ Di Stefano y Zanatta (2000) consideran que la evolución de la congregación salesiana durante las primeras décadas de su estadía en Argentina, a fines del siglo XIX, fue emblemática constituyendo una “suerte de vanguardia de la Iglesia, capaz de fundar obras de extraordinaria solidez, tanto en las metrópolis como en las misiones más apartadas” (p. 330).

salesianos venían a ocuparse —tal como relata el sueño-mito— de forzar el *pasaje* de salvaje a civilizado, la estrategia fue enfocarse en la juventud, en el futuro.

Considerando el contexto de inserción efectiva de los salesianos en la Patagonia⁴¹, otra de las representaciones implícitas que asumió este conflicto fue la disputa entre católicos y liberales por la ocupación de espacios en el Estado nación en formación (Auza, 1975). Los salesianos habían sido convocados por Monseñor Federico Aneiros, Arzobispo de Buenos Aires con jurisdicción sobre el sur⁴². Entre 1872 y 1879, en el marco de las acciones referidas como la Conquista del desierto, Aneiros mantuvo una serie de discusiones con Nicolás Avellaneda, que entonces era Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, respecto a la legitimidad y el control de las misiones entre los indígenas. Estas discusiones quedaron reunidas en el libro *Gestiones del arzobispo Aneiros a favor de los indios hasta la conquista del Desierto*, escrito en 1944 por el arzobispo Santiago Copello⁴³. De acuerdo con las investigaciones de Copello, el gobierno liberal dispuso ejercer el patronato sobre las misiones y controlarlas a través de la presencia efectiva del ejército en los lugares de misión. Esta medida fue rechazada en 1878 por la Orden de los Hermanos Lazaristas que, ante las nuevas circunstancias que habilitaban a los soldados a estar presentes durante las misiones, declinó su continuidad. Este incidente fue considerado como una oportunidad por la congregación de San Francisco de Sales, que ocupó el lugar de los lazaristas e inició sus misiones entre los indígenas. De acuerdo al informe de Copello, Aneiros comunicó a Avellaneda la urgencia de realizar una empresa conjunta de ocupación y civilización del nuevo espacio. Con anterioridad, en noviembre de 1872, Aneiros había fundado un “Consejo para la conversión de

⁴¹ Los primeros salesianos se instalan en 1875 en Buenos Aires y, pocos años más tarde, en la Patagonia.

⁴² Con anterioridad, en agosto de 1874, el cónsul Juan Bautista Gazzolo había propuesto a Aneiros la conveniencia de recibir a los salesianos en Argentina. Entre Aneiros y su secretario Monseñor Espinosa resolvieron convocarlos hacia finales de ese mismo año (Amadei, 1948).

⁴³ Santiago Copello fue arzobispo durante 1932-1955. En 1945 publicó el libro mencionado, en el marco de la Comisión de Homenaje al general Julio A. Roca (Bianchi, 2012).

indios al catolicismo” formado tanto por religiosos como por miembros de la sociedad civil interesados en la realización de misiones en la Patagonia. Durante las primeras reuniones, el arzobispo escribió un reglamento para el funcionamiento del consejo, que promovía la realización de misiones entre los indígenas. A su vez, elaboró un proyecto pautando la realización de estas misiones, que envió al Congreso Nacional con el objetivo de que fuera convertido en ley. Sin embargo, esto no sucedió. Dicho proyecto defendía la realización de misiones bajo un gobierno ejercido *únicamente* por los religiosos, y postulaba la ubicación de las mismas en puntos alejados de los poblados y fortines de frontera donde abundaba la presencia de soldados. El sector católico reclamó su derecho a realizar misiones entre los indígenas apoyándose en el artículo N° 67 de la Constitución Nacional de 1853, que disponía “proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Avellaneda reconoció la obligación del gobierno de cumplir con dicho artículo. Sin embargo, como respuesta a la propuesta de Aneiros, presentó un proyecto que figura en la memoria del Congreso del año 1873, en el que manifestó su desacuerdo con las misiones autónomas reclamadas por Aneiros y expresó las aspiraciones de su gobierno de ejercer el patronato sobre las misiones católicas. Avellaneda esgrimía: “La civilización necesita emplear todos sus medios en esta obra de reducción pacífica. La palabra del Misionero es por sí misma insuficiente, y deben venir en su ayuda, agentes más poderosos” (Copello, 1944, p. 37).

Aunque Aneiros insistió en la necesidad de que las misiones estuvieran controladas plenamente por los religiosos y alejadas de los centros poblados y de los soldados, este tipo de proyectos no fue admitido por Avellaneda, que en cambio solo aceptó la aprobación de decretos que financiaran misiones en lugares poblados y bajo el control de la seguridad militar⁴⁴. A su vez,

⁴⁴ Los puntos conflictivos entre los proyectos de Aneiros y Avellaneda fueron varios. Según Copello, los más conflictivos fueron los siguientes: los religiosos reclamaron que la división de tierras al interior de la misión fuera

Aneiros contestó la acusación de Avellaneda respecto a la “insuficiencia” de la palabra del misionero y la asistencia de “agentes más poderosas” argumentando lo siguiente: “Nuestra historia muestra claramente el poder divino y por lo mismo potente del ministerio sagrado y la impotencia de cualquier otro agente” (Copello, 1944, p. 42).

Esta última discusión respecto a la forma que debe asumir la potencia-impotencia del protagonista ideal de la historia del Estado nacional resulta central para mi argumento sobre la tensión entre el protagonismo religioso y el laico. Aneiros y Avellaneda no solo discutieron quiénes protagonizarían la historia en el marco de un nuevo dominio, que será el del Estado nacional, sino también cómo estará representada la virilidad masculina que constituirá esa potencia. Si bien aquí parecieran encarnar la oposición entre los sectores católicos y liberales, la discusión se estableció sobre la redefinición de los campos de injerencia de cada sector, sobre sus respectivas jurisdicciones, leyes y autoridad; es decir, sobre la forma que asumirá el gobierno sobre los *otros*.

Tanto en el sueño de Don Bosco como en el relato de Copello, fruto de su lectura del archivo de la correspondencia entre Aneiros y Avellaneda, se consuma la cópula entre el Estado y las misiones católicas, que da paso a una máquina de archivo inscriptora. Como aclara Tello (2018), el Estado no es antes que el archivo, sino que se consuma a partir de su acoplamiento específico a una máquina social de archivo. Siguiendo a Derrida (1997c), Tello (2018) define que estos acoplamientos específicos ocurren alrededor de la doble raíz del *arkhé*: una raíz física, donde

realizada por los mismos misioneros, que las misiones se establecieran en puntos distantes de los centros poblados, que fueran regidas de forma autónoma por los misioneros respecto de la dirección espiritual y civil, y que quedara prohibido el comercio o tráfico. En cambio, Avellaneda, como representante de la oligarquía liberal, postuló la ubicación de las misiones en los mismos centros poblados, la vigilancia y dirección de las mismas con intervención del prelado metropolitano y de la comisión, el acceso a los informes de los misioneros y, en materia económica, propuso facilitar la venta de los productos indígenas para que éstos “tengan el estímulo que despierta la propiedad” (Copello, 1944, pp. 38-39).

las cosas comienzan (la naturaleza o la historia), y una raíz nomológica, allí donde se ejerce un mandato, una ley.

Por un lado, se trata del comienzo físico o histórico, que se manifiesta en el ordenamiento que la máquina social de archivo produce en los registros. Es decir, las inscripciones realizadas en la superficie social se organizan en relación a un pretendido eje donde las cosas comienzan: las maquinarias consolidan el origen del Estado nación argentino. Este ordenamiento establece una secuencia temporal y el mito aparece como condición de relato histórico sobre los sucesos acontecidos en los comienzos. La máquina social de archivo es una máquina mitológica, ya que reúne mitos fundadores de comunidad. El mito fundador reúne héroes, objetos y prácticas que delimitan —en cierta manera— el relato histórico; precisamente se construye para eso, para delimitar y ordenar el relato histórico, aunque sin posibilidades de controlarlo enteramente. Tal como he enfatizado en esta sección, tanto en el mito como en su relato o referencia histórica hay una tensión interpretativa entre los mismos líderes (religiosos contra liberales). Dicha tensión, paradójicamente, motoriza tal relato histórico y se puede encontrar manifiesta en gran cantidad de fuentes salesianas, en las cuales se repite la misma escena —de tensión y diferenciación— entre religiosos y soldados, como si los sacerdotes negaran que integran el dispositivo que conforman, como si cada uno tuviera agencia por fuera de dicho dispositivo⁴⁵.

Ahora bien, por otro lado, se trata de un comienzo legal, donde se ejerce un mandato. Es decir, el mito intenta delimitar una autoridad interpretativa que defina un sentido único para una comunidad en gran medida imaginada. Como mencioné en las páginas precedentes, Derrida (1997c) interpreta la operatoria de este principio a partir de Benjamin⁴⁶. De este modo, en un

⁴⁵ En los próximos capítulos ofreceré ejemplos de esta tensión.

⁴⁶ Siguiendo el planteo de Tello (2018), de acuerdo con Benjamin “la violencia mítica instauro el derecho en un doble movimiento, que lo implica de forma íntegra, pues no solo es por medio de la violencia que un derecho se consagra en el archivo, sino que además, el derecho no renuncia a dicha violencia luego de su instauración (...), la convierte

mismo movimiento violento, durante el proceso de archivación, el archivo impone una nueva legalidad, mandato o derecho al mismo tiempo que la consagra. Derrida denomina a este accionar como “violencia archivadora” (p. 15). La archivación es un proceso violento que, sobreimprimiendo las superficies, modifica las relaciones materiales —o mejor dicho sensibles— entre lo impreso y lo guardado y que, al hacerlo, no sólo dice, cita la ley (autoridad interpretativa), sino que también la hace.

El sueño patagónico operaría, de este modo, como un *mini* mito, esa unidad mínima estructural que Lévi-Strauss (1990) imagina ante la imposibilidad de concebir el significado sin orden; una especie de estructura mínima mitológica, ordenadora y delimitadora de las posibilidades históricas. Si bien su planteo es desarrollado a partir de las sociedades que considera *ágrafas y sin archivos escritos*, progresivamente, su planteo va dando cuenta que la hipótesis podría aplicarse a las sociedades que tienen escritura alfabética invalidando, así, su propia distinción, criticada más tarde por Derrida (2012b). A su vez, de acuerdo con Spivak (2013), Derrida (2012b) critica esta hipótesis porque subyace en ella la ambición levistosiana de controlar una totalidad, un sistema, para dar cuenta de un significado superador, único y válido para todos. Estas ambiciones logocéntricas bien podrían servir para explicar las ambiciones de orden del *dispositivo archivo misional*, acoplado a la máquina de Estado, que intenta controlar el significado y la significación sobre una gran superficie.

Lévi-Strauss (1988) describe incluso sus desencuentros o desánimos respecto de la obra de los misioneros salesianos entre los *bororo* admitiendo que, definitivamente, fueron estos misioneros quienes terminaron de desestructurarlos o despojarlos totalmente de sus referencias

strictu sensu en instauradora de derecho al instaurar bajo el nombre de poder un derecho que no es independiente de la misma violencia como tal” (p. 55).

simbólicas, sobre todo a partir de los traslados a los que fueron forzados. Al respecto Lévi-Strauss observó lo siguiente:

La distribución circular de las chozas alrededor de la casa de los hombres tiene una importancia tan grande en lo que concierne a la vida social y a la práctica del culto, que los misioneros salesianos de la región del Rio das Cargas comprendieron rápidamente que el medio más seguro para convertir a los bororo es el de hacerles abandonar su aldea y llevarlos a otra donde las casas estén dispuestas en filas paralelas. Desorientados con relación a los puntos cardinales, privados del plano que les proporciona un argumento, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones, como si sus sistemas, social y religioso (veremos que son indisolubles), fueran demasiado complicados para prescindir del esquema que se les hace patente en el plano de la aldea y cuyos contornos son perpetuamente renovados por sus gestos cotidianos (p. 234).

Si bien Lévi-Strauss no refirió a estas orientaciones espaciales con el término *escritura*, como podría pensarlo más tarde Derrida, de su análisis se desprende lo relevante que las marcas espaciales eran para la vida simbólica y cultural de los *bororo*. Por algo, quizás, Lévi-Strauss dio a entender que estos pueblos serían capaces de escribir, ya que de algún modo es la escritura inconsciente de los *bororo* —quienes “hacen su propia historia, pero no saben que la hacen” (Lévi-Strauss, 1995, p. 70)—, lo que el etnógrafo finalmente está leyendo. De este modo, como lo prueba la lectura que hace Derrida (2012b), Lévi-Strauss ve y no ve que las marcas espaciales constituyen una escritura, inscripciones que son reglas gramatológicas que proveen los marcos de orientación y sentido y que, por esto, la desestructuración espacial es tan importante como la reinscripción de un nuevo mito.

Estas superposiciones míticas violentas me dan pie para explicar aquí, que los principios toponomológicos —de cuidado de los comienzos míticos e históricos e interpretativos— operan junto al poder de consignación. Este poder actúa como una especie de traductor, que recodifica bajo sus propios términos todo aquello que acapara, apropia y guarda. Viéndolo desde una perspectiva diferente, tal como mencioné con anterioridad, al guardar, al consignar, el archivo destruye al mismo tiempo que sentencia, hace la nueva ley. Por lo tanto, no hay conformación de archivo sin exclusión de las huellas, sin eliminación selectiva de inscripciones. Como veremos en el siguiente apartado, todo lo que el archivo guarda lo hace a partir de una toponomología privilegiada con miras a custodiar un mito y delimitar un relato histórico.

Archivo topos

En la sección denominada “Archivo Histórico”, el criterio de los archivistas para organizar el material es referido por Baratta (1985) como “buscar siempre el orden original” (p. 4), “respetar el origen (la proveniencia) de los documentos” (p. 4) y seguir un orden “cronológico” y si no es cronológico, “por materias” (p. 4). De acuerdo con Mariana Nazar y Andrés Pak Linares (2006), dos principios caracterizan la disciplina archivística: el “respeto a la procedencia” y la conservación del “orden original” (p. 213). Es decir, según el primero, los fondos documentales exigen un tratamiento individualizado y autónomo, y según el segundo, se debe seguir el orden según el cual los documentos fueron creados. Estos dos principios se ocupan respectivamente del cuidado del lugar y del cuidado del tiempo. Como especifica la autora: “El carácter seriado de los documentos de archivo acaso sea el más importante a la hora de atender su tratamiento” (p. 213). De este modo, se considera al documento como parte de un fondo desarrollado en el marco de

“misiones y funciones específicas de la entidad productora” (p. 214). Es decir, un documento adquiere sentido en relación a la serie de la cual forma parte. Posicionándose desde la disciplina archivística, y contra lo que define como *nuevos sentidos* o resignificaciones, la autora los defiende, preocupada por la conservación del documento y por cierta topología *original*, que pareciera otorgar un sentido primero. Entonces, si bien como señala Tello (2018), estos principios —que se corresponden con una razón archivística del siglo XIX— pretenden “develar los acontecimientos tal como han ocurrido” (p. 23) y, como tales, apuntan a “despolitizar la cuestión misma de la producción, reproducción, administración, gestión, circulación y acceso a los archivos” (Tello, 2018, p. 27)⁴⁷. Dado que me interesan ambos aspectos, antes de deshacer los principios intentaré una aproximación a los sentidos *originales* que el *dispositivo archivo misional* resguarda; es decir, a la lógica bajo la cual ordena los documentos y conforma sus series.

A continuación, y con ánimo de *politizar* la construcción de las series dentro de este archivo, analizaré algunos de los títulos que conforman las secciones bajo las cuales se ordenaron los documentos⁴⁸. Mi intención es distinguir, precisamente, cómo el sueño-mito estructurador, referido en la sección precedente, toma forma en las fuentes al inscribir sujetos subalternos. Para analizar la politización que presentan las series en el ACHS, retomo dos de las cuatro instancias que, según Trouillot (1995), intervienen en el proceso de escritura de la historia: el momento de

⁴⁷ De acuerdo con Tello (2018), el principio de procedencia supone que los fondos documentales proceden de un cuerpo o institución y, por lo tanto, deben conservar esa referencia. Esta idea se basa en una analogía con la paleontología, los documentos son como fósiles extraídos de un cuerpo que puede reconstruirse en otro lado. Este principio instituye la práctica de “unir los diferentes documentos por fondos, es decir reunir todos los títulos que provengan de un ‘cuerpo’, de un ‘establecimiento’, de una familia o de un individuo, y colocar después con un cierto orden los diferentes fondos” (p. 21). Es decir, los documentos se ordenan y conservan a partir de un cuerpo o institución originaria. Tal procedencia “determina teóricamente el orden de las inscripciones en el archivo” (p. 21). El principio que postula el “respeto del orden original” (p. 22) supone un modo de pensar la historia “como sucesión lineal y progresiva de los hechos” (p. 23).

⁴⁸ La totalidad de los títulos del ACHS (que ya mencioné, pero vuelvo a recordar) es la siguiente: “Personas”, “Obras, casas y actividades”, “Otras Inspectorías”, “Temas Especiales”, “Fotografías”, “Grabaciones”, “Películas y diapositivas”, “Numismática” y “Biblioteca” y “Museo”.

creación del hecho, o construcción de las fuentes, y el ensamble de los hechos o la construcción de archivos⁴⁹. En este análisis, relaciono el primer momento con el despliegue territorial del *dispositivo archivo misional* y la recodificación de las técnicas y de las superficies imprimibles, y el segundo momento con las clasificaciones, a partir de las cuales se ordena y jerarquizan los documentos durante la conformación del archivo como repositorio.

El dispositivo misional sería el aparato o maquinaria impresora diseminándose a lo largo del territorio patagónico, en tanto que el archivo sería el reservorio o los lugares, incluso los cuerpos y *corpus*, que se erigen para acumular y guardar allí las impresiones. En sí, son dos caras de la misma moneda y ambas están actuando al unísono, siempre afectándose mutuamente. A continuación, abordaré estos dos momentos, a los que he organizado en tres sub-apartados: las fuentes del dispositivo misional, los títulos del archivo y los arcontes.

Las fuentes

Como menciona Dirks (2011) “los documentos se escriben con frecuencia teniendo en cuenta la posteridad” (p. 59); “la historia está codificada en las superficies de los mismos archivos: los sistemas de numeración, las estructuras departamentales y las rúbricas clasificatorias, así como en los informes, cartas, decisiones y garabatos que componen el archivo” (p. 59). Las fuentes son en gran medida fetichizadas como originales, sin embargo, son siempre ya un rastro de un discurso histórico.

Comenzaré analizando las fuentes escritas por Santiago Costamagna, uno de los primeros misioneros de Don Bosco en llegar a la Patagonia en 1879, que acompañó a Roca en su derrotero

⁴⁹ Las siguientes dos instancias son: momento de la recuperación de los hechos (construcción de narrativas) y momento de significación retrospectiva (construcción de la historia).

hasta el río Negro, durante el avance del ejército sobre los territorios indígenas referido como la Conquista del desierto. Sin embargo, este no había sido el primer intento. En 1878, en medio del conflicto anticlerical, Costamagna se embarcó en la nave Santa Rosa con destino a la Patagonia. Sin embargo, después de zozobrar varios días en el mar a causa de una tormenta, el barco tuvo que regresar al puerto de Buenos Aires.

Blengino (2005) analiza el relato de más de seis carillas que Costamagna realizó del viaje, el cual fue publicado en el *Boletín Salesiano* ese mismo año⁵⁰. De acuerdo con el relato del misionero, mientras estuvieron en altamar, los viajeros se habían burlado de los misioneros y había incluso pensado que tal peligro se debía a su misma presencia. Ante estas acusaciones, la actitud de los misioneros había sido permanecer rezando e invitar a los demás a imitarlos. Pasada la tormenta, el barco logró regresar a salvo al puerto. Más tarde, los misioneros organizaron una misa, a la cual acudieron gran parte de los *incrédulos* viajeros, que terminaron siendo evangelizados. Blengino señala en su análisis que “es como si el Santa Rosa hubiese cumplido un viaje alegórico hacia el interior de la conciencia de cristianos perdidos; por consiguiente, no se trata de un fracaso, sino del preludio de una empresa de evangelización” (pp. 144-145). En definitiva “no fue un viaje inútil; más que un presagio fue una especie de simulacro ritual que configuraba la etapa sucesiva y previa del triunfo” (p. 145).

De este modo, Costamagna convierte un hecho paradójico o ridículo en la antesala de una misión exitosa. Scarzanella (2003) también señala que en las fuentes escritas de los misioneros salesianos hay una reiteración de naufragios, caídas de caballo, extravíos entre tempestades o selvas adjudicados al diablo, “que tiende atroces trampas a la evangelización” (p. 144). Es decir,

⁵⁰ El *Boletín Salesiano* es una publicación oficial de la congregación salesiana, desde la cual se dan a conocer documentos, de diferentes tipos, producidos de primera mano por los misioneros salesianos de distintas partes del mundo.

tanto Blengino como Scarzanella señalan como una estrategia recurrente en las fuentes salesianas la repetición de la dificultad, del fracaso aparente, que termina siempre en superación y éxito; estrategia que se vincula al relato del sueño-mito, donde las misiones evangelizadoras fracasaban hasta que llegaron los salesianos.

Con posterioridad, en 1879, Costamagna llegó efectivamente a los márgenes del río Negro. Entonces, el *Boletín Salesiano* volvió a publicar el relato de su viaje. Tanto en las cartas como en el breve prefacio que las antecede, es posible advertir cómo opera un doble borramiento sensible y metafórico. Uno de los momentos más celebrados en las cartas de Costamagna (1879) es, según sus palabras, la “consolación” que le produce poder “pronunciar” en el medio del desierto el enunciado “*adoravimus ubi steterunt pedes Ejus*” y poder, de ese modo, invocar a Jesús, “recibirlo en nuestro corazón y demandar su gracia sobre aquella tierra infeliz para que pronto pueda ver la gloria y participar de la gracia del salvador de todos” (p. 3)⁵¹. A la vez, inmediatamente, anticipa que esto será lo que traiga frutos “*aperialur terra et germinet Salvatorem*” (p. 3), ya que caminando por los senderos espinosos no hallan ni un solo fruto comestible. Respecto a los indígenas que encuentra, Costamagna afirma que no piensa que los indígenas no creen en un Dios Supremo. Sin embargo, describe como confusos los rituales que realizan para adorar al que denominan “Gúnechén”, ya que cuelgan mantas en determinados árboles con el pretexto de darle cobijo, o le ofrecen gotas de sus bebidas antes de ingerirlas. Costamagna describe la distribución de sacramentos entre los indígenas del siguiente modo: “Comenzamos ahora el fuego a lo largo de la línea: instrucción para los niños adultos, instrucción a las mujeres indias, instrucción a los soldados indios, y todo esto varias veces al día” (p. 4). Precisamente, otro de los momentos que el misionero

⁵¹ Incluso, a partir de esta cita del antiguo testamento, el misionero reconoce que Jesús ya ha pasado por ahí, que hay testimonio, que no se trata de un territorio netamente virgen sino abandonado: nuevamente el sueño de Don Bosco y los antecedentes de misiones frustradas son de algún modo invocados.

refiere como de celebración es “cuando escucha la palabra que Jesús pronunciada del labio de los pobres” (p. 4); como un eco de su propia voz, un espejo, un anticipo casi de la obra realizada. El prefacio a las cartas de Costamagna también retoma y, de algún modo, refuerza estas operaciones reinscriptoras:

¡Viva Dios! ¡Viva María! ¡Viva el Papa! Después de un largo y desastroso viaje, que recuerda al de los apóstoles, nuestros misioneros americanos, con el incomparable Monseñor Antonio Espinosa, que los acompañaba como Arzobispo de Buenos Aires, penetraron en la Patagonia, y convirtieron y bautizaron muchos paganos, ofreciendo de esta manera a Jesús Cristo el primer fruto de aquella tierra, hasta ahora infecunda, por haber estado privada del rocío de la divina palabra. La puerta de la Patagonia se abría a los salesianos (p. 292).

En el relato de Costamagna, tal como lo anticipaba Aneiros, es el lenguaje, son las palabras, las *armas* que reinscriben y *corrigen* confusiones, al mismo tiempo que definen unas técnicas inscriptoras y vuelven unas superficies imprimibles. En esta publicación, es posible atender al modo en que los salesianos celebran la entrada de su verbo, su voz y su escritura en la Patagonia como una máquina inscriptora, que se apropia del espacio y redefine superficies imprimibles (*corpus* y cuerpos). En este párrafo la *entrada* del misionero a la Patagonia es descrita de acuerdo con una metáfora sexual. Como hombre, europeo y cristiano, el salesiano es sinónimo de virilidad; virilidad simbolizada por la palabra, que es rocío, agua bendita de la cual emergen los “primeros frutos” en la tierra que —hasta entonces— se había mantenido infértil. Aquí, la palabra toma la fuerza necesaria para borrar de un plumazo a los indígenas, su pasado y su futuro articulándose sobre sus propios cuerpos, internalizándose en los mismos, construyendo a los hombres como infértiles y a las mujeres como disponibles para ser tomadas por esta palabra, esta agua fértil

européa y cristiana. Bajo la imposición de una nueva axiología, haciendo aparecer “paganos” y desaparecer indígenas, los misioneros inauguran, a través del nacimiento de los “primeros frutos”, un nuevo espacio-tiempo donde los hijos que valen son hijos del único padre posible, frutos de y para Jesucristo. Así, la fertilidad de los hombres indígenas es resignificada como si valiera por su derramamiento de sangre, mientras son alejados de los cuerpos de las mujeres indígenas, cuya potencialidad de fertilidad y fecundidad pasa a estar representada por su apropiación por hombres europeos, *blancos* y criollos. De este modo, legitima la apropiación no sólo del territorio, sino también del vientre femenino y, con este, la apropiación de las mujeres indígenas.

En consecuencia, las superficies de inscripción del archivo que el dispositivo misional está conformando en el período analizado no son solo los papeles, los documentos o las fuentes (*corpus*), que se almacenan con posterioridad en los edificios que ofician como repositorios, sino que hay un territorio más amplio de superficies marcadas y sobreimpresas, que incluye a los cuerpos. Es decir, estos también han sido superficies de inscripción y, por lo tanto, la lectura etnográfica traza una continuidad entre los papeles acumulados en las cajas y las impresiones, supresiones o represiones internalizadas unas sobre otras en los cuerpos. Las inscripciones violentas imponen lecturas sobre otras inscripciones que han sido borroneadas. Sin embargo, la posibilidad de esa lectura de las marcas sobreimpresas, suprimidas o reprimidas no desaparece. Lo que *es* para el dispositivo misional se apoya, en este sentido en una sobreimpresión que, paradójicamente, es constitutiva de la definición positiva de sus términos. De algún modo, los indígenas llevan consigo estas experiencias internalizadas, como capas inscriptas una y otra vez sobre ellos mismos, frente a las cuales no han permanecido pasivos.

El discurso que legitima la toma del vientre femenino indígena por parte de hombres blancos es, a la vez, parte de la legitimación de un biopoder que se propone orientar y circunscribir

las reproducciones, hacer unas deseables y otras indeseables. De esta manera, las fuentes que elabora la subjetividad salesiana sobre los eventos ocurridos en el pasado anticipa cierto relato de la historia, en la medida que configuran un sujeto de deseo central, que redistribuye el modo en el cual, en forma diferenciada, otros cuerpos entran al relato histórico dictaminando el cuidado y uso correcto de cada quien sobre sus órganos sexuales, anticipando de esta manera un criterio y valoración diferencial no solo sobre los *buenos* hijos, sino también sobre los *buenos* sentidos.

Los títulos

En cada una de las secciones del Archivo Histórico el material documental, el semen/sema diseminado, se encuentra guardado en cajas de cartón que poseen —en simultáneo— un nombre y una numeración, que sirve para identificar la cantidad de cajas ubicadas bajo un mismo título, como se puede ver en la Figura 1. En la sección “Personas”, las cajas llevan el nombre y apellido de aquél considerado como el autor del material guardado. Esta sección es una de las más copiosas y abundantes. Cada *persona* cuenta con un número de cajas que, a la vez, pareciera indicar qué tan prolífica o productiva ha resultado para la congregación; de alguna manera contabilizan, así, su rendimiento. Por ejemplo, “José Vespignani corresponde el numero clave 94 y tiene 104 cajas” (Baratta, 1985, p. 9). En esta sección, las *personas* son casi todos nombres masculinos, entre los cuales no sólo encontramos misioneros, sino también funcionarios estatales quienes, en la mayoría de los casos, también fueron miembros del ejército en el contexto de la Conquista del desierto. Este evento —como anticipé en la introducción— da comienzo al *dispositivo archivo misional*, tal

como lo abordo aquí y, entre los nombres se encuentran, por ejemplo, Julio Argentino Roca, José María Moyano y Ramón Lista⁵².

⁵² Julio A. Roca se desempeñó como ministro de guerra y marina, encabezó la llamada Conquista del desierto (1878-1885) y fue presidente de Argentina en dos períodos: 1880-1886 y 1898-1904. José María Moyano, integrante de la Marina, fue el primer gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz (desde 1884) y convocó personalmente a los salesianos a misionar entre los indígenas de dicho territorio. Ramón Lista, también militar, lo sucedió en el cargo en 1887.

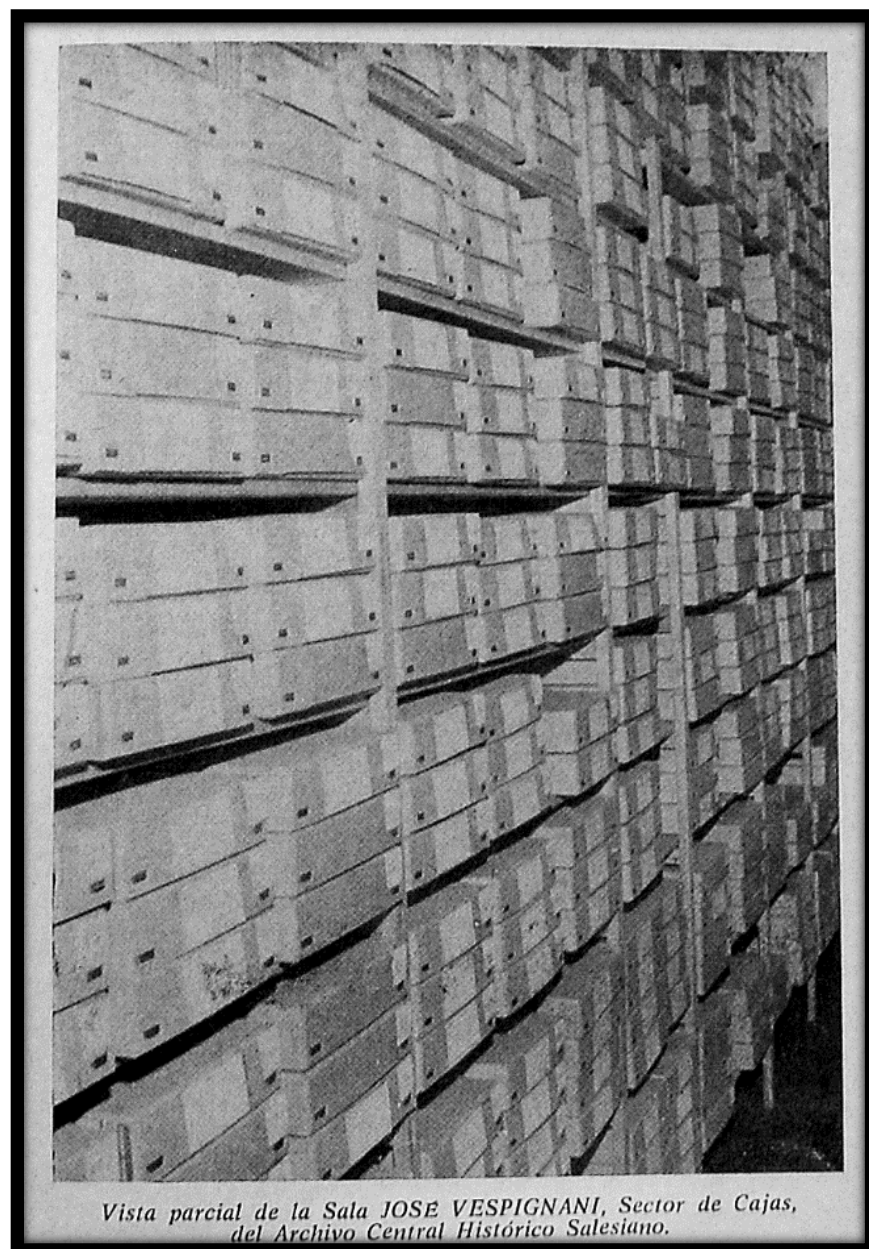


Figura 1. Baratta, H. (1985). Vista parcial de la Sala José Vespignani, Sector de Cajas del ACHS [fotografía]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: ACHS.

El reconocimiento a los funcionarios que actuaron en el contexto de la Conquista del desierto bajo el título *Personas* evidencia el acoplamiento del archivo con el aparato de Estado y la intencionalidad manifiesta de inscribirse en determinado relato de la historia nacional. A su vez, estos nombres de personas asociadas a eventos determinados circunscriben, delimitan y acoplan comienzos, personas y eventos. Hacen visibles unos vínculos y las relaciones entre el ámbito religioso y el ámbito civil, constitutivos de la formación y mantenimiento del archivo, así como de su relevancia para la narrativa histórica oficial. De esta manera, a través del entrecruzamiento entre lo religioso misional congregacional y lo nacional militar, el archivo salesiano se inscribe a sí mismo como relevante para la historia argentina visibilizando sus asociaciones durante la apropiación del espacio territorial patagónico.

Un solo nombre se presenta como la excepción a la regla. Se trata de Santa María Dominga Mazzarello, o Madre Mazzarello, como la denominan sus devotos, que fue la fundadora de la rama femenina de la congregación salesiana: las Hijas de María Auxiliadora. Este es también el nombre de una subsección, dentro de la cuarta sección, denominada “Temas Especiales”. A través de estas clasificaciones, el archivo selecciona y ubica a determinados actores sociales como *Personas*, individualizados a partir del nombre propio, y ubica bajo la categoría *Hijas* a aquellas que solo accederán a un protagonismo enmascarado, tras una identidad fluctuante como la maternidad, que no es personalizada, sino colectiva. Esta forma de clasificar y nominar instituye una forma de *pertenencia* diferente, que condiciona la acción y el protagonismo en el relato histórico de los eventos. Mientras que aquellos ubicados bajo la rúbrica *Personas* —quienes constituyen, en definitiva, la primera persona del singular, la voz del texto predicado en las fuentes— son hombres, misioneros y soldados, los principales relatores, protagonistas e intérpretes de los eventos narrados en las fuentes primarias que guarda el archivo, las *hijas*, sin embargo, no figuran nunca como

narradoras con nombre propio y, pocas veces, figuran como protagonistas de los eventos guardados, ya que su visibilidad permanece condicionada a su probable acceso a la maternidad o a su actuación en tanto sujeto colectivo. Es decir, como en el caso de María Mazzarello, la posibilidad de las *hijas* de entrar en la categoría de *personas* se encuentra supeditada a su rol materno; rol que, a la vez, aparece controlado por otra característica: mientras que padres puede haber muchos, madre solo puede haber una.

De acuerdo con Spivak (2013), quien retoma los planteos de Nietzsche y Freud, el período de castración y la idea de mujer castrada y castradora comienza con la llegada del cristianismo y los filósofos cristianos. De acuerdo con estas revisiones, conceptualizada por el cristianismo, la mujer pasa por una *doble castración*. La primera, cuando advierte que carece de falo y, la segunda, cuando niega dicha carencia a partir de ser madre. El hijo varón pasaría a ser algo así como el objeto perdido, la recuperación momentánea del falo, la recuperación del poder. Sin embargo, cuando el hijo reconoce su diferenciación sexual identificándose con su padre vuelve a producirse un repudio de la feminidad, una nueva pérdida del falo y, con ello, del poder. Siguiendo estos planteos, Spivak (2013) señala que el problema continúa siendo el de una ontología supeditada a la otra, ya que, para *poseer*, para empoderarse, la mujer debe pasar por ser *madre*. Es decir, su ser no deja de estar en función del deseo de reproducción del poder masculino, ya que la mujer es, cobra visibilidad, en la medida que da nacimiento a un nuevo hombre. Durante lo que dura esta posesión del falo del hijo, la mujer es visible y goza de algún poder; luego, cuando el hijo se independiza, no la necesita más, la mujer pasa a ser invisible nuevamente.

En la mayoría de los casos, la narración de los eventos en las memorias y los papeles agolpados en las cajas del archivo están escritos por hombres que utilizan un lenguaje común. A través de este lenguaje comparten un sentido común compuesto por muchas metáforas, a partir de

las cuales construyen, socializan y comparten una forma de ver el mundo, la forma que tiene su casa, su congregación, su familia. Dentro de este archivo, el *principio toponomológico* (Derrida 1997c), se consume a través del cuidado de la ubicación de determinados títulos reproduciendo una jerarquía que caracterizo como falocéntrica. Derrida (1997c) sostiene: “No podría haber archivación sin título (por lo tanto, sin nombre y sin principio arcóntico de legitimación, sin ley, sin criterio de clasificación y de jerarquización, sin orden y sin orden, en el doble sentido de esta palabra)” (p. 48). A través de estas interpretaciones, intento responder a la demanda derridiana sobre la *archivación*. La idea de archivo de Derrida (1997c) ésta basada sobre las teorizaciones freudianas alrededor del término *impresión*. Uno de estos aportes, se relaciona con la idea de que el modo de archivamiento produce tanto como guarda el evento archivado, tal como se desprende de la siguiente cita: “la susodicha técnica archivadora (...) determina (...) la institución misma del acontecimiento archivable. No solo condiciona la forma o la estructura impresora, sino el contenido impreso de la impresión” (p. 26). Cuando subraya que le interesa la archivación (*archivization*), Spivak (2010) remite a deshacer los modos en que se erige la autoridad, tanto del autor como del arconte. Dirks (2011) también responde a esta demanda cuando se ocupa de la archivación, de los modos en que las clasificaciones, nominaciones e interpretaciones dan forma a lo archivado. Precisamente, aquí estoy atendiendo al modo en que los eventos entran al archivo, a través de qué términos, qué categorías y qué intérpretes autorizados. En definitiva, durante la construcción de las fuentes y durante su correspondiente guardado —que da lugar a la construcción de archivos— el cuidado está puesto sobre la custodia de un lenguaje y su sintaxis o consignación, en cuya inversión y desplazamiento término a término estoy interesada.

Los archivistas

El ACHS está ubicado en una habitación, en el segundo piso de un gran edificio donde funciona la Casa Inspectorial de San Francisco de Sales. En la puerta de entrada al cuarto puede leerse “Archivo” y, en las paredes laterales, los primeros en recibirme eran los retratos de todos los rectores mayores de la congregación, realizados en carbonilla sobre papel banco. Estos eran los patriarcas, todos los arcontes que mandaron la casa están allí colgados, ordenados genealógicamente. Durante los años que visité el lugar, los archivistas a cargo fueron Marino Francioni y Dante Brambilla. Ambos eran hermanos coadjutores⁵³. Habían promulgado sus votos de castidad, pobreza y obediencia, lo que los volvía miembros de confianza de la familia. Marino y Dante, como sus respectivos nombres lo indican, eran los encargados de conducirme entre las profundidades del océano archivístico. Estaban presentes durante casi todo el viaje de mi búsqueda, lectura y reproducción fotográfica de los documentos, excepto durante la hora de la merienda. Entonces, se turnaban para subir al comedor ubicado en el tercer piso. Allí, además, según me contaron, tenían sus respectivas habitaciones junto a las de otros salesianos, que eran enviados por motivos especiales a cumplir estadías. Uno de estos motivos podía ser la finitud de la vida. A ese lugar llegaban los sacerdotes más ancianos, cuando requerían cuidados especiales y se les había complicado valerse por sí mismos o seguir las pautas de la vida congregacional. Aún durante esta última estancia, les restaba una tarea que tradicionalmente Don Bosco y todos sus sucesores habían pedido: escribir sus memorias y poner en orden sus papeles y sus objetos, los

⁵³ Mis visitas esporádicas al ACHS comenzaron en el año 2005 con motivo de realizar un trabajo práctico para la materia de Folklore General de la carrera de Ciencias Antropológicas, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Regresé en el 2008 con la intención de concluir los trabajos para mi tesis de licenciatura y volví a visitarlo esporádicamente entre los años 2010 y 2013, en el marco de mi investigación de doctorado.

cuales pasarían a guardarse en las cajas del piso inmediatamente inferior; una especie de última confesión antes del juicio final. Como sintetiza Deleuze (1985) en sus clases sobre las nociones foucaultianas de archivo: “Combinar el proceso de visibilidades y el procedimiento de enunciabilidades, el procedimiento de creación de enunciados, ¿qué es? El proceso más el procedimiento, es un enjuiciamiento... el saber es un enjuiciamiento...”⁵⁴.

Como expertos navegantes, Marino y Dante, pasaban sus días yendo y viniendo entre un piso y otro, trayendo y llevando las novedades: “cómo está la salud de uno, qué decidió hacer fulano con su colección de monedas, si el sueño de mengano continúa perturbado por pesadillas que despiertan a todos a medianoche”, entre otros comentarios. Ellos habitaban constantemente esa misteriosa zona de pasaje, plagada de recovecos, que separaba, cercenaba, secretaba lo que llegaba y se convertía finalmente en archivo.

Durante el tiempo de mis visitas, ambos archivistas octogenarios estaban pasando ellos mismos a convertirse en material de archivo. Cada vez que los visitaba me sentía testimonio de ese pasaje. Recuerdo que un día intercambiamos las siguientes palabras: “Estábamos buscando — dice Dante— fotografías donde estén los salesianos dando clase y no encontramos”. “No hay, no hay —responde Marino— dando clase, no hay. Nadie quería aparecer. Yo nunca dejé que me sacaran fotografías”. “Yo tampoco —agrega Dante— y menos dando clase”. “Yo encontré una de

⁵⁴ La clase de Deleuze (1985) en el idioma original dice lo siguiente: “Vous remarquerez peut-être que j’ai défini de la même manière archive, audiovisuel, formation historique, combinaison de visible et d’énonçable et savoir. Et oui. C’est que, pour Foucault, il n’y a rien, il n’y a rien sous le savoir. Tout est un savoir. Tout est savoir. Il n’y a pas d’expérience avant le savoir: c’est sa rupture avec la phénoménologie. Il n’y a pas, comme disait Merleau-Ponty, une ‘expérience sauvage’, il n’y a pas de vécu ou plutôt le vécu est déjà un savoir. Simplement tout savoir n’est pas une science, mais il n’y a rien sous le savoir. Qu’est-ce que c’est qu’une formation historique? Ce sont les seuils de savoir très divers les uns des autres qu’il a constitués à une époque, un empilement de seuils, un empilement de seuils diversement orientés. D’où “archéologie du savoir”. C’est le savoir qui est l’objet d’une archéologie car, savoir, c’est précisément combiner le visible et l’énonçable. En quel sens? En ce sens - j’entame, là, ce que je voudrais faire la prochaine fois - en ce sens que le visible renvoie à un processus, on l’a vu, l’énonçable renvoie à un procédé. Combiner savoir, c’est-à-dire combiner le processus de visibilité et le procédé d’énonçabilité, le procédé de création des énoncés, c’est quoi ? Le processus plus le procédé, c’est une procédure. Le savoir est procédure” (p. s/n).

usted —le digo a Marino— pero no está dando clase. Está en el patio de un colegio con un grupo de alumnos”. “¿Y yo, estoy mirando al fotógrafo?” —preguntó. “Sí” — contesté. “¡Qué raro! No la encontré, sino la rompía y tapaba la historia. Yo rompí todas las que tenían mi nombre. Había muchas con animales, porque críe muchos animales para el estudio de taxidermia del padre Ticó. Pero un día las rompí todas”. “Pero, ¿por qué?” —le pregunté”. “Porque es soberbia querer aparecer” —me respondió. “Y ¿cómo va a hacer para evitarlo?” —le consulté. “Buscando no salir, cuando ellos sacan fotos no salgo, voy afuera y le digo al fotógrafo ‘a mí no me saque’, y luego rompí todas las fotografías que tenía, las que uno más tiene son las de uno” (Marino Francioni y Dante Brambilla, comunicación personal, 21 de septiembre de 2011).

Esta conversación permite comprender la forma en que la archivación, el archivo, se adelanta a la escritura de la historia. Marino, arconte y navegante experto, sabe que dentro del archivo hasta el propio rastro se vuelve incontrolable. Sin embargo, allí tiene la posibilidad de ejercitar diariamente este control y vigilancia, a la que distribuye a lo largo de varias instancias prácticas, aquellas que precisamente hacen tanto al momento de construcción o producción del rastro como al momento de guardado o eliminación del mismo: no sólo se trata de romper la foto, sino de anticiparse e, incluso, de poder decidir no aparecer en la foto. Este es el lugar privilegiado del arconte.

Contrario a este poder, la rama femenina de la familia salesiana, las Hermanas de María Auxiliadora, no tiene archivo ni archivistas. En una oportunidad, pude visitar el edificio en el que viven frente a la Casa Inspectorial donde se ubica el ACHS. La primera vez que fui me atendieron a través del portero automático y me explicaron que ellas no tenían *archivo* y que, por lo tanto, tampoco tenían “horarios de atención”. Sin embargo, si quería hablar con la hermana que estaba a cargo —dijeron— debía venir en otro momento, porque estaba haciendo las compras en el

supermercado. Otro día pude hablar con la hermana a cargo, la hermana Mirtha Ballejos, quien me explicó la situación: “Yo no tengo el archivo abierto como los salesianos, que ellos tienen abierto a las visitas. Ahora, si necesitas alguna cosa, nos ponemos de acuerdo por teléfono, por dos motivos: porque yo tengo que dejar mi trabajo, que no es ser archivista, y ahora en este último tiempo estoy a la vez cuidando a mi mamá, que está enferma” (Mirtha Ballejos, comunicación personal, 16 de mayo de 2013).

En definitiva, Mirtha intentaba expresar que no había ni tiempo ni lugar, pensado desde la congregación, para que las hermanas se dedicaran a las instancias a las que Trouillot (1995) refiere como determinantes para la escritura de la historia: ni para el ensamblaje de los hechos o construcción de archivos, ni para la construcción de narrativas, ni mucho menos para la significación retrospectiva o construcción de la historia. Precisamente, cuando tuvo la oportunidad, me contó que lo que allí guardaban eran, fundamentalmente, las crónicas que las hermanas debían escribir obligatoriamente en las instituciones donde no había hombres. Es decir, la instancia de la cual participaban ocasionalmente las mujeres era la primera mencionada por Trouillot (1995), la redacción de las fuentes, pero enmarcada en un lenguaje que implicaba — como analicé con anterioridad— dejar de lado la primera persona, hablar en nombre de una voz colectiva supeditada a una madre, supeditada a su vez a un hombre.

Una de las pocas fuentes que pude ver sobre Santa Cruz fue la primera crónica de la casa de Puerto Santa Cruz, que comenzaba de la siguiente manera:

Crónica de la Casa de Santa Cruz. Fundada en 1904 en la República Argentina. Era el año 1904 del señor, ocupaba la silla de San Pedro Su Santidad Leo XIII. La diócesis de Buenos Aires estaba en manos de Monseñor Espinosa y el presidente de la República Argentina era Julio Roca. El Superior de la Congregación Salesiana era el Sr. Don Michele Rua, y

Superiora General de nuestra Congregación, la Hermana Caterina Dagliero. El Prefecto Apostólico en la provincia de Tierra del Fuego e Inspector de la congregación salesiana era Monseñor José Fagnano e inspectora la Hermana Ángela Vallese. 13 de mayo. El 13 de mayo llegamos a este puerto, desde la casa provincial de Punta Arenas, las primeras monjas que fundaron un colegio en la incipiente población de Santa Cruz. Vinieron la Hermana María Gutiérrez destinada a la directora de la casa, la Hermana Álvarez Margarita y la Hermana Alarcón Adela. Nos acompañó nuestro Superior Monseñor José Fagnano (Crónica de la Casa de Santa Cruz, 1904 a 1913. Archivo de las Hijas de María Auxiliadora)⁵⁵.

En definitiva, dentro del género crónica no hay mucho margen para expresarse. La misma está narrada en tercera persona del plural, es decir, narran las Hijas de María Auxiliadora y se restringe a presentar una información muy escueta, delimitada a la agenda del día a día. En este caso, lleva la cuenta de las niñas *educandas*, que entran y salen de la institución, del movimiento de las hermanas y autoridades de la congregación salesiana y del gobierno civil, inspectores, directores, padres confesores, presidentes. También menciona actividades, celebraciones del calendario escolar, del calendario religioso y del calendario nacional patriótico, así como la celebración de las misas, las personas importantes que hacen donaciones, limosnas y ofrendas a la parroquia y al colegio para que las obras prosperen y sigan adelante. Se hace mención de los gestos

⁵⁵ La crónica fue redactada originalmente en italiano: “Crónica della casa de Sta Cruz. Fondata Año 1904 Nella Repubblica Argentina Era l’anno del signore 1904, occupava la cattedra di S. Pietro S.S. Leone XIII. Reggeva la diocesi di Buenos Aires, Monsignore Espinosa, Presidente della Repubblica Argentina il Signore Julio Roca. Superiore della Congregazione Salesiana il Signor D. Michele Rua, Superiora Generale di nostra Congregazione Suor Caterina Dagliero, Prefetto Apostolico in questa Ispettorìa della Terra del Fuoco ed Ispettore della ongregazione Salesiana, Monsignore Giuseppe Fagnano. Ispettrici Suor Angela Vallese. 13 Maggio. Ai 13 di maggio siamo giunto a questo porto, proveniente della casa ispettoriale di Punta Arenas le prime suore per fondere un Collegio in questa incipiente popolazione di Santa Cruz. Viera suor María Gutiérrez destinata per Directrice della casa, Suor Alvarez Margarita, e suor Alarcon Adela. Ci accompagnava nostro Superiore Monsignore Giuseppe Fagnano” (Cronaca della casa di Santa Cruz, 1904 a 1913/Archivo de las Hijas de María Auxiliadora).

de cooperación y solidaridad de los funcionarios estatales, pero también de los gestos desfavorables para con la obra religiosa.

Archivo privado-público

Como señala Derrida otro de los aspectos a considerar en el análisis de un archivo es la historia de su institucionalización o su pasaje de privado a público. Esta historia, la historia de la institucionalización del dispositivo misional y su despliegue territorial, es una historia compleja y de múltiples niveles. El archivo salesiano en su acoplamiento con la maquinaria estatal fue haciéndose público, en la medida que su propia subjetividad se internalizaba cada vez más en el ámbito público y sus reglas pasaban a organizar la comunidad civil y nacional. Se trata de una historia inconclusa, con umbrales de mayor o menor acoplamiento⁵⁶. En este apartado final analizaré las formas que puede asumir este pasaje a partir de una descripción de las escenas de *domicialización*; es decir, escenas durante las cuales el dispositivo archivo se hace *casa*, lenguaje dentro del cual se habita. Se trata de los eventos que, en articulación con los apartados anteriores, consagran la divulgación pública de la creación y apertura del repositorio denominado Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS) entre 1974 y 1977.

⁵⁶ Roberto Di Stefano (2011) propone que, entre religión y Estado, en Argentina, y dependiendo de las configuraciones histórico culturales y las relaciones de fuerza intervinientes, pueden darse diferentes modelos de articulación que podrían denominarse *laicidades*. Dentro del proceso de secularización, dependiendo de cada contexto histórico, se establecen diferentes umbrales, es decir, diferentes acuerdos o consensos, más o menos explícitos, entre el poder secular y el poder religioso. En este sentido, señala que en Argentina, desde 1910, se consolida un “pacto laico” que nace de la toma de conciencia, “por parte de la Iglesia como del Estado, por parte de un sector de las elites dirigentes ‘laicas’ y de las jerarquías eclesiásticas, de que ninguno de los dos poderes puede prescindir del otro” (p. 88). El Estado no puede nacionalizar por sí sólo ni tampoco brindar servicios necesarios a toda la gran población. La Iglesia se encuentra sujeta al Estado por el patronato y porque nunca pudo sostenerse económicamente. Las fuerzas de estos sectores quedan consolidadas alrededor de un interés de clase, que se erige contra la ocupación de espacios del que señalan como el enemigo común: el proletariado progresivamente calificado y unido; los sectores obreros.

Como anticipé, en 1974, con motivo de la celebración de los cien años de presencia salesiana en Argentina (noviembre de 1975), los salesianos se dispusieron a crear el “Archivo Central Histórico Salesiano”. Sin embargo, su apertura al público general quedó postergada hasta agosto de 1977, cuando se habilitó finalmente la Sala General de Lectura. La creación del archivo salesiano coincide con la progresiva finalización de las misiones en algunos sectores del territorio patagónico. Durante los años que duraron estas celebraciones, el Estado reconoció —a través de una serie de eventos conmemorativos— la memoria privada de los hombres salesianos como constitutiva de la nación argentina y relevante para el relato histórico nacional. La tendencia manifiesta en los eventos es a confirmar como fundamental las *obras* de los salesianos tanto en el pasado como en el presente; reivindicar lo realizado en 1875, así como lo realizado un siglo más tarde, en 1975.

A continuación, a modo de descripción de los rituales o performances a través de los cuales el dispositivo archivo es consagrado, internalizado y divulgado, analizo cuatro de los eventos conmemorativos realizados entre 1974 y 1977. Estos eventos se encuentran reunidos en la *Memoria documental de los actos del Centenario Salesiano (1875-1975)*, publicada en Buenos Aires el 24 de mayo de 1977 por Juan Esteban Belza, con la asesoría de Humberto José Baratta, a quienes ya referí como encargados de la creación, organización y mantenimiento del ACHS⁵⁷. Los

⁵⁷ Esta publicación fue financiada por la Fundación Pérez Companc, fundada en 1946, que se dedicó a financiar diversas obras. El origen de esta familia se remonta a Domingo Companc, quien llegó a la Argentina en 1887 —desde Francia— para trabajar como ingeniero en La Rioja y luego radicarse en Santa Cruz. En 1894, Domingo adquirió campos en Santa Cruz que, luego de su muerte, fueron ocupados por desconocidos y recuperados en los años cuarenta por Carlos Alberto Pérez Companc (abogado) y Jorge Joaquín Pérez Companc (médico cardiólogo) Pérez Companc, hermanos de “Goyo”. En 1977, Pérez Companc era una empresa familiar que facturaba unos doscientos millones de dólares. Pero, aprovechando el proceso de privatización iniciado a partir de la dictadura militar, en veinte años la empresa se había transformado en un *holding* diversificado, que llegó a tener un valor de mercado de más de cinco mil millones de dólares. Pérez Companc S.A. es la mayor empresa privada de energía de América latina y su área de actuación comprende transporte y refinación de petróleo y gas natural; petroquímica, generación, transmisión y distribución de energía eléctrica y actividades forestales. En el año 2002, Petrobras compró Pecom Energía S. A. Pérez Companc que, en manos de “la familia”, ocupaba el segundo puesto en producción petrolera en la Argentina y se encuentra entre las cinco primeras productoras gasíferas de la región. En adelante la familia continuó a cargo de diversas empresas.

eventos ordenados cronológicamente son: un testimonio dado en agosto de 1975 en la Cámara de Senadores, que reconoce la labor de la congregación, una conferencia de Cayetano Bruno (SDB) a la Junta de Historia Eclesiástica Argentina en noviembre de 1975, una conmemoración realizada el 8 de octubre de 1976 por Mario Bergoglio en la Universidad del Salvador y una carta del general Videla, fechada el 17 de noviembre de 1976 —pocos meses después del golpe de Estado cívico-militar— dirigida al inspector de la congregación salesiana, el padre D. Jorge Casanova.

Testimonio de la Cámara de Senadores

En agosto del año 1975, la Cámara de Senadores de la Nación declaró “benemérita de la gratitud nacional a la obra de Don Bosco en la Argentina” (Belza, 1977, p. 30). En este evento, el presidente de la Cámara, señor José Antonio Allende⁵⁸, destacó que los misioneros salesianos hicieron de “portaestandarte de la civilización mediante el signo de la Cruz; es decir, de la marginación de la fuerza, y la búsqueda del consenso y del sentido de la convicción” (p. 31). Allende argumentó que la vida y la proyección de un país con sentido nacional “se hace no sólo en la apetencia del simple crecimiento material, sino de este crecimiento como consecuencia de las actitudes espirituales y morales de su pueblo” (p. 32). Enfáticamente Allende reconoció que:

Don Bosco comprendió (...) que estar atento a la formación de una nueva generación, particularmente de la desposeída, es realmente construir un país, porque en la gente joven esta siempre el presente y, sobre todo, el futuro, y en ella se encuentra generalmente el impulso de la ingenuidad que puede encaminarse (Belza, 1977, p. 32).

⁵⁸ Allende era oriundo de la provincia de Córdoba y fue integrante del grupo fundador del partido Demócrata Cristiano.

A través de estos argumentos Allende y otros senadores hicieron énfasis en la “integración” y “unión” que los salesianos —y a través de ellos la Iglesia— producen en la comunidad nacional. Como ejemplos de estos casos mencionaron la mediación y la rendición que los misioneros salesianos oficiaron entre algunos líderes indígenas y el Ejército Argentino, al mando de Roca, durante el contexto de la Conquista del desierto.

Conferencia de Cayetano Bruno (SDB)

En noviembre de 1975, Cayetano Bruno (SDB), historiador oficial de la congregación, pronunció una conferencia ante la Junta de Historia Eclesiástica Argentina con motivo de la inauguración del archivo. En esta extensa conferencia, elaboró una síntesis histórica de la presencia de los misioneros en la Argentina subrayando que “se esperaba”, haciendo referencia a los intereses de las elites liberales en el poder hacia 1880, que los misioneros “recuperasen” a los obreros inmigrantes italianos anarquistas, que eran conceptualizados como “hordas fanatizadas compuestas en mucha parte de elementos masónicos italianos de la Boca” y “elementos descristianizados y hostiles” (Belza, 1977, p. 14), que habrían incendiado el Colegio del Salvador de los padres jesuitas. El gobierno liberal de 1880 anhelaba que los salesianos, conociendo el idioma, adoctrinasen a los obreros inmigrantes. En esta conferencia, Bruno también refirió que, para Don Bosco, la solución a este tipo de problemas pasaba por anticiparse a los mismos, encargándose de la juventud, para lo cual ideó el “método preventivo” para atender en Italia la “incipiente delincuencia juvenil sobre todo en los niños carenciados” (p. 14). La prevención pasaba por instruir y disciplinar a estos niños, en el evangelio y en algún oficio artesanal.

En Italia, el éxito de Don Bosco se debió al sistema de disciplinamiento, que éste había ideado para contener a los niños que, desde el campo, habían migrado a la ciudad en un contexto de crisis y hambruna y se encontraban hacinados en cárceles. Esta misión fue llevada adelante en el contexto de negociaciones con el gobierno liberal, en particular con el ministro Ratazzi, quien admitió su proyecto. En marzo de 1878, la congregación creó el mencionado Colegio Pio IX en Buenos Aires, en el barrio de Almagro, que tenía dos ocupaciones específicas: el colegio para los *estudiantes* y los talleres para los *artesanos*. En estos talleres, los niños de bajos recursos, además de aprender un oficio, fueron disciplinados conjuntamente desde pequeños en la moral cristiana. Sin embargo, la instrucción no fue para todos por igual, sino que se diferenció a partir del clivaje de clase, que diferenciaba a estudiantes de artesanos.

Conmemoración en la Universidad del Salvador

Un cuarto evento, publicado en la *Memoria* mencionada, se produjo en la Universidad del Salvador, que homenajeó a la congregación salesiana con una conmemoración realizada el 8 de octubre de 1976. La misma estuvo a cargo de Jorge Mario Bergoglio, actual papa Francisco, exalumno salesiano, quien terminó sus estudios con la Orden de los Jesuitas. Al igual que Bruno, Bergoglio también se refirió a la integración de los anarquistas italianos, pero agregó la necesidad que tiene el Estado de reconocer que, durante la década de 1880, “nuestros indígenas, considerados biológicamente inferiores, no representaban un componente valioso como para rescatar a la comunidad nacional” (Belza, 1977, p. 45). Bergoglio señaló tres componentes que hacen a la “alta conciencia de los padres salesianos de ser hombres de Iglesia” (p. 46). En primer lugar, los salesianos son “hombres” que “enseñan a amar a la Madre de todos”, “que la comprenden en el

tiempo y para la eternidad” y, en segundo lugar, son “servidores del pueblo fiel, prontos a soldar fracturas, a cubrir abandonos” (p. 46). Finalmente, en tercer lugar, “los salesianos advirtieron que Dios estaba en los indígenas; pero estaba fracturado, como en sombras; presentido, pero no confesado” (p. 45). Por esto, según Bergoglio, “el símbolo Ceferino Namuncurá” expresa la obra de remediación de los Salesianos en la Patagonia y es “una linda ironía de Dios para los ilustrados que desprecian nuestra barbarie” (p. 45).

Además de Ceferino Namuncurá, referido como símbolo, como un *don* para fortalecer la comunidad nacional, Bergoglio refirió de otras maneras a la forma de la mediación salesiana en beneficio de la comunidad nacional. Respecto de los tres aspectos señalados en el párrafo anterior, reafirmó:

Esa alta conciencia de los Padres Salesianos de ser hombres de Iglesia, se traduce en una fuerza institucionalizadora. La fecundidad salesiana en la Argentina no se explicaría, si no estuviera hecha por hombres para quienes el cuerpo es más que el individuo. Paradójicamente esta vocación de anonimato hace resaltar —en el gran rostro de la Familia Salesiana— algunos rostros (p. 46).

Su discurso profundiza un contraste, en el cual a la ideología liberal pareciera importarle solamente el individuo, y desentenderse de la masa, del *resto* social. Esta posición es ridiculizada en el discurso de Bergoglio, quien refuerza “la alta conciencia” histórica y moral que posiciona a los salesianos entre aquellos que, contrario a cierto comportamiento ingenuo, engañoso, atropellado de los que están en el poder, *saben*; es decir, conocen el devenir futuro y es esta “alta conciencia”, según sus palabras, la que los ha llevado a encargarse del cuerpo social. Por medio de esta metáfora, Bergoglio acentúa que fue a través de los salesianos que la iglesia asumió una responsabilidad social por encima de la libertad individual, acentuando este carácter mártir o

altruista de los “hombres de iglesia”. En su discurso, intentó acentuar la proeza realizada por los salesianos en el contexto de formación del Estado nación, en el cual la iglesia habría jugado un rol central al incorporar a los indígenas al Estado, mientras la oligarquía liberal pretendía supuestamente extinguirlos. De esta manera, es posible advertir el pacto social entre la Iglesia y el Estado (de reconocimiento de cada quien y de afirmación de una estructura simbólica social y de un mito-motor). A través de este tipo de eventos rituales de conmemoración, de iteración, se vuelven a distribuir y se ponen nuevamente a disposición las máscaras (“los rostros” dice Bergoglio) a intercambiar: Ceferinos, salesianos, liberales. Se definen, de este modo, los moldes y lugares sociales, se configura una matriz de reconocimiento.

Carta del general Videla al inspector de la congregación

Otro de los documentos que aparece en la *Memoria* analizada es la carta del presidente de facto Rafael Videla, fechada el 17 de noviembre de 1976, dirigida al Inspector de la congregación salesiana, padre D. Jorge Casanova. En esta carta, Videla reconoció el “brillante papel cumplido en nuestro país por la Obra de Don Bosco” y subrayó la necesidad de los misioneros “hoy, igual que ayer”, ya que “tantos bienes deparan a nuestra patria y que tan positivo influjo ejerce sobre vastos sectores juveniles” (Belza, 1977, p. 13). En su reconocimiento, Videla admitió la participación de los salesianos en el proyecto común de formar la “patria”. De forma solapada, refirió a la participación de la iglesia en el control y vigilancia de los sectores juveniles, cuya actividad política había sido proscripta y censurada durante los años de dictadura, y aún en los años previos a que la misma se consolidara en el poder. El golpe de Estado de 1976 contó con el

apoyo y participación activa de un amplio sector de la Iglesia Católica, sin el cual —quizás— no habría sido tan eficiente (Mignone, 2006).

En estos cuatro eventos advierto cómo el Estado ha participado activamente del reconocimiento y de la conmemoración pública de la inscripción particular, que los salesianos imprimieron y reprimieron sobre los sujetos. No solo las acciones pasadas y presentes son reivindicadas, sino todo un lenguaje y una forma de referir, nombrar e interpretar los eventos ocurridos, que se considera valiosa y útil para el público general. En dichos eventos se alude a dos momentos históricos: uno que tuvo lugar cien años antes —el disciplinamiento de la mano de obra italiana anarquista— y otro ocurrido en el presente: el disciplinamiento de la juventud estudiantil. El segundo evento, mencionado por Bruno (SDB), se retrotrae a principios de 1880, y remite al adoctrinamiento de la mano de obra joven italiana. El cuarto, citado en 1976 por Videla, reconoce el “positivo influjo” que los salesianos ejercen sobre los “sectores juveniles”. Este reconocimiento también es acentuado, en el primer evento, por la Cámara de Diputados, que declaró “benemérita de la gratitud nacional a la Obra de Don Bosco en la Argentina” (p. 30) enfatizando el papel de la iglesia en el “encaminamiento” y la proyección de futuro, no sólo de los jóvenes, sino también de “los desposeídos”. En el tercer evento, Bergoglio instó al reconocimiento que el Estado debe a la Iglesia, en especial a los salesianos, por la incorporación de los indígenas a la nación argentina. Este sacerdote, salesiano y jesuita —actual papa Francisco, como ya mencioné— destacó que mientras el Estado laico había decidido desechar a los indígenas por “inferiores”, los salesianos prefirieron insistir en su disciplinamiento e instrucción para la ocupación de lugares subalternos en la sociedad. A su vez, según Bergoglio —concentrado en discutir el protagonismo de la iglesia versus el del Estado en materia social—, la reproducción de la vida social y comunitaria está en manos de un único protagonista, al que refiere como los “hombres de Iglesia”.

Para cerrar este apartado, sobre la institucionalización del archivo y su pasaje de privado a público, analizaré brevemente dos fotografías tomadas en 1977, durante el brindis de inauguración del Archivo Central Histórico Salesiano. En estas fotografías es posible ver *espejada* la accesibilidad que jerarquiza el acceso al documento; jerarquía que analicé en el relato etnográfico que da inicio a este capítulo, como en otras secciones del mismo. En las fotografías aparecen los salesianos (Casanova y Baratta) y el director de culto católico Anselmo Orcoyen, el padre Juan Vecchi y el coronel José L. Picciuolo⁵⁹. Sus rostros resultan fácilmente distinguibles y tienen nombre propio. Luego, se menciona, respectivamente como “madre” e “hijas”, a las mujeres de la congregación, siendo la “madre” la única que figura con nombre propio. En ambas fotografías resulta imposible distinguir claramente los rostros, ya que las monjas están encubiertas o de espaldas a la lente de la cámara. A la vez, cada fotografía representa la forma de su *presencia*: la Figura 2, muestra a la Madre Superiora junto a los “hombres de Iglesia”, mientras que la Figura 3 representa la multitud anónima colectiva de las hijas.

⁵⁹ De acuerdo con Horacio Verbitsky (2012), en esos años Picciulo colaboró con medidas para controlar la subversión en el norte y perseguir a los curas que tuvieran orientación marxista. Picciulo trabajaba con el director de culto católico Anselmo Orcoyen. En octubre de 1976, ambos se reunieron con Primatesta que estaba vinculado con Videla. Entonces, los recibió para hablar sobre los fondos que Oyacarte había recibido para la “evangelización entre aborígenes y/o población de menos cultura” (sin p.) y, a la vez, decidieron otras medidas de control.



Figura 2. Baratta, H. (1985). Inauguración del Archivo Central Histórico Salesiano (24/8/1977) [fotografía]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: ACHS.



Figura 3. Baratta, H. (1985). Inauguración del Archivo Central Histórico Salesiano (24/8/1977) [fotografía]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: ACHS.

Conjuras y movimientos anarquistas

En este capítulo realicé una deconstrucción de la subjetividad arcónica salesiana a partir de una lectura de sus criterios de organización, sus nombres, sus títulos, su jerarquía, pero también sus técnicas y métodos de impresión y represión, es decir, del trabajo del arconte que custodia las entradas, los guardados, las salidas, los accesos y las interpretaciones posibles. En la mayoría de los casos que analicé, el arconte coincide con una figura masculina *blanca* heteronormativa, pero esto no significa que siempre fuera así. Como he planteado con anterioridad, el *dispositivo archivo misional* involucra en la reproducción de sí una serie de actores desigualmente posicionados, que pueden reproducir su jerarquía, pero también tensionarla y desplazarla.

En la situación etnográfica referida al comienzo del capítulo describí que, durante un encuentro con la archivista en el archivo salesiano, mi sugerencia de que los papeles podrían ser utilizados para reconstruir trayectorias indígenas la sedujo y ella se mostró abierta a colaborar con este objetivo. Luego, me propuso contactarme con un historiador de la casa salesiana, que se encontraba en el edificio. Rápidamente fuimos a su encuentro. Él nos esperaba impaciente en la puerta y, si bien recibió con placer el tomo de Carbajal, la reacción no fue la misma ante el vínculo que la archivista trazó entre su trabajo y el mío. En cambio, esta propuesta de similitud entre mi trabajo y el del cura historiador, suscitó en éste la necesidad de citar —a través de un chiste— las reglas de la casa, que le recordaban a la archivista una identificación forzada con la prótesis de mujer-madre, que pareciera ser de uso obligatorio si ella esperaba ser reconocida allí como tal.

A partir de la deconstrucción realizada en este capítulo, de los tres principios que comandan la organización de los documentos en los repositorios salesianos, es posible advertir la manera en que la sustracción es tan constitutiva de los archivos como su positividad y, al mismo tiempo, es

evidente que el trabajo del arconte es actual y constante; constituye el gesto archivador, que limita o posibilita el acceso al soporte, a la interpretación y a la posibilidad de materialización de otra forma. Precisamente, en la situación etnográfica, las otras formas que nos habían movilizado hasta allí, y que no se correspondían con esa máscara que antepuso el cura historiador, quedaron conjuradas e imposibilitadas en su devenir. Es decir, pese a todo el cuidado mítico, clasificatorio y nomológico, advierto que la custodia arcónica sobre el documento y su interpretación se vuelve central para conjurar la materialización de otras formas. La vigilancia del arconte, del poliarconte, es constante porque —precisamente— sabe acerca del carácter anárquico del documento, de la escritura, de la huella y de la archihuella. Es sobre esta potencialidad, sobre la cual volveré en los tres capítulos que siguen.

CAPÍTULO III: “¿A quién serviría tu bautismo?”: Reinscripción territorial y resistencia mapuche-tehuelche en Puerto Santa Cruz (1884-1900)

En abril de 2019 nos encontramos con Rosa Pailan en la casa de su vecino Jorge Yatel, en Gobernador Gregores —ciudad localizada en el centro de la provincia de Santa Cruz⁶⁰. El día anterior al encuentro pasé por su casa, me presenté y le comenté que tenía información sobre los Pailan, que había encontrado en diversos archivos de Buenos Aires, y que me interesaba compartirla con ella. Mientras que la familia Pailan quedó clasificada en los documentos como araucana, la familia Yatel figura como tehuelche.

Desde el momento que cruzó el umbral, Rosa interpretaba y direccionaba mis preguntas o comentarios hacia el dueño de la casa —a quien conoce desde que era niño—, y se presentó a sí misma apelando a su trayectoria familiar. Destacó entonces que sus tías hablaban las tres lenguas —mapuche, tehuelche y castellano— y enfatizó que los vínculos de proximidad entre ambos pueblos se fortalecieron a través de lazos de parentesco con los Yatel, con quienes eran primos, tal como quedó plasmado en el siguiente diálogo:

— ¿Parece que la pregunta es por la raza nuestra? —le comentó a Jorge refiriéndose a mi intervención— y ¡estamos medio eliminados ya! —sostuvo mirándolo. Jorge no tardó en responder con una carcajada a la que apagó con un “y... ¡sí!”. Segundos más tarde, se sentó a la mesa sin dejar de remarcar: “No estamos quedando nada ya... yo tengo 87 años” y dirigiéndose a Jorge comentó:

⁶⁰ En adelante el apellido Pailan aparecerá escrito de diversas maneras según la fuente citada. En mi escritura uso la forma en que lo escribe la familia en la actualidad: Pailan.

—Vos sabés que yo sabía el idioma, un poco, tehuelche andaba por ahí, y entendíamos araucano y tehuelche. Las tías nos hablaban el idioma. Nosotros castellano, a mí me había quedado mucho el acento, pero me olvidé ahora.

—¡Ah!... ¡mire! —contestó Jorge con sorpresa.

—Sí, me olvidé... las tías nos hablaban en idioma ellas, tehuelche o castella... —se corrige antes de terminar— o araucano, cualquiera de las tías. Mi papá era Francisco Pailan y era primo de los Yatel, porque la mamá de él era María Yatel (Rosa Pailan y Jorge Yatel, comunicación personal, 24 de abril de 2019).

En este capítulo interrogo al archivo con la intención de analizar la reinscripción de lo indígena que este lleva adelante, en la que se yuxtaponen dos lógicas territoriales: la del Estado colonial y la del Estado republicano. En relación con lo planteado en los capítulos anteriores argumento que, como correlato de dicha reinscripción, la relación previa con los indígenas es puesta bajo tachadura y sustituida por nuevos proyectos de dominio. Pondré particular atención a los mecanismos estatales que intentaron desestructurar la organización social y política de los pueblos originarios en la Patagonia, entre 1879 y 1900⁶¹; período que incluye los episodios referidos como Conquista del desierto. En dicho contexto, las misiones salesianas se acoplaron a la maquinaria de Estado a través de la conformación del *dispositivo misional*, desde el cual colaboraron en la reinscripción territorial de lo mapuche y lo tehuelche.

⁶¹ A partir de la lectura de Stephen Cornell (1988) sobre los procesos de tribalización-debtribalización, Walter Delrio (2005b) plantea que en el accionar de estos mecanismos se pueden distinguir dos etapas, las cuales no son necesariamente correlativas, sino que suelen superponerse. La primera se vincula con la desestructuración de la organización social indígena, donde la tribalización y la debtribalización operaron como formas políticas de incorporación de los indígenas —considerados como alteridad— a la ciudadanía. Durante el proceso de sometimiento forzado a las reglas y lógicas del Estado nacional operó una nueva fase de tribalización, caracterizada por dispositivos territorializadores tales como colonias, reservas y misiones, que pusieron en práctica persecuciones, peregrinaciones forzadas, secuestros y encierros. La segunda etapa de incorporación, en la que primó el objetivo de sedentarización y atracción a la vida civilizada, se caracteriza por la vigilancia, el disciplinamiento y el control de tipo policial en torno a la adquisición de nuevas reglas o procesos de normalización. Este proceso, sin embargo, involucró también acciones de resistencia y resignificaciones por parte de los indígenas.

Retornando a la conversación con Rosa, y también mi interés en la *archivación*, la presentación que hizo de sí misma, en la cual aludió al parentesco entre mapuches y tehuelches y a sus familiares como hablantes de varias lenguas —*mapuzungun, aoneko 'a 'yen* y *castellano*— me retrotrajo al rol jugado por su tatarabuelo, el cacique Augusto Pailan. Durante su introducción, dirigida a su vecino Jorge —en su casa—, ella resaltó que con los tehuelches no solo eran vecinos, sino también parientes y que, incluso en su familia, habían tenido la destreza política-poética de manejar las tres lenguas, que los vinculaban con algo más que el entorno familiar. Estas primeras palabras de Rosa se convirtieron, para mí, en una suerte de exergo; una especie de pauta, de hilo, el *hilo Rosa*, que me permitió pensar el argumento y reconstruir los fragmentos que componen este capítulo. Según el relato de los misioneros salesianos, el cacique Augusto Pailan —nacido en la zona del río Negro— fue corrido por la “conquista”, se unió a una tribu de “pampas” y se instaló en Puerto Santa Cruz en 1885 (Entraigas, 1972, p. 440). Pailan no sólo estableció vínculos de parentesco con los tehuelches, sino que hablaba las lenguas mencionadas, a la vez que tomó el nombre “Augusto” del comisario de la colonia. Allí, en 1887, se llevó a cabo un gran parlamento, durante el cual Pailan ofició como intermediario y Calacho como cacique general de los tehuelches reunidos. En este contexto, el comportamiento de mapuches y tehuelches comienza a diferenciarse de una forma particular. Si bien los mecanismos extorsionadores —secuestros, detenciones arbitrarias, colaboraciones forzadas, etc.— afectaron de igual manera a todos los indígenas, el cambio que se esperaba de ellos, respecto a que se establecieran en puntos fijos y abandonaran la vida nómada, adquirió características diferenciadoras a partir de la creación de lo que refiero como la *puesta en reserva* de los tehuelches mediante el *dispositivo archivo misional*. Es decir, dicho dispositivo distribuyó características, actitudes y comportamientos diferenciadores entre unos y otros siendo una de las más relevantes la marcación como *extranjero* o *argentino*, según la lógica

del discurso nacionalista (Lenton, 1998; Rodríguez, 2010). Precisamente, lo que analizo aquí es cómo fue articulado e interpretado este juego de diferencias, que la hegemonía intentó controlar y cristalizar. De este modo, planteo como hipótesis que, si bien los indígenas internalizaron las percepciones impuestas sobre sí mismos, en particular aquellas que aluden a las diferenciaciones en términos de autoctonía y aloctonía —con la consiguiente red de diferencias asociada a cada uno de estos términos—, a la vez, articularon y utilizaron creativamente dichas percepciones, para redefinir los vínculos políticos y territoriales reinscriptos desde la máquina impresora del dispositivo archivo.

El parlamento referido oficia como una suerte de hito, al que recurro para organizar este capítulo, que consta de tres apartados, en los cuales desarrollo el argumento mencionado. En el primero, analizo los proyectos y las prácticas de reinscripción e incorporación forzada de los pueblos indígenas llevadas a cabo por el Instituto Geográfico Argentino (IGA) y las misiones salesianas, como lugares de acoplamiento que compondrán el *dispositivo archivo misional*. Entonces, por un lado, desarrollo los proyectos del IGA, representado por su fundador Estanislao Zeballos y tres de sus discípulos que, además de realizar expediciones de reconocimiento y relevamiento territorial, participaron en acciones de persecución y sometimiento: Francisco P. Moreno, Carlos M. Moyano y Ramón Lista. Moyano y Lista fueron funcionarios de la Armada de la República Argentina (la marina) y los primeros gobernadores que tuvo el Territorio Nacional de Santa Cruz, creado en 1885. Por su parte, Moreno —aunque también Lista— se desvió un poco de la tarea asignada, al instalar la pregunta antropológica con respecto a la probable descendencia de los tehuelches de los primeros pobladores del continente americano. Por otro lado, desde el inicio de la gobernación de Moyano, se instalaron junto a él dos misioneros salesianos, con el objetivo manifiesto de realizar “misiones volantes entre los indígenas para atraerlos a la vida

civilizada” (Ley N° 1532, art. 11, 1884): José María Beauvoir y Ángel Savio, el primero como capellán y el segundo como maestro agrónomo. El interés científico, moral y nacionalista sobre los tehuelches se articula desde este primer momento a través del acoplamiento territorial entre salesianos y funcionarios estatales —que también son militares. Este interés comandará, desde un principio, la reinscripción de lo tehuelche y lo mapuche-araucano en el territorio recientemente integrado a la soberanía nacional. Si lo mapuche es aceptado, lo será bajo tachadura, como araucano; es decir, aceptando llevar la marca de extranjería, venido de la Araucanía, región de Chile, y con la condición de favorecer el interés particular que el Estado nacional tiene en la conservación de la autoctonía tehuelche. Para recalcar esta situación, de aquí en adelante utilizaré la siguiente notación: ~~mapuche~~-araucano⁶². Este interés es a la vez variable, porque es una conservación que demanda un control sobre los cambios o intercambios posibles entre las familias, como por ejemplo incorporar pautas consideradas civilizadas, lo cual implica dejar de moverse según criterios de territorialidad propios y aceptar la imposición de otros nuevos, que también exigen la modificación y reinscripción de sus vínculos familiares, y junto con estos últimos, los vínculos morales, sociales y políticos. En el segundo apartado, analizo los mecanismos de desestructuración social iniciados durante la Conquista del desierto y la internalización del dispositivo misional por los indígenas como red de vigilancia y disciplinamiento específica sobre el comportamiento de sí mismos. Con desestructuración e internalización me refiero al análisis del despliegue del dispositivo como máquina impresora archivadora violenta que trabaja sobre los cuerpos a los que redefine como soportes de sus discursos y sentidos, siendo el cambio de los

⁶² Tachando mapuche, lo que se tacha es su lengua, el *mapuzungun*, que incluye la lengua de varios colectivos que la hablan (*pehuenche, guluche, puelche, huilliche, moluche, picunche, waizufche, chaziche, lafkenche, furilofche, wenteche, nagche, mahuidache*, etc.). De este modo, a partir de la tachadura del pueblo mapuche y del *mapuzungun* también se pone bajo tachadura su territorialidad. Sobre esta palabra se sobreimprime la palabra araucano, una palabra españolizada y con una territorialidad circunscripta a una zona definida como Araucanía, ubicada en el actual Chile (Lenton 2020).

nombres propios durante el bautismo y la sujeción al padrinazgo una modalidad de sujeción a la familia y a la ley del Estado nacional. Finalmente, en el tercer apartado, analizo la realización del parlamento como un momento de redistribución territorial y redefiniciones subjetivas; es decir, las formas a partir de las cuales los indígenas adoptaron, simularon y a la vez resistieron el cambio forzado. Siguiendo el *hilo Rosa*, este contexto puede entenderse como el que da inicio a una relación enmascarada entre mapuches y tehuelches, una relación caracterizada por el uso creativo de prótesis particulares (referidas por Rosa Pailan), la comunicación en una lengua bífida y la pertenencia a una red de parentesco particular⁶³. Estos usos protéticos le permitieron a Pailan obtener un tipo de hospitalidad que, si bien condicionada, le facilitó expandir su propio territorio, es decir, reinscribir creativamente el territorio como propio dentro de una nueva lógica. Algo similar sucedió con los tehuelches. En efecto, Calacho, el cacique tehuelche que lideraba el parlamento mencionado en Puerto Santa Cruz, si bien accedió a los nuevos tratos, no dejó de informar su desacuerdo con los misioneros respecto a las imposiciones a las que estaba siendo sometido. Como anticipé en el capítulo anterior, la imposición de esta lógica, este logos estatal, patriarcal, se caracteriza por imprimir un *arkhé*, un comienzo y un mandato, a partir de imponer una ley y una lengua. Frente a la reinscripción de lo ~~mapuche~~-araucano y lo tehuelche, que intenta archivar el *dispositivo archivo misional*, se encuentran las subjetivaciones y las resistencias de los indígenas.

Los proyectos del Instituto Geográfico Argentino, las misiones salesianas y la *Conquista del desierto*

⁶³ En todo momento se hará referencia implícita aquí a lo que Derrida (1997b) describe como la metáfora del *istos* como la vara o lugar “de donde salen los hilos” (p. 95) de un telar o el inicio del texto.

El proyecto de apropiación y construcción del territorio nacional, a través del lenguaje y el conocimiento científico-geográfico, fue parte de un plan entre cuyos incentivadores se encontraba el abogado Estanislao S. Zeballos, el presidente Nicolás Avellaneda y el ministro de guerra Julio Argentino Roca (Navarro Floria, 2002, 2006). En 1878, Zeballos (1878) publicó *La Conquista de quince mil leguas. Estudio sobre la traslación de la frontera sud de la República al Río Negro. Dedicado á los gefes y oficiales del Ejército Expedicionario*. Con esta dedicatoria especial, la obra circuló como “panfleto” publicitario de una “conquista” que se proponía la incorporación de tierras a partir del desplazamiento de la frontera mantenida con el territorio indígena hasta el río Negro⁶⁴. Un año después de la publicación de esta obra, Zeballos creó el Instituto Geográfico Argentino (IGA) destinado a la promoción de la exploración y descripción de los territorios. Según sugiere Carla Lois (2002), este instituto fue parte del interés común, en el cual convergieron los proyectos de Zeballos y las *campañas al desierto* lideradas por Roca. La autora sostiene que el IGA colaboró en la construcción de imágenes territoriales, que contribuyeron a “internalizar el territorio como uno de los componentes de la ideología colectiva nacional” (p. 171). Efectivamente, Zeballos (1878) manifiesta que “en la vanguardia de un ejército que recorre países salvajes debe ir el geógrafo, que es el batidor de la civilización, sobre las comarcas inexploradas” (p. 349). A su vez, en un mensaje al Congreso del 5 de mayo de 1879, Avellaneda explicitó que el ejército no se detendría en el río Negro, sino que “al otro lado hay numerosas tribus que es necesario someter para conjurar peligros futuros y para promover resueltamente la población de la Patagonia por el

⁶⁴ En 1878 el presidente Avellaneda ejecuta la Ley N° 215 —promulgada en 1867 durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento— a través de la Ley N° 947. La Ley N° 215 —de ocupación de la tierra— especificaba en su artículo segundo que se suministraría a las “tribus nómadas (...) todo lo que sea necesario para su existencia fija y pacífica”. A su vez, la Ley N° 947 disponía “el establecimiento de la línea de fronteras sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la Pampa” (art. 1) y en el art. 19 habilitaba al Poder Ejecutivo a reservar en las partes que considerara más conveniente, los terrenos necesarios para la creación de nuevos pueblos y para el establecimiento de los indios que se sometieran.

inmigrante europeo” y que “el Ministro de Guerra tiene ya preparado su plan para presentarlo a vuestra aprobación” (Espinosa, 1939, p. 173).

En *La Conquista de 15.000 leguas* (Zeballos, 1878), el discurso para legitimar la violencia, que consideraba a los indígenas como salvajes, se superpuso el discurso de la *araucanización*, mediante el cual los militares diferenciaban a los indígenas en términos de autoctonía y aloctonía⁶⁵. El autor dedicó varios párrafos a prescribir las estrategias que el Estado nacional debía tomar en relación a los grupos indígenas. Detalla que al norte del río Negro se encuentran dos cacicazgos principales liderados por los salineros y los ranqueles, y otros focos considerados menores. Al sur del río Negro se localizan los manzaneros y, más al sur, los tehuelches; ambos bajo la circunstancial supremacía de Sayhueque. De acuerdo con Zeballos (1878), había que aprovechar esta situación y hacer amistades con Sayhueque, con la intención de constreñir a los indígenas del norte, que sin alianzas posibles sucumbirían —según sus palabras— al sometimiento y la *regeneración*, bajo el mando del ejército. Para argumentar este trato diferencial, sostuvo que los indígenas que habitan al norte —en la Pampa— son una desmembración de los aucas, a los que refiere como indígenas araucanos chilenos y los acusa de haber invadido el territorio argentino. A su vez, retomando una cita de autoridad científica supuso una “correlación [entre la] lengua araucana [y el] carácter moral y físico de los hombres que la emplean, robustos, reflexivos, pacientes, bravos e indómitos” (p. 332). Así, caracterizados por términos tales como *salvajismo*, *rebeldía*, su ser *beligerante* y *pedigüeño*, plantea que los del norte sólo entendían el trato con “la

⁶⁵ Según Lenton (1998), desde 1878 se impone, en la zona pampeana y en el norte de la Patagonia, un nuevo tipo de imagen racializada de las *tribus amigas* como *extranjeras*, que propone el borramiento de una historia precedente mantenida entre los indígenas y la sociedad hispano-criolla y el inicio de una subordinación ideológica a través de oponer la incorporación a la nación como Estado —entendida como argentinidad— versus los *indios invasores* —entendidos como representantes de la extranjería. Desde entonces, comenzó a profundizarse un tipo de política, que diferenció a los grupos indígenas en términos de autoctonía y aloctonía. Los autóctonos eran los que sí podían incorporarse a la nación y volverse parte de la sociedad civilizada (como argentinos), mientras que sobre aquellos grupos que habían oficiado como tribus amigas, en su mayor parte reconocidos como mapuches, se articuló una constante sospecha en torno a su supuesta extranjería y, por ende, se dudaba respecto a su total incorporación.

mano de hierro del poder de la nación” (p. 338). Los del sur —manzaneros y tehuelches—, en cambio, son descriptos como de índole más *pacífica* y *aniñada*, por lo cual —sostuvo— convenía sacar provecho. Recomendó, entonces, que fueran protegidos en su calidad de indígenas *argentinos*. Por lo contrario, según este autor, se debería invertir en fuertes medidas de seguridad y control policial sobre los primeros, una vez que se hubieran sometido y establecido en *facciones*, reducidas y alejadas. Con respecto a los segundos, su propuesta era mantenerlos organizados bajo pocas cabezas de mando, asegurarles la propiedad de sus tierras e incentivarlos en la práctica del cultivo. Sin embargo, en la misma obra, Zeballos sostiene que los “miembros de la gran familia Araucana [habían] alcanzado un grado de civilización bastante elevado [y que] su contacto permanente con Chile y la mezcla con la raza europea han hecho tanto camino, que estos indios casi no se diferencian de nuestros gauchos y pronto tendrán que desaparecer por absorción” (p. 480).

Desde su compendio de instrucciones, Zeballos propone una diferenciación entre tehuelches y mapuches, basada en un conjunto de atributos que combinaban aspectos moralizantes, racializantes y culturalizantes, en relación con los cuales justifica la vigilancia y el trato diferencial dado a unos y a otros. Mientras que hay que adular y proteger a algunos, hay que castigar físicamente y mantener continuamente bajo sospecha a otros. Sin embargo, para todos, incluso para los mapuches (referidos como *araucanos*), la permanencia dentro del territorio de la república es bajo la condición de que se asimilen con los gauchos.

Entre los exploradores que participaron de estos planes, y que reprodujeron las diferenciaciones entre mapuches y tehuelches explicitadas por Zeballos, encontramos a Moreno, Moyano y Lista, quienes elevaron informes a la Sociedad Científica Argentina y a los distintos despachos del gobierno sobre las características físicas y geológicas del territorio, la fauna y la

flora, los recursos aprovechables para la colonización y el poblamiento, y las vías de comunicación entre diferentes sitios⁶⁶.

La presencia de Moreno en la Patagonia es el antecedente de la Antropología y la Arqueología del presente. Junto con su despliegue por el territorio nacional comienza a definirse la relevancia del conocimiento que estas disciplinas pueden aportar a la historia nacional en formación y a la inversa, las disciplinas ganan un espacio dentro de la misma. De acuerdo con Máximo Farro (2009), el mismo Zeballos introdujo a Moreno como socio de la Sociedad Científica Argentina en 1875. Apenas dos años mayor que Moyano, y cuatro años mayor que Lista, Moreno tuvo a su disposición recursos —en la mayoría de los casos propios— que le permitieron desarrollar el coleccionismo, su mayor ambición científica. Así es que, en 1878, junto a Moyano realizó una exploración en la que remontó el río Santa Cruz. Mientras Moyano realizaba el estudio hidrográfico del río Chico, Moreno se dedicaba a recolectar cráneos. Incluso, el mismo Zeballos (1878) explicita en el libro mencionado, que “el viaje del señor Moreno no ha dado resultados para la geografía de aquel territorio ni para la hidrografía de sus corrientes de agua. Sus principales trabajos se refieren a la etnografía de las tribus indígenas” (p. 93). Después de este viaje, Moreno fue separado de su cargo en la Sociedad Científica Argentina y migró a Europa por varios años, durante los cuales recorrió museos de distintos países, asistió a charlas, estudió la forma en que estaban organizadas las *colecciones* y estableció contactos para realizar intercambios. En una de estas charlas, según menciona Farro (2009), planteó que la Patagonia habría sido “el centro de aparición de nuestros antepasados” (p. 63), en un contexto en el que los científicos europeos debatían sobre la existencia de una “raza americana, un antecedente del tehuelche actual” (p. 76).

⁶⁶ De acuerdo con Pedro Navarro Floria (2006), la Sociedad Científica Argentina fue fundada en 1872 por profesores y alumnos del Departamento de Ciencias Exactas de la Universidad de Buenos Aires —entre los cuales se encontraba Zeballos— e inspiró la creación del Instituto Geográfico Argentino (IGA) y la Sociedad Geográfica Argentina (SGA), entre otras instituciones.

A su vuelta, en 1881, junto con Florentino Ameghino, con quien se había encontrado en Europa, acordaron crear el Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Para promocionar la apertura del museo, Moreno realizó una conferencia en torno al origen del hombre en América del Sur. El argumento fundamental para solicitar el financiamiento para su proyecto de museo —con un fuerte tinte nacionalista— fue que allí se guardarían las “ricas minas de obra humanas que deben ser explotadas [sic] para base de nuestra historia patria sino se la llevan los extranjeros” (Farro, 2009, p. 93).

Las primeras exploraciones de Moyano en el territorio austral fueron junto a Luis Piedra Buena que se desempeñaba como capitán de la marina⁶⁷. En el primer informe que redactaron de forma conjunta en 1877 —publicado en la compilación de obras realizada por Clarisa Moyano (1931)— sugieren que no se debió haber suprimido el racionamiento a los tehuelches, debido a que “las cualidades morales de estos indios son completamente opuestas a las de los pehuenches: son hospitalarios, honrados, patriotas: y son incapaces de cometer la menor agresión contra un extranjero” (Moyano, 1931, p. 18). Justifican esta afirmación planteando que los tehuelches mantienen desde hace mucho tiempo un importante intercambio de mercancías (cueros y plumas) y que, hasta ese momento, constituye la mayor producción de riqueza, que beneficia sobre todo al comerciante de las colonias. Como medida a seguir por el gobierno, sugieren la continuidad de su racionamiento y la posibilidad de reducir a los indígenas, con el fin de “hacerles adquirir hábitos de trabajo y estabilidad, con la esperanza casi absoluta de utilizarlos en los trabajos pastoriles y en la defensa de la misma colonia” (p. 17).

⁶⁷ Carlos María Moyano nació en Mendoza en 1854. A los veintiún años aproximadamente ingresa en la marina. Después de varios viajes por la costa atlántica es seleccionado para cumplir algunas tareas junto a Piedra Buena en la isla Pavón. Falleció en Buenos Aires en 1910 (Moyano, 1931).

A través de sus expediciones e informes Moyano, logró la confianza de otros funcionarios y, en 1884, le concedieron el cargo de gobernador del Territorio de Santa Cruz, con el mandato de *poblar* el territorio. Elsa Barbería (2001) sostiene que las tareas de poblamiento realizadas por Moyano se redujeron al rol de intermediario y representante de los intereses tanto de los colonos ingleses de las islas Malvinas, como de otros estancieros acaudalados instalados en la región de Magallanes, en Chile. Durante su gobierno, Moyano contó con poderes extraordinarios, que le permitieron hacer contratos directos con los grandes estancieros, quienes se convertirían en dueños de las mejores tierras y monopolizarían todos los tramos de la industria ovina; la principal actividad económica existente hasta los años veinte del siglo XX (p. 52). Moyano llevó adelante estos proyectos respaldado y amparado por el presidente Roca y por Bernardo de Irigoyen (que se desempeñaba como ministro del interior), en el marco de una vigorosa política liberal.

En noviembre de 1877, con apoyo de la Sociedad Científica Argentina, Ramón Lista realizó un viaje de exploración en el que remontó el río Chico⁶⁸, al cual le siguieron otros cuatro viajes en los años posteriores: 1880, 1883-84, 1887 y 1890. A diferencia de Moyano manifestó en sus publicaciones el interés etnográfico y etnológico por el origen de los primeros habitantes de la Patagonia. Por otra parte, ya desde sus primeros escritos, es evidente la inspiración y, a su vez, la competencia con Moreno, tanto en la intención de conformar colecciones de cráneos como en la de realizar análisis científicos.

El gobierno nacional le encargó, en 1880, la exploración de la costa oriental de la Patagonia, según menciona Lista (1880) en su libro, con el fin “de abrir un camino de

⁶⁸ Lista nació el 13 de septiembre de 1856 en Buenos Aires, en el seno de una familia militar. Además de sus numerosas exploraciones, se desempeñó como gobernador del Territorio Nacional Santa Cruz desde 1887 hasta 1892; año en que fue corrido de su cargo, imputado por abandono de la gobernación. Para esos años, Lista pasaba mucho tiempo en los toldos de los tehuelches, en Paso del Roble, a cuarenta leguas de la reciente ciudad de Río Gallegos. De vuelta en Buenos Aires, trabajó en la oficina de inmigración y en los relatos de sus viajes. Su último artículo fue publicado en 1897, en el Boletín del Instituto Geográfico Argentino (Carman, 2006, pp. 7-20). Falleció en Formosa en 1898, asesinado de dos balazos en una misión durante la cual debía explorar el río Pilcomayo.

comunicación terrestre entre el Río Negro y la colonia de Santa Cruz” (p. 131). Antes de salir — continúa— “en previsión de cualquier encuentro con los indios hostiles, armé a mis asistentes con carabinas remingtons, y guiados por un mestizo de la diezmada tribu del cacique Catriel” (p. 134). En San Javier, además de proveerse de víveres, visitó al cacique mayor Mariano Linares, quien “fiel a su amistad que lo liga a los huincas (cristianos) él ha enristrado siempre su lanza contra los indios malones” (p. 135)⁶⁹. En este paraje, al igual que en otros, Lista realizó excavaciones en busca de cráneos y aprovechó para criticar la labor de Moreno, a quien consideraba falto de métodos apropiados, debido a que enviaba a otros a saquear cementerios. A mayor acumulación de cráneos, mayor prestigio para los coleccionistas, tal como destaca en la siguiente cita: “Puedo asegurar, que después del explorador Moreno, soy yo quien posee el mayor número de cráneos y objetos de piedra pertenecientes a los primitivos habitantes de aquellas regiones” (p. 186). En sus escritos cita a Paul Topinard, quien respecto de los cráneos del río Negro inquiere “¿Serían acaso los Tehuelches el elemento dolicocefalo autóctono de América, que por su cruzamiento con una raza asiática hubiese dado origen al actual tipo americano?” (p. 191). Lista estaba convencido que “el estudio comparado de los cráneos americanos tiene por fuerza que brindar alguna nueva luz que ilumine el origen del hombre de la Patagonia” (p. 191). Las evidencias sobre los “tehuélches primitivos” (p. 193) o cierta “raza vencida por las tribus tehuélches [actuales]” (p. 199) se pueden encontrar en las orillas del mar, ya sea en la costa de Puerto Deseado o en las cuevas próximas al río Gallegos, sobre las cuales le ha informado el cacique tehuélche Papon.

Entre noviembre de 1886 y los primeros meses de 1887, Lista (1887) realizó una exploración por la isla de Tierra del Fuego, durante la cual pretendía “abrir nuevos derroteros a la

⁶⁹ A su vez, Lista (1880) observa: “Aunque cristiano por el bautismo, Linares rinde siempre culto a las creencias y costumbres indígenas, y lo mismo que cualquier indio, está siempre dispuesto a vengar la muerte violenta del amigo o del pariente” (p. 136).

investigación científica” (p. 6) a través de estudios de craneología comparada que permitirían “descorrer en parte el denso velo que cubre hasta ahora la ignorada cuna del hombre primitivo del moderno continente” (p. 22). Menciona que los *selk’nam*, a quienes refiere como *onas*, comparten muchas características con los tehuelches, como por ejemplo “la forma craneana” (p. 53) y se pregunta: “¿Serían acaso los onas el elemento autóctono de nuestra América?” (p. 22). A la par de los objetivos científicos se planteaba otros de orden moral, entre los que menciona sacar “al ona de su choza [e iniciarlo] en nuestra manera de vivir y en nuestra civilización, despertando en su espíritu los anhelos que distinguen á nuestra raza” (p. 57). Para ello, procuraba “desarmarlos y conducirlos al campamento, para por medio de regalos propiciarme su buena voluntad, y obtener entre ellos un guía que me llevase á través de la Isla” (p. 73). Pero los indígenas opusieron resistencia, ante lo cual se vio forzado a modificar su plan y mandó a “hacer fuego” (p. 73). A lo largo de la expedición, Lista (1887) tuvo varios enfrentamientos con los indígenas y, según su propio relato, quedaron muertos más de cincuenta y seis indígenas y otros tantos fueron tomados prisioneros.

Poco después de estos eventos, Lista (1890) sucedió a Moyano en el cargo de gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz hasta 1892. Las preocupaciones como funcionario se hacen evidentes en sus viajes siguientes, cuando explora el territorio con el fin de estimular el poblamiento mediante la instalación de inmigrantes europeos en distintos parajes, imaginando colonias de “quinientos suizos, mil suizos” (p. 10), que promoverían la industria ganadera. Lista proyectaba la incorporación de los tehuelches como gradual y subalterna respecto a los colonos europeos, a quienes consideraba como líderes del proceso de inserción en las relaciones de producción capitalistas. En 1879 sostuvo que los indígenas serían los gauchos, los peones de las estancias. Sin embargo, poco más tarde, manifestó sus dudas sobre este proceso.

Durante sus años como explorador (desde 1877 en adelante) y luego como gobernador (1887-1892), frecuentó los toldos de los indígenas ubicados en distintos parajes del territorio. Dos años después de haber sido desvinculado de la gobernación, quizás por frecuentar demasiado los toldos de los tehuelches ubicados en Paso del Roble (Carman 2006), Lista (1894) escribió un libro trágico respecto del exterminio y la *extinción* de los tehuelches. En las primeras páginas, aparecen citadas las palabras de un anciano que reflexiona: “Cuando yo y este pájaro hayamos muerto ya nadie volverá a hablar nuestra lengua” (p. 25). La posibilidad de la pérdida de la lengua no es ajena a la pérdida de una relación territorial; un vínculo de referencia con el espacio respecto del cual se guarda una relación mimética, de pertenencia. Lista hubiera deseado conservar tanto la lengua como la raza, pero asumió que eso no era posible, sentimiento que quedó expresado en la siguiente frase: “Estamos presenciando el hundimiento de una raza americana, antigua que, aunque no fuese por interés científico, ya que no por sentimiento humanitario, habríamos debido proteger y dejar que poco a poco se fundiese en las masas civilizadas” (p. 27).

Sus argumentos se encaminaron, a partir de entonces, a convencer a las autoridades de la necesidad de hacer algo por los tehuelches acentuando aquellos aspectos favorables a su incorporación social, aun en un contexto caracterizado por la implementación de políticas de asimilación. Frente a lo que consideraba como la desidia de dejarlos en manos de comerciantes usureros propuso un plan de incorporación gradual, en el que —con una actitud paternalista— solicitó que fueran acompañados en dicho proceso. Refirió a la utilidad de proteger a los tehuelches, a quienes considero de interés para la ciencia o como futuros peones para las estancias, y sugirió que se podría “conservar por muchos años las reliquias de la raza tehuelche” (p. 29). Inspirado en las políticas que Estados Unidos siguió con los *síux* sostuvo “dícese en ambos países [Chile y Argentina] una ley de reserva agraria” (p. 29) y planteó que el gobierno debía prohibir el

alcohol y crear “escuelas infantiles bajo la dirección de misioneros” (p. 29). Para que esto resultase convincente, en un contexto de fuerte incidencia de las corrientes evolucionistas, recurrió a fortalecer su hipótesis de que los tehuelches si bien eran “nómades”, eran “superiores”, es decir, “podía haber llegado al nivel intelectual y moral de otras agrupaciones sedentarias sud americanas” (p. 61). De algún modo, Lista quería explicar que este potencial se arruinó por la aparición del hombre blanco, quien les vendió el alcohol; la “causa más poderosa de la extinción rápida de tan noble raza” (p. 87). Otro aspecto sobre el cual insiste es el del interés científico particular: “Su detalle anatómico es el más digno de estudio y el que más luz ha de proyectar sobre su pasado incierto. Por la forma general del cráneo (braquicéfalo) se asemeja a los fueguinos onas, a los araucanos y a los tobas” (p. 65); “pero de cuando en cuando suele presentarse a la observación una forma menos braquicéfala que nos revela la preexistencia de individualidades dolicocefalias o por lo menos intermediarias entre las dos formas craneanas extremas” (p. 65). Esta particularidad observada por Lista y otros científicos desde sus primeros viajes, hace del tehuelche un objeto a preservar para el interés científico nacional que —por entonces— consistía en explicar el origen misterioso, tal como suelen calificarlo, del habitante *primitivo autóctono* de la Patagonia.

De acuerdo con Leonardo Salgado, Pedro Navarro Floria y Pablo F. Azar (2004) las ideas del médico y antropólogo francés Paul Topinard respecto la presencia de una raza dolicocefálica autóctona americana —reproducidas tanto por Moreno (1879) como por Lista (1880), influenciados por el interés de Zeballos (1878)— fueron cruciales para la conquista del territorio. Estos intereses políticos permearon las discusiones raciales y craneométricas que, en el caso de Moreno y Lista, terminaron argumentando la posibilidad evolutiva de un tipo dolicocefalo autóctono puro, un tehuelche sobreviviente que podría haber sido interesante estudiar, pero al cual la ciencia habría llegado tarde porque el tipo braquicéfalo alóctono (representado por la *raza*

araucana) lo habría corrompido a partir de sucesivas invasiones ocurridas en los últimos siglos. En este sentido, la ciencia, influenciada por los estudios raciales y craneométricos, se propuso como deber nacionalista intervenir para controlar los cambios e intercambios biológicos y participar activamente del poblamiento nacional. Sin embargo, las diferencias interpretativas y políticas respecto de si la mezcla mejora o empeora e, incluso, qué tipos de mezcla contribuye a un mejoramiento racial, o si las diferencias raciales deberían custodiarse y preservarse o fusionarse y perderse, continuaron a lo largo del siglo XX.

En el relato de Lista la pérdida del tehuelche está ligada a una supuesta pureza, que es imposible conservar sin alterar, y esta alteración es entendida como contaminación y pérdida. Para Lista no hay relación posible sin ruina. En este sentido, la pérdida es inevitable, quizás dure algunos años más, pero está seguro que los tehuelches desaparecerán. El relato entraña una melancolía constante donde *el tehuelche*, mencionado en singular, se funde como parte del paisaje que intenta describir y guardar, en definitiva, apropiarse y archivar. Porque, como pérdida y melancolía⁷⁰, *el tehuelche* estará siempre bajo su control, para llevarlo y traerlo de su recuerdo y relato cuando lo necesite: “El habitante de Patagonia es la expresión moral y física del país en que vive. Su taciturnidad, su inconstancia locativa, su lenguaje aglutinante, rudo como los soplos del viento” (p. 85). Finaliza su relato, con una expresión de deseo de retorno a este origen perdido, idealizado pero inexistente, en el cual imagina un despertar donde pueda decirles a los tehuelches que “los hombres blancos se han marchado para no volver jamás” (p. 89).

⁷⁰ De acuerdo con Agamben (2006), la *melancolía* es una relación con la pérdida de un objeto de amor, a la que sigue un retraerse en el *yo* identificado de forma narcisista con el objeto perdido. De este modo, hace para sí mismo inaccesible el objeto en la desesperada tentativa de garantizarse así contra su pérdida y de aferrarse a él por lo menos en su pérdida. La melancolía es la capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable, su estrategia abre un espacio a la existencia de lo irreal y, de este modo, “delimita una escena en la que el *yo* puede entrar en relación con ello e intentar una apropiación con la que ninguna posesión podría parangonarse y a la que ninguna pérdida podría poner trampas” (p. 54).

En síntesis, hasta aquí revisé la apropiación que hicieron Moreno, Moyano y Lista en sus respectivos informes durante sus viajes por Santa Cruz de las instrucciones dadas por Zeballos respecto de, por un lado, la apropiación territorial y, por otro lado, del trato diferencial que instruía sobre ~~mapuches~~ mapuches-araucanos y tehuelches. Respecto este último punto, si bien en términos generales, las características diferenciadoras entre unos y otros esgrimidas por Zeballos son reproducidas por los oficiales colaboradores del Instituto Geográfico Argentino (IGA), esto no implica que no existieran diferencias y tensiones articuladas a partir de las investigaciones, contradicciones, vivencias e intereses personales. En los informes de Moreno, la preocupación nacionalista sobre los objetos susceptibles de convertirse en patrimonio nacional profundiza la diferenciación entre tehuelches y mapuches, ya que hace del primero un probable descendiente del poblador originario del territorio debido al cráneo dolicocefalo. Estas observaciones antropológicas son retomadas por Lista, quien en sus últimos escritos señala la urgencia de *poner en reserva* a los tehuelches por motivos científicos y morales que competen a la nación⁷¹. Como ha señalado Mariela E. Rodríguez (2010), si bien en sus escritos Lista contribuye a cristalizar el discurso de la extinción tehuelche y el campo semántico correspondiente, a la vez, su percepción de los discursos heredados se modifica ante la convivencia con los indígenas. De este modo, la autora señala que, al denunciar políticas estatales y no reproducir acríticamente el discurso de la actuación militar persecutoria contra los mapuches, Lista constituye una excepción entre los funcionarios públicos. Según la autora, el proyecto de Lista fue el germen que, en 1898, dio lugar a la firma del decreto presidencial, mediante el cual el Estado nacional reservó 50.000 ha en el cañadón Camusu Aike para la *tribu tehuelche* (Rodríguez, 2010).

⁷¹ Navarro Floria (2006) señala que, en la búsqueda de cierta independencia, Lista creó la Sociedad Geográfica Argentina (SGA), que tuvo entre sus socios tanto a antidarwinistas como a católicos. Los intereses de esta sociedad se alejaron significativamente de los del IGA, al incluir temas como el de la denominada *cuestión indígena*.

Las reflexiones finales de Lista sobre los tehuelches permiten asociar la creación de esta primera reserva indígena en Santa Cruz con un modo de *puesta en reserva*⁷². Es decir, permiten analizar su operatoria como un modo de guardado simbólico, de archivación melancólica, que actuará como imagen cristalizada de lo tehuelche en tanto objeto perdido; un artificio que servirá para regular cualquier emergencia, no sólo de lo tehuelche mismo sino que, de forma reflexiva, también irá performando la forma de un nosotros territorial, local y nacional, así como de cualquier otra alteridad reconocible e interna a dicho territorio. En este sentido, la idealización, la corrupción y la pérdida de cierto tehuelche imaginado como el habitante originario y autóctono de la Patagonia condicionará y cuestionará la convivencia actualizada no sólo con los tehuelches, sino con cualquier otra alteridad sobreviviente.

Sí en este apartado abordé críticamente los diferentes mecanismos de apropiación e internalización del territorio y de sus habitantes originarios por parte de los miembros del IGA entre quienes se encuentran Moyano y Lista —quienes resultaron ser los primeros gobernadores del Territorio Nacional de Santa Cruz—, a continuación, abordaré las posibilidades de acoplamiento entre estos proyectos y las misiones católicas de los primeros salesianos que estuvieron en el territorio.

El acoplamiento del *dispositivo archivo misional* en Puerto Santa Cruz

En este apartado, retomaré nuevamente una de las hipótesis trabajadas en el capítulo anterior. Concretamente, planteo que el establecimiento de un dominio por parte de este *dispositivo archivo misional* implicó posibilidades de cooperación con el Estado, pero también acarreó

⁷² Referí a este proceso en la introducción de la tesis.

disputas y tensiones sobre el modo de ejercer la paternidad o el patronato sobre los indígenas. Los desenlaces de estas disputas fueron variables, ya que las posibilidades o imposibilidades del acople del dispositivo misional dependieron de diferencias discursivas, así como también de rasgos de personalidad de los actores involucrados. A continuación, analizaré cómo ocurrió dicho acoplamiento en Puerto Santa Cruz, localidad que funcionó como primera capital del Territorio.

Una de las funciones que tenía el gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz consistía en crear las misiones necesarias para “el establecimiento en las secciones de su dependencia, de las tribus indígenas que morasen en el territorio de la gobernación” (Ley N° 1532, 1884, art. 7, inc. 11). Zeballos (1878) —y, previamente, también Avellaneda (ver capítulo 2)— había apelado a la utilidad de las misiones católicas para llevar adelante su proyecto civilizatorio, tal como ilustra el siguiente pasaje:

La Constitución de la República impone al gobierno el deber de fomentar el trato pacífico con los indios y su conversión al catolicismo; y no habrá ocasión más propicia que esta para que se organicen cuerpos de misioneros y cooperen a la regeneración de aquéllos al amparo de las bayonetas de la Nación. No bastó imperar militarmente sobre el salvaje. Es también indispensable redimirlo de las tinieblas del alma, por medio de la Religión [sic], de la Escuela y del Trabajo, tratándolo con energía, pero con amor y justicia (pp. 377-378).

Según Zeballos, las armas no alcanzaban para regenerar a los indígenas, sino que eran necesarias las misiones religiosas y otras instituciones para forzar los cambios, a fin de lograr la constitución de la República. De esta manera, la cooperación a la que alude en la cita, entre las armas y la religión, presupone el ejercicio de un control biopolítico de la vida, sobre las formas de producción y reproducción indígenas.

Tal como ha señalado Cayetano Bruno (1984) —y ha revisado críticamente María Andrea Nicoletti (2004)— el gobierno argentino no reconoció formalmente a la Prefectura Apostólica ni al Vicariato Apostólico de los salesianos, sino que, al contrario, mantuvieron tensiones de diversos tipos. Las misiones iniciadas en Puerto Santa Cruz dependieron de la Prefectura Apostólica, creada en 1883, en conformidad con la Congregación de Propaganda Fide⁷³. El Prefecto Apostólico (cargo de mayor jerarquía) de dicha prefectura fue el salesiano José Fagnano⁷⁴. Por consiguiente, debido a la falta de reconocimiento formal, las relaciones de los misioneros salesianos con los funcionarios del Estado dependieron de varios aspectos, entre los cuales, quizás el más importante, fue la predisposición de cada uno al catolicismo. El padre Bernardo Vacchina refirió a este aspecto en sus memorias; después de haber misionado durante treinta años en la Patagonia, agradecía que le hubiera tocado un gobernador católico consagrado como Lorenzo Tello (Vanzini, 2005). Este señalamiento de Vacchina, pone de relieve que las posibilidades de acoplamiento entre las heterogeneidades que conforman el *dispositivo misional* son dinámicas y cambiantes.

En relación con la política de poblamiento de la región impulsada por Moyano, primer gobernador de Santa Cruz, es evidente que garantizarles a los ingleses las mejores tierras no fue la única medida que tomó. El misionero Ángel Savio menciona que Moyano tuvo al menos dos hijos con mujeres indígenas, uno de los cuales fue bautizado por el cura (Entraigas, 1972). Como mencioné en el capítulo anterior, en los estantes del Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS) localizado en Buenos Aires, hay cajas rotuladas con el nombre de Moyano, de Lista y de otros militares. Las cajas se relacionan con la capacidad reproductiva de cada persona para imprimir

⁷³ “El decreto de la creación de la Prefectura Apostólica lleva la fecha 16 de noviembre de 1883 y está firmado por el prefecto de propaganda cardenal Juan Simeoni” (Entraigas, 1945, p. 212).

⁷⁴ José Fagnano (1844-1916) nació en la zona de Monferrino, Italia. Antes de unirse a Don Bosco en Valdocco, estuvo en las filas de Garibaldi, en la Cruz Roja, en el ejército y también lo invitaron a unirse a la masonería, pero optó por el sacerdocio. En 1876, fue uno de los primeros salesianos en desembarcar en Argentina y, en diciembre de 1883, fue designado Prefecto Apostólico de la Patagonia Meridional (Entraigas, 1945).

sema sobre el territorio. Las de Moyano y Lista se encuentran en el archivo porque conforman la máquina territorializadora impresora y reproductiva de sentidos sobre la superficie sensible que se ocupó, como es posible advertir, no sólo de los *buenos* sentidos, sino también de los *buenos* y bellos hijos; los hijos deseados que poblarían el territorio nacional. La diferencia es que, mientras la escritura salesiana del hombre blanco y cristiano se apropia del cuerpo y del territorio a partir de la metáfora (el *sema*), la *escritura* de los militares aparece consumada en forma de buenos hijos a partir de la apropiación sexual y reproductiva de los cuerpos de las mujeres indígenas. En estas tensiones discursivas y prácticas entre los católicos salesianos, por un lado, y los científicos y nacionalistas militares, por el otro, no solo advierto diferencias, sino también posibilidades para la cooperación y la consolidación del *dispositivo archivo misional*.

Otro aspecto que favorece la cópula o la cooperación entre las fuerzas de seguridad y los misioneros, es la selección del padrino en el sacramento del bautismo. En la mayoría de los bautismos de indígenas que Savio realizó en Puerto Santa Cruz, el padrino fue el baqueano Cipriano García, a quien Lista (1879) presenta en sus relatos como un “gaucho argentino” (p. 21), nacido en Patagones, que “vive con los indios” (p. 21). Otro de los padrinos recurrentes es Gregorio Ibáñez, al que Lista (1880) refirió como “un gaucho compatriota” (p. 62). Durante uno de estos bautismos, el misionero Savio menciona: “En la casa de Cipriano García bauticé a un indio de 17 años. Le impusimos el apellido del padrino, García, y el nombre de Mateo Cipriano: es el primer tehuelche grande que se ha podido bautizar. Me parece que saldrá buen cristiano” (Entraigas, 1972, p. 441).

Como explica Foucault (2019) el bautismo implica un renacimiento de los bautizados dentro de un nuevo espacio social, dentro de una nueva red de relaciones. Es una especie de pasaje, de ritual de iniciación, además de —según el cristianismo— la salida del pecado original, a partir

de la cual el bautizado es comprometido y sujetado a una serie de pautas y normativas, a la vigilancia sobre sí y de sí, para continuar llevando esa vida nueva, supuestamente libre de pecado. Este reinicio en nuevas pautas morales de vida puede ser considerado dentro de las tareas de *regeneración* referidas por Zeballos, cuando piensa en la utilidad de las misiones católicas. Pero, además, elegir como padrina a una persona a la que refiere como “gaucho” —compatriota y fiel con el militar—, implica que este colaborará en la nacionalización, en la constitución de esa mencionada república, ya que el bautismo no sólo opera como una tachadura de los nombres anteriores —que en muchos casos ni siquiera son mencionados— sino que sobreimprime sobre el cuerpo mismo un nuevo nombre, un nuevo tipo de sujeción a la familia, al *pater*, a la ley. En particular, el bautismo puede ser pensando como uno de los modos de reinscripción de la máquina archivadora del dispositivo misional, a través del cual actúa el logos patriarcal que, como pensamiento, no se detiene hasta que nombra. Retomaré estos aspectos más adelante, cuando analice las apropiaciones del padrinazgo por parte de los indígenas.

La revisión de los relatos de los primeros salesianos que estuvieron en Puerto Santa Cruz entre 1885 y finales del siglo XIX confirman que los vínculos y articulaciones con los funcionarios del Estado posibilitaron las misiones entre los indígenas. Incluso, los dos primeros misioneros salesianos que llegaron al Territorio Nacional de Santa Cruz, en 1885, lo hicieron con cargos y sueldos de la república (Eyroa, 1885). En noviembre de 1885, el gobernador Moyano viajó junto al misionero Ángel Savio —nombrado “Maestro agrónomo” de la gobernación— y, más tarde, se incorporó José M. Beauvoir como “capellán” (Moreno, 1940, p. 17)⁷⁵.

⁷⁵ El padre Heráclito Moreno (SDB), recopiló, transcribió y mecanografió en 1940 los cuadernos de memorias originales escritos por el padre Beauvoir que se encuentran en Turín, Italia.

Savio estuvo misionando en Puerto Santa Cruz y sus alrededores durante un año y medio, entre inicios de 1886 y mediados de 1887⁷⁶. Durante este tiempo conoció a dos caciques: Pailan, al que clasifica como araucano, y Calacho, que figura en los documentos como tehuelche, cuyas trayectorias se cruzan en la realización —como ya referí— de un gran parlamento (Entraigas, 1972). Al finalizar su estadía en Santa Cruz, Savio realizó una nueva misión entre 1888 y 1889, junto a su colega Domingo Milanésio⁷⁷, a lo largo del río Colorado y del río Negro, en la que bautizó e instruyó a los indígenas trasladados a la fuerza por el ejército. Allí, identificó a miembros de las tribus tehuelches que había visitado en Santa Cruz. En diciembre de 1889 fue enviado a Chile hasta el año siguiente, desde donde realizó un viaje a Perú. Regresó a la Argentina en abril de ese mismo año, en 1890 (Savio, 1885-1892). Si bien tenía el deseo de regresar a Santa Cruz, según el relato de sus memorias y cartas fue imposible⁷⁸. Después de una misión por La Pampa, en Buenos Aires se enteró que había sido sacado del catálogo, algo que lo ofendió muchísimo y lo llevó a enemistarse con Cagliari. Según Savio, tal como menciona en una carta que escribe a Rua, este sacerdote habría administrado un monto de dinero, que llegaba al colegio para financiar las misiones, y lo había utilizado según sus criterios. Savio argumentó que estas dos cuestiones —eliminarlo del catálogo y dejarlo sin finanzas— atentaban directamente contra la continuidad de sus proyectos de misión en Santa Cruz (Savio, 1885-1892). No pudo regresar a la Patagonia

⁷⁶ Ángel Savio nació en 1835, en Castelnuevo d’Asti, Italia, y murió, a los cincuenta y ocho años, en Guaranda, Ecuador, en el año 1893. Se unió a Don Bosco en 1849 y, cuando llegó a la Patagonia, contaba con más de cincuenta años (Pankeni, ca. 1893).

⁷⁷ Domingo Milanésio nació el 3 de agosto de 1843, en Settimo, Turín, y falleció en Bernal, provincia de Buenos Aires, el 19 de noviembre de 1922. A los veintitrés años llegó al oratorio salesiano de Turín y, en 1874, fue ordenado sacerdote. En 1877 partió hacia la Argentina (Anónimo, ca. 1930-1950).

⁷⁸ “Ahora Monseñor Fagnano y Don Beauvoir han palpado que los indios no son tan pocos; sin embargo, aún han evitado la oportunidad de conocer a los pueblos indígenas del centro de la Patagonia, después de mi partida de Santa Cruz, no han pasado más sacerdotes. A menudo pienso en mis pobres tehuelches abandonados a los (...) y a los vendedores de licores y en la capilla o casita construida con tantas dificultades y ahora quizás reducida a un receptáculo para delincuentes” (Savio, 1885-1892, Savio a Barberis, 2 de marzo de 1890).

después de un viaje al Paraguay y, finalmente, volvió a Europa, desde donde fue enviado por Don Rúa a misionar a Ecuador, donde falleció en 1893 a los cincuenta y ocho años (Entraigas, 1972).

Mientras tanto, Beauvoir pudo regresar al Territorio Nacional de Santa Cruz⁷⁹. Esto ocurrió, según cuenta en sus *Memorias*, en los primeros meses de 1888. Sin embargo, también refirió varios episodios respecto a la conflictiva y ambivalente relación que mantenía con Lista. Uno de los episodios tuvo que ver con la enseñanza de la escritura a los niños; práctica que Lista terminó prohibiéndole a través de una carta, con copia al Honorable Consejo Nacional de Educación, donde le comunicaba: “Al Señor Capellán de la gobernación: Hágole saber que le está a Ud. prohibido la enseñanza escolar a los niños domiciliados en esta capital y fuera de ella” (Lista, 1888). Como Lista tampoco admitía que saliera a misionar sin su permiso y autorización, finalmente, Beauvoir desistió y, en diciembre de 1889, regresó a Punta Arenas con acuerdo de Lista (Moreno, 1940, p. 59).

⁷⁹ Beauvoir Nació en Torino el 1 de junio de 1850 y murió en Buenos Aires, el 28 de abril de 1930, a los ochenta años de edad, luego de cincuenta y siete de profesión y cincuenta y cuatro de sacerdocio. En 1875, habiendo estudiado con Don Bosco, fue consagrado sacerdote. En 1879 llegó a Buenos Aires y comenzó a trabajar como teniente Cura en San Juan Evangelista. Entre 1882 y 1883 prestó servicio al Ejército Argentino como capellán voluntario del Ejército Nacional Expedicionario. Participó de la campaña de expedición a Choele Choel y Fortín Roca, y acampó en Neuquén y en el lago Nahuel Huapi, en el viaje en el que acompañó al general Conrado Villegas. Desde 1883 a 1885 fue capellán de la gobernación de la Patagonia bajo el gobierno de Lorenzo Winter. En 1884, una vez creada la gobernación de Santa Cruz, Juan Cagliero lo recomendó ante Carlos Moyano para el puesto de capellán. Inició sus misiones volantes en Puerto Santa Cruz en 1886. En 1890 fue nombrado capellán de la gobernación de la Tierra del Fuego. En 1892, tras reunir suficientes objetos y congregar a algunos indígenas, emprendió un viaje hacia Italia para participar de las exposiciones columbinas. A su regreso, se instaló en Punta Arenas, en la Región de Magallanes (Chile) donde, por órdenes de Fagnano, se encargó de la misión de La Candelaria y permaneció allí hasta 1905. Con posterioridad, hasta sus últimos días, fue Vicario Foráneo encargado de las misiones volantes en el Territorio Nacional de Santa Cruz: en Puerto San Julián, Puerto Santa Cruz y Puerto Deseado. Durante este tiempo, reclamó su derecho a 2700 ha de campo por haber prestado servicio como expedicionario del desierto. Sin embargo, no está claro que las haya recibido, sino todo lo contrario (Beauvoir, ca. 1925). Según informa Georgio Serie —el padre inspector con el cual se comunicaba frecuentemente durante sus últimos años de vida— “se ocupó especialmente de los indígenas de la región lejana del extremo sur argentino y chileno”. Fagnano lo eligió para que lleve navegando, desde Santiago hasta Río Grande —Tierra del Fuego—, una goleta que había adquirido. En 1915 publicó un libro en el que dió a conocer su investigación sobre los *selk'nam* de dicha isla. Durante su funeral, el féretro fue cubierto con la bandera argentina de guerra, tal como se usaba para los oficiales del ejército. Lo acompañaron distintos miembros del clero y del laicado, oficiales del ejército, y miembros del centro militar de expedicionarios al desierto. El doctor Brasesco, especialista y profesor del hospital de clínica, recordó que Beauvoir era un hombre “que verdaderamente ‘ha hecho patria’ ha contribuido al progreso de la nación y es nuestro deber contribuir a prolongar su meritoria existencia” (Serie, 1930).

A diferencia de Savio, según consta en su foja de servicios, supo establecer vínculos fecundos con miembros del ejército y funcionarios del gobierno. Como se puede apreciar en una lectura de la abundante correspondencia que sostuvo con diferentes autoridades, Beauvoir tenía formas de hacer vínculos y obtener recursos. Como capellán militar, acompañó a Conrado Villegas en la exploración al Nahuel Huapi entre 1881 y 1882 y, por esta y otras participaciones, reclamó al Ministerio de Guerra la recompensa de la Ley N° 11.295, de pensión por los servicios prestados como “expedicionario del desierto” (Beauvoir, ca. 1925). Tras una visita que realizó a las tolderías tehuelches, los describe del siguiente modo: “Los Tehuelches, cuyo origen se pierde en el impenetrable secreto del ignoto, debían ser, en tiempos no muy lejano, un pueblo numeroso y valiente que habitaba la Patagonia meridional desde el río Chubut hasta el estrecho de Magallanes” (Moreno, 1940, p. 27). En este texto, Beauvoir menciona que había conocido “los restos” de cuatro tribus: la del cacique Calacho, cuyo territorio se extendía desde el río Deseado a San Julián, la del cacique Papón, en las inmediaciones del río Santa Cruz, la del cacique Zapa en el río Gallegos y la del cacique Mulato, desde el río Gallegos al Estrecho, aunque también menciona que había oído hablar de la tribu de Orqueke, secuestrada por el general Lorenzo Winter. En consonancia con los dichos de Lista, también lamenta lo que considera como el destino inexorable de los tehuelches: “Presentemente quedan muy pocos y no cabe duda que, dentro de algunos años más, habrán desaparecido. Las malas costumbres y el vicio de la ebriedad que algunos foragidos [sic] en forma de negociantes les han arraigado (...) los han perdido” (p. 28).

Al igual que Lista y Moreno, comparte conjeturas sobre el poblamiento de la región, en la que vincula a los tehuelches con los *selk'nam*: “Parece que una parte de los tehuelches (...) en un tiempo remotísimo y prehistórico bajaron más al sur por un istmo (...) pasando a poblar aquella extrema tierra del continente americano [Tierra del Fuego]” (p. 28). Varias páginas más adelante,

enfatisa conexiones entre dichos pueblos al sostener que “el fueguino Ona es, a mi parecer, un patagón Tehuelche degenerado” (p. 72), y plantea que el parentesco común está dado por la “lengua” (p. 73). También considera que los tehuelches fueron “alevosamente asaltados por sus enemigos del Norte los Araucanos” y que los primeros, a su vez, vengaron el ataque. Para Beauvoir, este episodio, y otros similares, ejemplifican la forma en que los pueblos se “diezma[ron] a sí mismos”, lo cual lo lleva a concluir que “dentro de poco habrán dejado de existir” (p. 29).

Esta explicitación de Beauvoir de los principales argumentos discursivos sostenidos por Lista o Moreno, sumado a lo que describí respecto a su participación en el ejército, puede ser considerada como otro momento de cooperación o acoplamiento de heterogeneidades, que refuerzan la operatoria del *dispositivo archivo misional*. Los discursos científicos, las prácticas de vigilancia militares y la disciplina religiosa se acoplan entre sí; se apoyan una sobre la otra para funcionar. Una lectura atenta, permite identificar esa instancia en la que el discurso homogéneo sobre los indígenas construido por el dispositivo se resquebraja. Beauvoir refiere en estas *Memorias* que “con la muerte de sus jefes estas tribus tehuelches casi cesaban de existir pues que los pocos supervivientes se dispersaron juntándose con los cristianos o con otras tribus” (Moreno, 1940, p. 31). En una misma frase, sentencia el fin de los caciques y las tribus tehuelches, pero, al mismo tiempo, da cuenta de la continuidad de las alianzas entre tribus y de los procesos de retribalización. Estas explicitaciones permiten advertir las contradicciones entre los discursos nacionalistas, que Beauvoir repite es su intento de lograr afinidad con los militares argentinos, por un lado, y las descripciones que realiza sobre las prácticas concretas de los indígenas, por el otro. Como explicita este misionero, ante los intentos de desestructuración social, los indígenas volvieron a conformar tribus.

Después del altercado con Lista, las autoridades salesianas decidieron desplazar a Savio del territorio y nombrar a Beauvoir como delegado, para encargarse de las misiones de Tierra del Fuego. En ese contexto, Fagnano envió a Maggiorino Borgatello en misiones esporádicas desde allí a Santa Cruz⁸⁰. Este último, había llegado a la Patagonia por decisión del padre Don Rua, sucesor de Don Bosco, para continuar con las misiones. Borgatello pasó veinticinco años viajando entre Punta Arenas (en la región de Magallanes), la misión de San Rafael (en la isla Dawson) — ambos lugares en Chile— y la misión de La Candelaria —a orillas del río Grande, en Argentina. Según narra en sus escritos, realizó misiones en el Territorio de Santa Cruz en 1894, en 1896, en 1900 y en 1906. Acompañado por Raffael, un joven tehuelche que le hacía de guía, recorrió todos los paraderos conocidos por Beauvoir y por Savio. Borgatello (1924a) distingue a los tehuelches de los mapuches, a los que refería como “araucanos de Chile” (p. 45) y los diferencia de los tehuelches porque, según el sacerdote, son “más vivos, mejor formados y también mejor instruidos, la mayoría de los que nos encontramos no solo entienden, sino que hablan bien el español e incluso saben el padre nuestro, el ave María y conocen los misterios principales de la fe” (p. 45). Durante sus viajes, visitó el cañadón Camusu Aike, lugar en el que —tal como mencioné anteriormente—, el gobierno había reservado veinte leguas para los tehuelches. Para Borgatello esta había sido una buena medida, pero criticó que las tierras no habían sido cedidas sólo a indígenas, ya que también residían allí personas no-indígenas. Evaluó que esta situación sin control constituía una amenaza para los indígenas, a quienes refería como “pobres tehuelches”, mientras se preguntaba: “¿Quiénes

⁸⁰ Maggiorino Borgatello nació en Varengo, Casalmongera el 18 de febrero de 1857, y murió en Torino, en el oratorio, el 20 de diciembre de 1929, a los setenta y tres años de edad. A los dieciséis años fue descubierto por Don Bosco en el oratorio. En septiembre de 1876 se inscribió en la sociedad de San Francisco de Sales y vistió el hábito clerical. Pronunció sus votos perpetuos y fue ordenado sacerdote el 22 de mayo de 1880. Permaneció como catequista en Lucca hasta 1884. En 1896, la misión de La Candelaria sufrió un gran incendio que según Borgatello, fue una desgracia material que trajo un bien moral, porque trasladaron la misión a Cabo Domingo y, de esta manera, evitaron prolongar problemas que tenían con el estanciero José Menéndez. En 1893 inauguró el Museo Territorial Salesiano, llamado más tarde Museo Maggiorino Borgatello. Finalmente, regresó a Roma y luego al oratorio de Valdocco donde murió (Nai, 1929).

hará [sic] valer tus derechos?” (Borgatello, 1924a, p. 116). En cambio, muy diferente fue su evaluación cuando visitó a los Pailan, ~~mapuches~~-araucanos establecidos en las proximidades de Puerto Santa Cruz.

Acoplados en tanto dispositivo, sacerdotes y funcionarios reinscribieron un trato diferencial entre ~~mapuches~~-araucanos y tehuelches, que terminó siendo internalizado por los mismos indígenas. Me refiero no sólo a las marcaciones discursivas, sino también a prácticas que combinaron aspectos raciales, culturalistas y morales para diferenciarlos: unos son clasificados como chilenos, otros como argentinos; unos son percibidos como “avivados” y con mayores facilidades para la instrucción, otros como más añiados y con dificultades para la comprensión; unos son vistos como más “civilizados” y, los otros, como más “salvajes”; ante los primeros hay que sospechar, respecto de los segundos hay que sostener una actitud paternalista y de cuidado, porque —suponen— suelen ser atacados por los primeros. Sin embargo, estas dicotomías no fueron incorporadas acríticamente por los indígenas que, a pesar de que el dispositivo instaló un juego de diferenciaciones que implicó un modo de establecer relaciones de control y vigilancia (sujeción), disputaron los sentidos de sus prácticas (subjetivación).

Hasta aquí, presenté las heterogeneidades que conforman el *dispositivo misional*, junto a la dinámica que se genera a partir del juego entre las diferencias que lo componen. A su vez, señalé las posibilidades y momentos de acoplamiento entre misioneros católicos y funcionarios del Estado; cooperación que comenzó durante la llamada Conquista del desierto y que sirvió para desarticular la organización social indígena y limitar sus posibilidades de resistencia. A continuación, analizaré los vínculos entre la gente de Pailan y la gente de Calacho en esa época.

Tahuanto y Lucache. Excursiones, secuestros y guías forzados

Durante el período que la historia hegemónica refiere como la Conquista del desierto, el ejército destinó parte de sus recursos para la realización de exploraciones y observaciones científicas del territorio —(las cuales incluyeron la recolección de restos óseos humanos, particularmente de cráneos)—, a la par que desplegó mecanismos de persecución, apresamiento y traslado forzado de los indígenas (Delrio, 2005b, Mases, 2010). A continuación, analizaré cómo estos mecanismos afectaron a las tribus de Pailan y Calacho en Puerto Santa Cruz; mecanismos que, simultáneamente, desarticularon y rearticularon de un modo particular, las heterogeneidades involucradas en la operatoria del *dispositivo misional*.

En 1885, poco después de arribar a Puerto Santa Cruz, Savio visitó los toldos ubicados en las salinas; un paraje próximo a la comisaría de la colonia. Allí encontró a Pailan y a los hijos de Lucas García. Éste último, acababa de fallecer durante una travesía a cabo Vírgenes, por lo cual Pailan se había hecho cargo de ellos. Uno de los hijos de Lucas García le contó a Savio que sus padres “vivían como los indios nómadas: el padre era el cacique de una pequeña tribu de pampas que huyó del río Negro” (Entraigas, 1972, p. 448). En un paraje más alejado, denominado Oschem Aike, acompañado por Pailan y los funcionarios de la colonia, Savio tuvo la oportunidad durante la realización de un gran parlamento de visitar a Calacho, uno de los principales caciques tehuelches.

Para poder explicar con mayor claridad por qué Pailan se instaló en Puerto Santa Cruz y ofició como mediador en el parlamento liderado por Calacho, analizaré el despliegue de los mecanismos desestructuradores y reestructuradores de las campañas militares. En primer lugar, describiré las trayectorias cruzadas de dos personas —Tahuanto y Lucache (o Lucas García)— en

relación con dos eventos: por un lado, el secuestro de la tribu de Orkeke, ocurrida el 19 de julio de 1883, en Puerto Deseado (Vignati, 1946, p. 278) y, por otro lado, las persecuciones de la tribu de Foyel hacia 1884 (consignadas en las *Memorias de Guerra* publicadas por el Ministerio de Guerra y Marina). Se trata, en ambos casos, de incorporaciones forzadas de indígenas a las filas del ejército, como baqueanos y guías, para perseguir a otros indígenas y colaborar en vencer la resistencia. Tanto Tahuanto como Lucache fueron presionados por el ejército para perseguir a la tribu de Foyel. Es decir, sus trayectorias se cruzaron durante este evento y, con posteridad, los encontramos establecidos en Puerto Santa Cruz: Tahuanto unido a la tribu de Calacho y, Lucache, unido a Pailan quien —como mencioné— luego adoptó a sus hijos.

En marzo de 1889, en Puerto Santa Cruz, el naturalista Carlos V. Burmeister se encontró con un joven de veinticuatro años aproximadamente, “un indio tehuelche llamado Tehuanto, que había conocido en 1883 durante mi primer viaje al Chubut” (Burmeister, 1891, p. 281). Su relato sobre este recorrido —en el que acompañó a Ramón Lista, junto a indígenas de la tribu de Orkeke— fue comentado y publicado por Carlos Borgialli (1935): “En 1883, enviado por su padre, emprende su primer viaje acompañando a don Ramón Lista en su reconocimiento al Chubut y Río Negro (...) Con cinco tehuelches de la gente del cacique Orkeke para baqueanos parten de Bahía Blanca, cruzan el río Colorado rumbeando para Choel-Choel” (p. 27)⁸¹. Los hombres de Orkeke se encontraban en Buenos Aires porque, el 19 de julio de 1883, el Ejército había ordenado la captura de Orkeke y su tribu, que fueron trasladados por Lino Roa y el Mayor Mariano Linares desde Puerto Deseado hasta Buenos Aires (Dumrauff, 1992, p. 237). El traslado se realizó en barco

⁸¹ Borgialli (1935) comenta que, en el trayecto, cuando llegan a Valcheta, se cruzan con el comandante Lino Oris de Roa que “regresaba a Choel-Choel del departamento de Deseado hasta donde había llegado con 60 soldados y los caciques amigos Pichalao, Sacmata, y Cual, sucesor de Chiquichano, en persecución de los caciques Foyel e Inacayal que andaban alzados” (p. 27).

y, uno de los viajeros, Nicanor Larraín, informó que Tahuanto estaba en la lista de los capturados⁸². Permanecieron dos meses en esta ciudad, durante los cuales fueron objeto de toda clase de celebraciones y atracciones, hasta que los miembros del ejército decidieron sus destinos⁸³. Un año más tarde, el 18 de octubre de 1884, el teniente coronel Vicente Lasciar comunicó a sus superiores el combate librado por el teniente Francisco Insay contra Foyel y agradeció, en el mismo parte, los servicios prestados durante la persecución y captura de Foyel y su gente por el “sargento 2º Ciriaco Moreira, del Reg. 5º de Caballería de Línea y de los ciudadanos Don Felipe Acosta y Don Lucas García y de los baqueanos Juan Chiquichano (hijo) y Tahuache, estos se han distinguido por su// [se corta el documento]” (Lasciar, 1884, p. 2).

Durante el sometimiento de la tribu de Foyel, los apresamientos fueron parciales. Como argumentaron los militares en sus informes —según las palabras del ministro de guerra Benjamin Victorica a los senadores y diputados de la nación— “tampoco era el objeto de nuestra expedición [sic] el esterminio [sic] de la raza, sino de las tribus nómades, indómitas, (...) se ha dado generoso asilo a los caciques que (...) consiguen hacer sedentarias y agricultoras las tribus nómadas que antes nos invadían” (Victorica, 1883, p. 10). Para lograr este objetivo, contaban con diversos mecanismos, siendo uno de ellos —como observó Zeballos— la redención a través de la religión, razón por la cual, los misioneros acompañaban a los soldados en sus expediciones (como hizo Beauvoir con Villegas), o acudían a los campos de concentración donde el ejército reunía a los indígenas a medida que los capturaban. En estos lugares, en sus sucesivas visitas, los salesianos

⁸² La lista que aparece en el relato de Larraín (1937) es la siguiente: “Cacique Orkeke, su mujer Ade. Capitanejo Concheque [Conchingan], su mujer María, Capitanejo Shacheque, su mujer Isabel. Capitanejo Yauque, su mujer Quemquel. Indios de la tribu. Varones: Guilse, Guinayo, Cahuele, **Tahuanto**, Cahuanso, Quemchel, Camquillay, Qeselech, Cochoro, Chacarí, Sholpi, Laulequeque, Alicosque, Sha, Pelo, Cascas, Hontech, Camenque, Honore, Peteque y Coonor. Mujeres: Canesque, Colati, Carolina, Cachau, Lose, Huascar, Mayoqueque, Taquesque, Guenyogo, Ahua, Chabsque, Reulque, Qiolque, Yestele, Samba, Cumbaque, Shlquelque, Coscoyaque, Mica, Sofia, Saxo, Chelquelosa, Notini, María” (pp. 45-46). [énfasis agregado].

⁸³ Durante este secuestro, el cacique Orkeke se descompensó y falleció en Buenos Aires en septiembre de 1883. Lo sucedió Coochingan, que fue “nombrado cacique” (Vignati, 1946, p. 289).

los evangelizaban, instruían y bautizaban. En un manuscrito inédito, el salesiano Manuel J. Molina (ca. 1960) menciona que después de la detención de una parte de la tribu de Foyel —en marzo de 1884—, Francisco Vivaldi, “Capellán del Chubut”, “comienza a trabajar inmediatamente entre los indígenas concentrados en la capital, con la venia del comandante Laciari. Eran restos de la tribu de Foyel que se había alzado contra el gobierno” (p. 2). Luego, anota que el mismo capellán, “el 17 de abril administra el primer bautismo en la Capilla Católica Provisoria. Bautiza a María Lucas García (a), hija legítima de Lucas García (a) Lucache, de la tribu Pampa y de Juana García (a) Kalmach, también de la tribu Pampa” (Molina, ca. 1960, p. 2).

Con posterioridad a este bautismo, Lucache —*convertido* en Lucas García— colaboró como baqueano y guía en la ubicación del resto de la tribu de Foyel (el 18 de octubre de 1884). Es por esta razón que figura en la lista de colaboradores de Francisco Insay, que Vicente Lasciar entrega a Vintter. Así es cómo los destinos de Tahuanto y Lucache se cruzaron durante estos eventos. Ambos fueron incorporados al ejército y obligados a prestar servicio para lograr el sometimiento de las tribus que resistían al gobierno. Luego de estos sucesos y del sometimiento de toda la tribu de Foyel y su gente, fueron reubicados en Puerto Santa Cruz: Tahuanto regresó junto al cacique tehuelche Calacho —luego de la muerte de Orkeke— y Lucache, o Lucas García, se estableció junto al cacique ~~mapuche~~-araucano Pailan.

De este modo, con posterioridad a los secuestros, los indígenas fueron concentrados en diferentes parajes, en los cuales podían ser reincorporados en tareas como “baqueanos” o guías, como las de Tahuanto y Lucache, o podían quedar apresados durante años hasta que el gobierno satisficiera sus negociaciones. En julio de 1889, durante sus visitas a los campos de concentración asentados a lo largo del río Colorado, Savio (1885-1892) relató en su diario que Tomasa —la

hermana de Calacho— estaba detenida en Valcheta⁸⁴. En la primera visita a la isla Pavón, en enero de 1886, se encontró con un grupo de tehuelches que le comunicaron que temían ser secuestrados, tal como menciona en una carta enviada a José Fagnano: “Venían ocasionalmente para el intercambio de mercaderías, manteniendo el escuadrón —o resto de tribu— diseminado por ahí y allá. No quieren exponer la tribu al encuentro con los soldados ya que temen la exportación de la tribu a Buenos Aires” (Savio, 1885-1892, Savio a José Fagnano, 1 de enero de 1886, p. 8).

La desarticulación y sometimiento a un nuevo orden comienza, durante esta etapa, a través de mecanismos extorsivos violentos —que implican incorporaciones al ejército contra su voluntad, participación dentro de las tropas enemigas, y detenciones y secuestros por tiempos indefinidos—, que fuerzan violentamente una redefinición de sí mismos. En este caso, no encontré referencias explícitas sobre acuerdos respecto al destino definitivo de las tribus, aunque es muy probable que dichos acuerdos existieran ya que, luego de reinstalados los indígenas en nuevos parajes, los expedicionarios se comprometen a enviar o poner hombres “para policía”, tal como reiteran varios de los partes militares que he citado (Vintter, 1885). Muchas veces se trataba de personas bautizadas, “redimidas” como escribió Zeballos (1978, p. 377); es decir, iniciadas en un proceso a través del cual se suponía que, en algún momento, dejarían de ser indígenas. Por ejemplo, como mencioné con anterioridad, poco después de ser tomado prisionero y llevado a Carmen de Patagones, durante su bautismo, Lucache cambió de nombre a Lucas García y, poco después, fue enviado a perseguir a Foyel. Si bien Molina no menciona de quién Lucache toma su nuevo nombre —Lucas García—, como ya referí, estos nombres no estaban desprovistos de modalidades de

⁸⁴ En las páginas que componen el diario de este viaje, Savio (1885-1892, diario de Patagones desde el 7 de mayo de 1889 hasta el 24 de junio de 1889) escribe: “Milanesio con Emanuel van a buscar los caballos para ir a Balcheta. Regresando a la tarde con 4 caballos. Dos son prestados por Cecilio Crespo los cuales deben usarse con atención. En su casa vi tres indias dos tehuelches, madre e hija. La madre conoce a todos los tehuelches de Santa Cruz que le nombro. Me dice que la hermana de Calacho, Tomasa, está en Balcheta” (p. 127).

sujeción, en el marco de las relaciones que se intentaban instituir en los campamentos militares, que a la larga constituirían pruebas-pilotos de los futuros pueblos.

Foucault (2009) menciona que es en el campamento militar donde se inicia la disciplina como conjunto de técnicas para someter a los cuerpos. En el campamento, a diferencia del fuerte, el juego de miradas no controla un exterior, sino un interior. Allí, las miradas que se encargan de regular las conductas se distribuyen jerárquicamente, se construye una distribución de tareas, se consuman individualidades, y una solidaridad entre estas individualidades. Finalmente, las observaciones —que se vuelven exámenes con el objetivo de clasificar, diferenciar, evaluar, comparar, corregir, castigar y premiar— dan lugar a un aparato de captura permanente, como es la escritura, que aparece en su forma final como archivo, cuerpo gris, “tenue y minucioso, que se constituye al ras de los cuerpos y de los días” (p. 220). Las prácticas descritas evidencian una ejecución de técnicas disciplinarias sobre los indígenas instalados en Puerto Santa Cruz. El dispositivo, al ser regulado por un juego de poder entre heterogeneidades solidarizadas en torno a un fin, esparce un saber, una mirada, unas clasificaciones, unos documentos, que harán fijables y regulables ciertas conductas. En este caso, son las descripciones, las categorías y las jerarquías interpretativas que imprimen lo que ocurre, las que se vuelven un medio de control y un método de dominación⁸⁵.

Tal como he demostrado en este apartado, las campañas militares forzaron a los indígenas a realizar cambios e internalizar una vigilancia sobre su comportamiento, que continuó una vez ubicados en sus destinos *definitivos*⁸⁶. A continuación, analizaré las características que asumen las

⁸⁵ Retomo aquí el despliegue —a través del dispositivo en tanto máquina impresora— de las jerarquías, las categorías y las descripciones metafóricas, revisadas en el segundo capítulo, que ordenan/hacen la ley del archivo.

⁸⁶ Resalto aquí la palabra *definitivo* porque, al considerar los procesos de subjetivación de los indígenas, los destinos proyectados desde las heterogeneidades o agencias hegemónicas del *dispositivo archivo misional* resultan activamente modificados por ellos.

reinscripciones de los indígenas como mapuches y tehuelches en Puerto Santa Cruz, Territorio Nacional de Santa Cruz, en un contexto de vigilancia regulada localizada.

La política poética de Pailan en el parlamento de Calacho

Más allá de las mencionadas “hospitalarias tribus Tehuelches” (Victorica, 1884, R. Lista a B. Victorica, 12 de agosto de 1884, p. 130) sostenida en los discursos de los militares era necesario que los caciques manifestaran, aún bajo un contexto de imposición, su acuerdo con el gobierno y reconocieran el establecimiento de un nuevo régimen territorial, social y legal. Como mencioné al citar al salesiano Beauvoir, frente a los mecanismos desestructuradores de la conquista, los indígenas se reorganizaron nuevamente en tribus, dentro de un territorio redefinido como *nacional*. En los próximos párrafos, analizaré las maniobras del juego que tensa la operatoria del dispositivo que, en tanto máquina archivadora, impresora, intenta constantemente imprimir o sobreimprimir sentidos y, a la vez, redefinir los soportes de sus marcas.

El 6 de enero de 1886, poco después de haber llegado como maestro agrónomo a Puerto Santa Cruz, el padre Ángel Savio escribía a Don Bosco: “Hay muchos indios, aunque en las relaciones se nota el interés para hacerlos aparecer en menor cantidad... lo que se quiere es desaparezcán. Quien echa manos de un medio y quien de otro para lograrlo” (Savio, 1886). En este mensaje a su autoridad máxima, describe la operatoria misma del dispositivo del que forma parte. Al mismo tiempo, da cuenta de una tensión constitutiva del dispositivo, de las heterogeneidades que lo conforman y del desacuerdo en los modos de proceder de las diferentes partes interesadas. Durante el año y medio que pasó en Puerto Santa Cruz, constantemente alude a estas tensiones o condiciones de posibilidad constitutivas del dispositivo mismo. En ese lapso, redactó un diario

donde contó muchos detalles sobre su estadía entre la comisaria, la prefectura y los indígenas. El relato contiene dos momentos: el primero, entre el 29 de noviembre de 1885 y el 10 de julio de 1886, que interrumpe por un viaje a Carmen de Patagones, y otro período desde los últimos días de septiembre de 1886 hasta el 4 de mayo de 1887⁸⁷.

Durante su primera estadía (desde noviembre de 1885 hasta julio de 1886), se instaló en la comisaria de la colonia, en la que el comisario Augusto Segovia le había reservado una habitación para capilla. En abril de 1886, Segovia le prestó el caballo para ir a las tolderías instaladas a tres leguas de Emer Kaique, en el fondo del cañadón Grande, donde se encontraban los toldos de Pailan junto a los de Lucas García. Savio describió este encuentro de la siguiente manera:

Son indios araucanos venidos del norte. Pailan es el cacique. Desea fabricarse una casa fija y dejar la vida nómada. Su mujer se llama María y fue bautizada en Patagones. Uno de los hijos fue bautizado en el Chubut y se llama Domingo. Está juntado con una china no cristiana y tiene una criatura para bautizar. Hay también otros tres chiquillos no cristianos además de hombres y mujeres. Dos hijos del finado Lucas García son cristianos y tres todavía no. Pailan me ofreció un asiento [sic] en medio de la carpa y me preparó el mate: luego reunió a todos sus descendientes y por casi dos horas les di instrucción religiosa (Entraigas, 1972, p. 440).

Los toldos de Pailan y Lucas García estaban juntos, porque ambas familias se encontraban conviviendo y estaban vinculados a través del parentesco: María es hija de Lucas García o Lacacho (Molina, ca. 1960, p. 2), pareja de Augusto Pailan y, ambos, son padres de Domingo Pailan, que nació en el río Negro en 1862 (Pailan, 1918-1942, p. 1). Sin embargo, en el escrito de Savio,

⁸⁷ El manuscrito de este diario fue hallado en Turín por el historiador salesiano Raúl Entraigas, quien lo publicó en 1972.

Domingo figura como hijo y, también, como sobrino de Augusto Pailan⁸⁸. Junto a ellos estaba presente, la viuda de Lucas García⁸⁹. En síntesis, la situación que describe Savio es que, ante la muerte prematura de Lucas García en Cabo Vírgenes, en diciembre de 1885, Pailan se hizo cargo de sus hijos, tal como mencioné anteriormente. Siguiendo la lectura del diario de Savio, es posible advertir que Pailan procuró fortalecer, de diversos modos, los vínculos con los funcionarios de la colonia, al menos con el comisario Augusto Segovia —a quien con posterioridad eligió como su padrino— y con el oficial Juan Raso. Según el Censo Nacional de 1895 —durante el cual él mismo fue el empadronador—, tenía treinta y cuatro años y convivía con Genoveva Segovia, de diecinueve años (Censo Nacional, 1895, Libro N° 10). Rosa Pailan recordó que Juan Raso era su abuelo, el papá de su mamá —Esmilda Raso—, que está enterrado en el campo, en el Lote 24, donde vivieron sus tías hasta mediados del siglo XX (Rosa Pailan, comunicación personal, 24 de abril de 2019).

En varias oportunidades, Savio refirió a la falta de medios propios para la realización de misiones, ya que las mismas dependían —en gran medida— del consentimiento de los funcionarios estatales y de las condiciones que estos estipularan⁹⁰. En particular, menciona que del Instituto Geográfico Argentino (IGA) le habían facilitado dos caballos para llegar a los paraderos, pero, debido a la demanda que otros tenían de caballos, se los sacaron poco tiempo después de

⁸⁸ “Pailan es el cacique (...) uno de los **hijos** fue bautizado en el Chubut y se llama Domingo” (Entraigas, 1972, p. 440). “Doy algunos vestidos a la hija de Domingo Pailan, **sobrino** de Augusto Pailan” (p. 455, énfasis agregado).

⁸⁹ “Bauticé una párvula de Domingo Pailan y después dos mujeres adultas, esto es la esposa de Domingo Pailan y la viuda de Lucas García” (Entraigas, 1972, p. 458).

⁹⁰ La tarea de Savio en la colonia —como misionero y como maestro agrónomo— pasaba por instruir en el catecismo y en los sacramentos y *arreglar* las situaciones matrimoniales, algo que generaba rispideces porque alteraba las relaciones sociales. Desde los primeros meses, visita a varias familias y tribus indígenas establecidas en los alrededores de Puerto Santa Cruz, en particular al “araucano” Pailan, tal como lo menciona, que está ubicado en el paraje denominado Salinas, y a los tehuelches Inchel (Patria), Lara, Petingol, Papon, Zappa, Calacho y Ginata, entre otros, a quienes encuentra alojados en parajes próximos a isla Pavón (Entraigas, 1972).

recibirlos⁹¹. Durante el primer mes, Savio advirtió la existencia de tensiones, políticas y económicas entre la comisaria y la subprefectura, vinculadas fundamentalmente al tráfico y comercio de ganado y alcohol. En diciembre de 1886, en una carta que envía a Don Bosco, le cuenta que los indígenas se encontraban ocupando territorios delimitados debido a la intervención y disposiciones del gobierno:

Estos pobres tehuelches están ahora divididos sin un cacique general, y a menudo luchan entre ellos, especialmente cuando están borrachos. En estas escaramuzas alguno sale siempre muerto y muchos horriblemente heridos. Desde que están divididos por la lucha, por disposición del gobierno, habitan tres regiones distintas, es decir, una parte entre el Río Gallegos y el Santa Cruz, otra entre el Santa Cruz y el Río Chico, y la tercera parte hasta el Deseado. Por otra parte, hay familias de la Araucanía diseminadas por aquí y por allá temidas por los tehuelches por ser muy beligerantes (Savio, 1887, p. 113).

De acuerdo con estas descripciones, el gobierno de Moyano intentó delimitar los comportamientos de las diferentes tribus tehuelches, circunscribirlos a territorios separados según sus criterios y controlar las *fronteras* o lugares de paso y comunicación entre unos y otros. La idea de que la función del cacique general se estaba perdiendo parecería responder al modo en que Savio interpretó los efectos de los mecanismos desestructuradores que estaban actuando en este contexto. Dicha interpretación, no parece tener asidero en las prácticas y organización sociopolítica de los indígenas de la región, ya que no era frecuente que las grandes jefaturas permanecieran por mucho tiempo, sino que esto sucedía sólo ante coyunturas especiales⁹². A la vez, el comportamiento de los ~~mapuche~~ mapuche-araucanos como un mal diseminado que amenazaba a los

⁹¹ Posiblemente quien le quitó los caballos haya sido Moyano mismo. Aquí podemos ver la superposición de pertenencias: Moyano es el gobernador, expedicionario del desierto, explorador del IGA y pertenece a la subprefectura o marina.

⁹² Sobre este tema ver Martha Bechis (2006).

tehuelches, también es parte de un préstamo discursivo o —como ya señalé al analizar los escritos de Beauvoir— un lugar de acoplamiento dentro del dispositivo, porque como fórmula de descripción se opone o, al menos contradice, las demás descripciones realizadas por Savio sobre las relaciones entre tehuelches y ~~mapuches~~-araucanos. Es decir, Savio mismo está describiendo que Pailan, como *araucano*, permanece conviviendo con una familia *pampa* después de la muerte de Lucache.

La estadía de Savio en la comisaría se extendió hasta enero de 1887, cuando recibieron la noticia de que Moyano dejaría de ser el gobernador del Territorio Nacional de Santa Cruz. En esa oportunidad, el comisario puso obstáculos a su labor misionera y —en febrero— tuvo que mudarse a la casa de la subprefectura. Allí lo recibió Cándido Eyroa, el secretario de la gobernación y gobernador interino a cargo. Un mes más tarde, junto a Pailan y al oficial Juan Raso, Eyroa visitó a los caciques tehuelches del norte, que habían llegado a la isla Pavón (ver Figuras 4 y 5). En ese encuentro entre funcionarios y caciques resolvieron la realización de un parlamento con todos los caciques tehuelches. De regreso en la casa de la subprefectura, Eyroa le comunicó a Savio: “Hemos obtenido una gran victoria: toda la indiada se hará cristiana” (Entraigas, 1972, p. 451). Pocos días después, se prepararon para el parlamento en Oschem Aike (su localización estaría, aparentemente, sobre el río Chico, antes de llegar a Corpen Aike). Durante los días que duró el evento (del 19 al 23 de abril de 1887), Pailan y Raso oficiaron de mediadores e intérpretes entre los funcionarios y los tehuelches, cuyo cacique principal era Calacho.

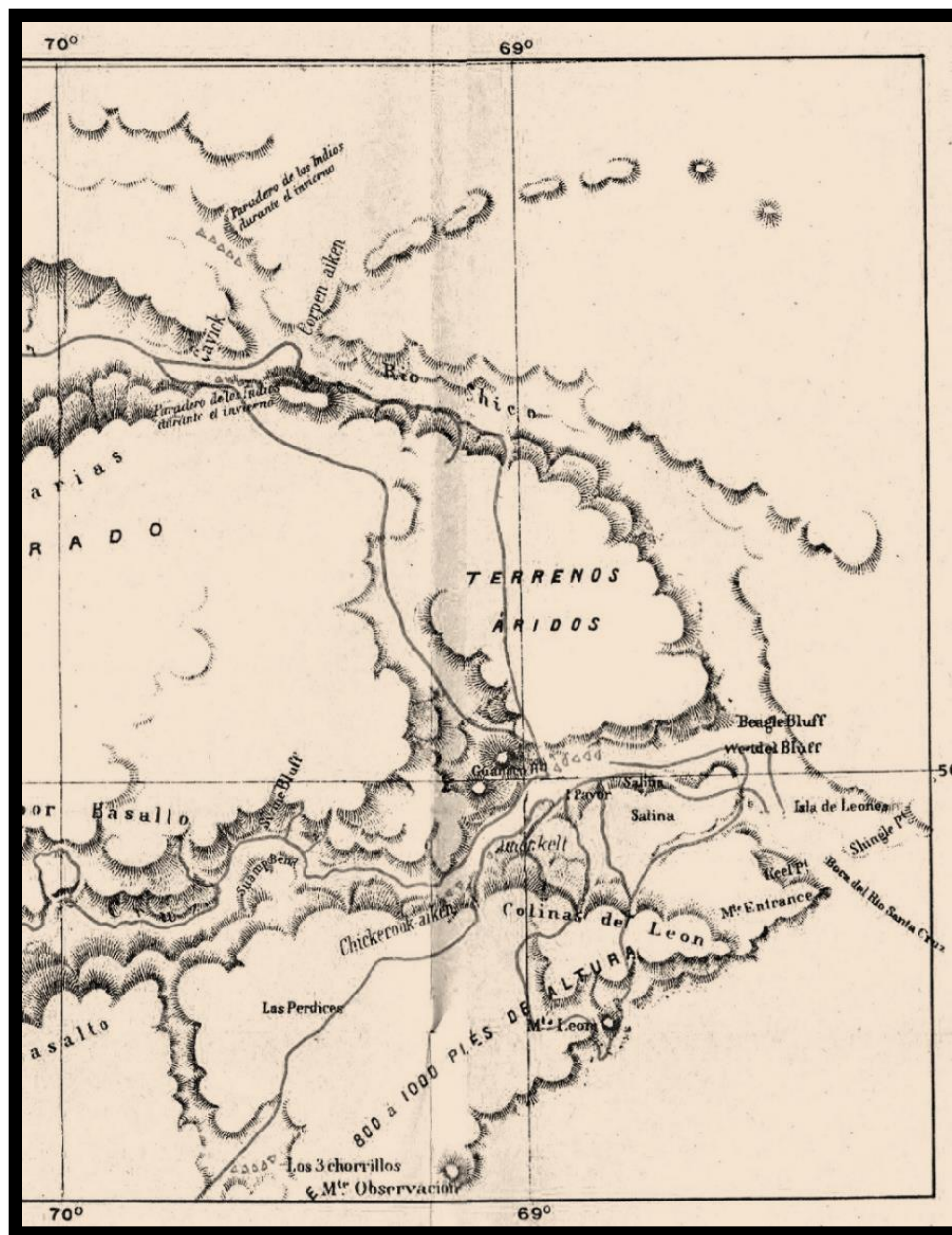


Figura 4. Moyano, C. (1879). Detalle de mapa (isla Pavón, Corpen Aiken y otros paraderos). Publicado en Moreno, 1879, (pp. 241).

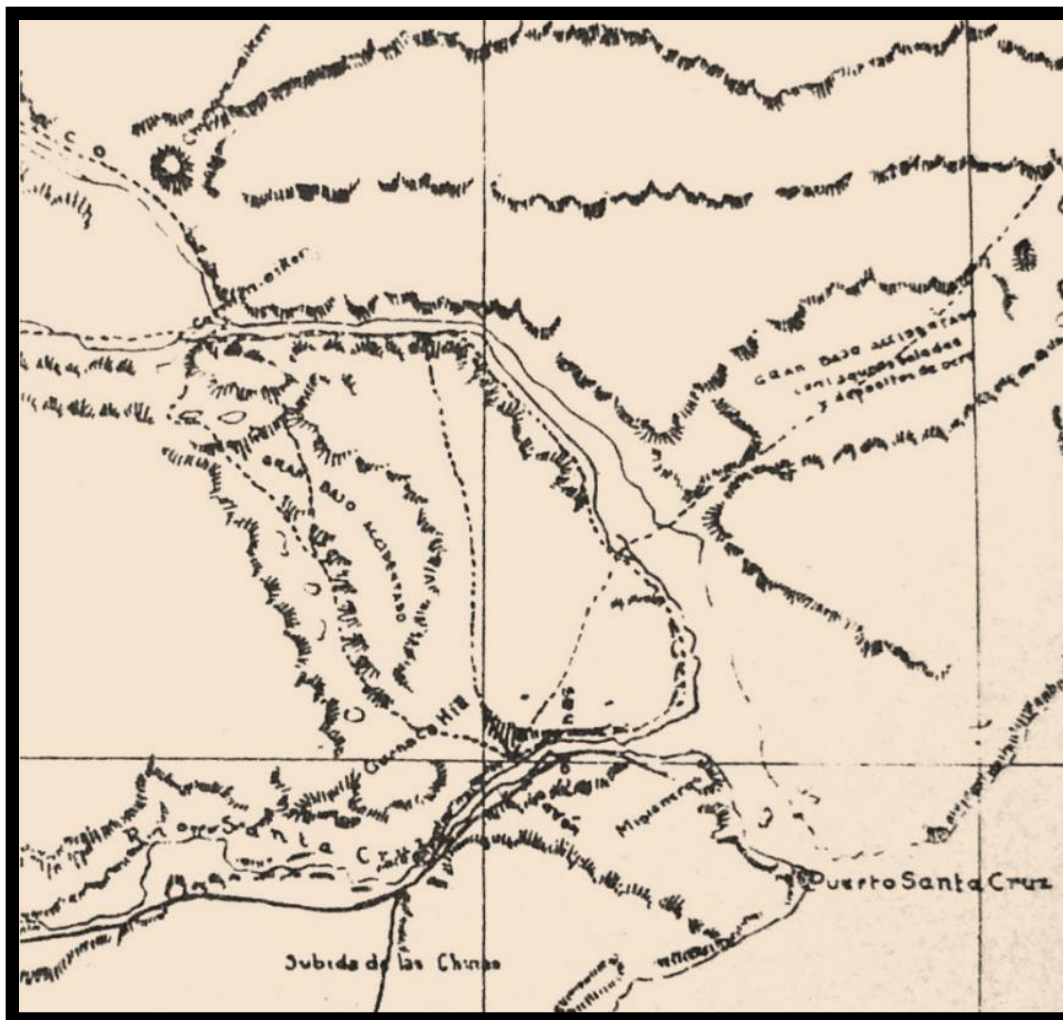


Figura 5. Moyano, C. (1883-1884). Croquis de la parte entre los paralelos 50 a 53 con el itinerario de la expedición efectuada en noviembre a febrero de 1883-1884 [Detalle Puerto Santa Cruz, Misioneros, Pavón, Corpen Aiken y otros paraderos]. En Lenzi (1962, s/n).

En este contexto de establecimiento forzado, tanto mapuches como tehuelches participaron activamente de las vinculaciones políticas. En este sentido, para sobrevivir y adecuarse al nuevo entramado, los indígenas tuvieron que apropiarse, más o menos creativamente, de las percepciones/prótesis impuestas sobre ellos. De este modo, retomando la hipótesis planteada al inicio, si bien tanto Calacho como Pailan internalizaron las diferenciaciones impuestas sobre sí mismos en términos de autoctonía y aloctonía, lo hicieron creativamente a partir de reinscribir una *nueva* territorialidad. A continuación, propongo una lectura de dos tipos de desujeción y subjetivación disímiles —interpretaciones creativas de estos procesos identificatorios— como son la de Calacho y la de Pailan.

¿Por qué no vienes con nosotros? El territorio de Calacho

Los preparativos para el parlamento fueron redactados detalladamente por el padre Savio, que el 18 de abril de 1887 salió desde Puerto Santa Cruz, con la comitiva, hacía Oschem Aike. En el camino, van reuniéndose con los interesados en participar, ya que no sólo asisten los indígenas, los funcionarios y el cura, sino también comerciantes y curiosos, como el Doctor Arturo Fenton, un colono anglicano amigo de Ramón Lista⁹³. Savio informa que “Pailán va adelante para anunciar al cacique Calacho de nuestra llegada” (Entraigas, 1972, p. 456). De acuerdo con el resto del relato, no sólo Pailan se había adelantado, sino también el oficial Raso. Cuando llegaron al lugar acordado, una meseta a cierta altura alejada de los toldos, los caciques tehuelches ya los estaban esperando:

⁹³ La presencia de Arturo Fenton no es casual en este contexto. Los hermanos Fenton fueron los que, finalmente, realizaron en Santa Cruz el proyecto de la Estancia imaginado también por Fagnano (ver Rodríguez, 2010).

La indiada toda a caballo formada en orden con Calacho a la cabeza y los otros capitanejos de Calacho: Hunquel (ayudante), Caimanel, Zappa y Chicoquel, capitán de campo. Se leyó el despacho del gobernador. Don Juan Raso le explicó a Kanquel y Kanquel a Calacho. Este lo repitió a todos los capitanejos y a los indios. Después de muchos gritos y ¡hurrah! nos retiramos al toldo. Me alojo en el grande de Calacho que había creído conveniente hacer ondear la bandera argentina sobre él (Entraigas, 1972, p. 456).

En esta oportunidad, los caciques del norte aparecen mencionados. Con seguridad, Kanquel es uno de ellos, que además es hijo de Calacho⁹⁴. El compromiso asumido pareciera tener que ver con el reconocimiento de la soberanía argentina. Después de estos acuerdos, todos descendieron hasta el lugar donde estaban los toldos, donde Savio pudo finalmente, como lo había estado esperando, dar *instrucciones* religiosas a los indígenas: “Nos alojamos en el toldo del cacique (...) En la prolongada tarde se sucedían las visitas, de modo que fue una constante instrucción religiosa y moral” (Entraigas, 1972, p. 453). De acuerdo con Savio, “todos querrían ser bautizados, pero temo que la mayoría ni sepa lo que quiere decir ser cristiano” (p. 453). El cura, decididamente, suponía que la instrucción era necesaria y previa al bautismo. Sin embargo, el misionero no estaba conforme con el contexto en el cual le había tocado misionar:

En la noche, en el toldo de Calacho, se reúnen muchos para instruirse. Prestan mucha atención y hacen demostraciones de adhesión. Debo, con dolor, confesar que ciertos negocios, compra de quillangos, rebenques, caballos, cuero de leones, lana de guanaco, etcétera, me molestan y hacen ver que yo, estando con los negociantes ¡participo del

⁹⁴ “El nombre de su padre era Galatch y fue un viejo y fiel amigo de los colonos galeses. Galatch era cacique y tenía muchos más seguidores que nuestro actual compañero. Algunos años atrás en Santa Cruz una gran parte de la tribu fue arrasada por la viruela” (Roberts y Gavirati, 2008, p. 86).

negocio! Compran galleta, yerba, azúcar, alcohol, tabaco. He debido reprochar al sargento, porque con las chinas se toma libertades escandalosas (p. 457).

Durante su visita a los toldos de Calacho, éste le hace ver que no está dispuesto a radicarse definitivamente en Puerto Santa Cruz, por lo que lo invitó a salir de gira con su tribu. Savio lo menciona de la siguiente manera: “hablé mucho con el cacique Calacho el cual desearía que me quedase con ellos y fuera con ellos en sus peregrinaciones. Es también mi deseo, pero yo solo no puedo. Conmigo Calacho no tiene temor de hablar castellano” (p. 454). Ante la propuesta de Calacho, Savio respondió que “solo”, entiéndase lejos de la estructura de acción que le suministraba el puerto, no podría hacerlo. A partir de la negativa de Savio a internarse a misionar tierra adentro, Calacho objetó al misionero su complicidad con los comerciantes. De este modo, comprobó que el misionero no era un agente aislado, sino parte de una misma maquinaria que venía a someterlos a todo un conjunto de normas que implicaban los mismos abusos comerciales y sexuales que tanto horrorizaban al cura. De acuerdo al relato de Savio, Calacho o “el tehuelche” —tal como lo menciona en sus textos— es quien le hace ver su falta de moralidad, porque para Savio los tehuelches tenían una moralidad más alta. En este sentido, desde la perspectiva del cura, es necesario *poner en reserva*, guardar aparte a los tehuelches como proyección de lo que yo-cura-hombre-europeo debo hacer conmigo mismo para evitar la caída. En este juego, la moral del cura depende del otro (de que el otro haga propia la máscara-prótesis de *bueno, bello, puro* o simule tenerla por un rato). De este modo, Calacho recurre a la función protética, pero, al mismo tiempo, la descubre o vela y desvela, y le comunica al cura que conoce su juego.

A la vez, otro aspecto que aparece mencionado por Savio es que Calacho hablaba castellano. Por lo tanto, evidentemente, las funciones de traductores y mediadores que le tocaban a su hijo Kanquel, a Pailan y a Raso, obedecían a otro tipo de operaciones políticas más complejas.

Estas operaciones involucraban una reflexividad respecto a las posibilidades de simulación, mimesis y juego habilitadas en el marco del dispositivo de vigilancia y disciplinamiento, que se estaba instalando en Puerto Santa Cruz, y que ponía en relación entre sí a colonos, misioneros, militares y/o funcionarios e indígenas.

Otro aspecto que no puedo dejar de mencionar es que, aunque las fuentes no abundan en pormenores al respecto, inmediatamente después del parlamento, Savio menciona que Calacho dirigió una larga perorata ante los jefes de familias “para quitar la piedra del gualicho a los brujos”⁹⁵. Es muy posible que hubiera desacuerdos con los temas acordados en el parlamento, y esto agitará desconfianzas, enemistades y amenazas que Calacho anhelara mantener bajo control. Sin embargo, no tenemos muchos datos para entender estos eventos. Savio interpreta que Calacho parece (quizás simula una vez más) instruir a su gente, para que abandonen sus prácticas religiosas. Esto es lo que Savio percibe, y quizás lo que Calacho desea que Savio perciba: la eficacia de su instrucción y el compromiso asumido por el cacique respecto a la internalización del deseo de hacerse cristiano⁹⁶. Y si bien no hay datos concretos sobre disidencias o conflictos, Savio menciona

⁹⁵ En su relato, Savio dice lo siguiente: “Se reunieron los jefes de familia a los que el cacique dirigió una larga perorata para quitar la piedra del gualicho a los brujos. Librarlos de tal superstición es difícil...Los brujos son una verdadera peste entre los tehuelches. Con una piedra porosa agujereada donde esconden algunos pelos de la capa del indio y algunos cabellos u otra cosa (hay un espacio) del mismo, hacen creer que, puestos en manos de la muerte, y pronto, el Gualicho, el espíritu maligno, se apoderara de ellos. Es la ‘jettatura’ de otros países” (Entraigas, 1972, p. 353).

⁹⁶ Es importante mencionar que no era la primera vez que un grupo de misioneros llegaba a Puerto Santa Cruz. Precisamente, a mediados de 1861, dos misioneros anglicanos, Teófilo Schmid y Friedrich Hunziker, habían realizado un viaje de cinco meses por la Patagonia guiados por Casimiro Biguá. En 1964, Milcíades Alejo Vignati reúne y publica varios escritos, ya publicados de Teófilo Schmid, bajo el título *Misionando por la Patagonia Austral*. La publicación es prologada y comentada por Vignati, quien manifiesta su descontento por no haberle sido permitido entrar a los archivos de la *South American Mission Society*, y describe como ilusos a los misioneros y sus proyectos de misión entre los indígenas nómades, por lo cual sus escritos le interesan por las descripciones que puedan hacer de la vida de los patagones. Si bien los misioneros fueron aceptados por los indígenas para acompañarlos en sus incursiones, con posterioridad, desistieron de esa tarea y convinieron que lo mejor sería dedicarse a los hijos de los indígenas. A mediados de 1862 llegaron en barco al río Santa Cruz. Se instalaron diez millas más adentro, donde permanecieron por once meses sin ser visitados por nadie y menos por los indígenas. En un momento, Schmid salió a buscar, sin suerte, a los tehuelches. Contrario a eso, casi se perdió. Esto afectó a su compañero Hunziker que había quedado sólo y comenzó a enloquecer. Poco tiempo después llegó el reverendo Stirling en el barco *Allen Gardiner* y también aparecieron los tehuelches, Gemoki, hijo de Arkaik, y Casimiro Bigua. Stirling les comunicó sus propósitos de crear una escuela para sus hijos y la idea de que las familias se radicaran en la costa. Días después, se realizó un parlamento. Según parece, el discurso ofrecido por los misioneros apuntó a argumentar que no era el interés por las

en su diario que había varios caciques con sus toldos en los alrededores, y que no todos habían concurrido al parlamento. Precisamente, unos días antes de marcharse, se encontró en Salinas con “cinco toldos de indios (Ginapa) los cuales dicen que no quieren unirse a los otros” (Entraigas, 1972, p. 458).

Por lo que podemos apreciar, la conducta de Calacho, quien según Beauvoir habría fallecido hacia fines del siglo XIX, fue recrear alianzas entre tribus y resistir los proyectos de sedentarización forzada. En pleno contexto de sometimiento violento (recordemos que Calacho tiene una hermana detenida en Valcheta, campo de concentración de indígenas) aceptó someterse a las órdenes del gobierno y hacer su tribu cristiana. Sin embargo, para entonces (abril 1887), ya se sabía que Lista, antiguo conocido de los tehuelches, sería asignado nuevo gobernador y que trasladaría la capital a Río Gallegos.

Poco después del parlamento, las dudas de Savio sobre la efectividad de su presencia y sus misiones comienza a incrementarse. El vínculo que tenían los salesianos con la gobernación, que había sido a través de Moyano, ya no era fructuoso. En su diario argumentó que, debido a los “malos cristianos”, no pudo continuar su tarea y abandonó la misión en junio de 1887 (Entraigas, 1975, p. 459). Un mes más tarde, en julio de 1887, en una carta a Beauvoir dónde vuelve a referir estos eventos, Savio explicitó que su partida se debió a que Lista tenía otros planes con los tehuelches: “Yo tenía que partir el 18 para visitar los indios instalados en el Río Chico, pero la

tierras lo que los animaba a instalarse, sino el conocimiento de Dios y, con eso, la posibilidad de que los indígenas mejorasen su vida. Casimiro les respondió en nombre de los indígenas reunidos, les dijo que las tierras de los alrededores no eran buenas para la caza, por lo cual se dirigirían hacia el norte a invernar y que, a él, le gustaría que sus hijos fueran instruidos, pero que no podía decidir por los demás indígenas. Los misioneros continuaron un tiempo intercambiando regalos por instrucciones, pero, poco después, abandonaron la misión. De acuerdo con George C. Musters (1871), el plan de los misioneros implicaba el establecimiento de un mercado (sin alcohol) en Puerto Santa Cruz para asegurarse la visita de los indios, pero, finalmente, las autoridades de la misión no aprobaron esta idea y fueron obligados a abandonarla. A su vez, Musters sostiene que, de todas formas, los esfuerzos de los misioneros por atraer a los indígenas a su negocio serían vacuos, porque tendrían que competir contra otros comerciantes que, establecidos sobre el mismo río, les ofrecían alcohol (Schmid, 1964).

llegada del nuevo gobernador, copa el proyecto” (Savio, 1885-1889, Á. Savio a Beauvoir, julio de 1887, p. 34).

Incluso, es posible conjeturar que el alejamiento de los salesianos de Puerto Santa Cruz haya sido producido por los caciques tehuelches, quienes —como en el caso de Calacho— aprovecharon a su favor las tensiones entre las heterogeneidades del dispositivo, para lograr que Lista los protegiera de los intercambios desiguales que tanto les molestaban y que, en Puerto Santa Cruz, bajo la administración de Moyano —como el cacique le hace ver a Savio—, nadie controlaba. En varias oportunidades, Lista manifestó su deseo de instalar a los tehuelches en paraderos próximos a las estancias de los colonos⁹⁷.

En poco tiempo se hizo manifiesto el plan que Lista tenía con los caciques tehuelches y los hermanos Víctor y Arturo Fenton, precisamente, éste último —tal como mencioné— asistió al parlamento y, durante los días siguientes, mantuvo discusiones sobre religión con Savio (Entraigas, 1972). Lista trasladó la capital a Río Gallegos, y también lo hicieron un grupo de indígenas que desplazaron sus toldos hacia paraderos próximos a la nueva capital. Lista contaba con el apoyo de los hermanos Fenton, irlandeses anglicanos, que también tenían planes civilizatorios para los indígenas (Lenzi, 1962). Mientras Lista fue gobernador, los salesianos tuvieron problemas para evangelizar y civilizar en el territorio, al punto tal que el superior de la Prefectura Apostólica —José Fagnano— “decidió levantar la residencia de Santa Cruz, y suplir con visitas periódicas la asistencia espiritual del entero territorio” (Bruno, 1992, p. 119). Si bien Savio reclamó, una vez más, medios para regresar a atender a los indígenas, en mayo de 1888 Fagnano le escribió una carta explicándole lo siguiente:

⁹⁷ Según sus propias palabras: “Estos mismos indios se convertirían con el tiempo en peones de estancias, y prestarían los mismos servicios que prestan nuestros gauchos. Para conseguir esto bastaría entregar a cada uno cierto número de animales aumentándoles al propio tiempo las raciones que les pasa actualmente el Gobierno Nacional” (Lista, 1879, p. 31).

Beauvoir está ahora en Punta Arenas y si se dejaba solo en Santa Cruz se perdía en el espíritu y en todo. Comprendo que sería bien ir a atender a los indios Chalaco, Papón y Mulato pero cuando tengamos medios y personal. Para su conocimiento: estos indios con sus respectivas gentes vienen periódicamente a Punta Arenas y ahora han dejado Río Chico y Santa Cruz por orden de Lista el cual desea se establezcan sobre el Gallegos y, creo, vengan a territorio chileno para no ser molestados más en adelante. A más diré a usted que Papón había hecho bautizar hace unos años a sus hijos en Punta Arenas donde conozco los padrinos y madrinas (Fagnano, 1887-1916, Fagnano a Savio, 30 de mayo de 1888, p. 52).

Tal como menciona aquí Fagnano, Beauvoir hace numerosas referencias a los problemas que Lista le ocasionó durante su estadía como capellán en Río Gallegos. En sus Memorias, el misionero relata un encuentro con Lista, durante el cual tuvieron una discusión, al cabo de la cual el gobernador terminó prohibiéndole la instrucción en el entero territorio. Sin embargo, el cura le contesta que “como religioso y como capellán he venido acá a por esto, y por lo tanto seguiré cumpliendo con mi deber” (Moreno, 1940, p. 58). Resuelto a cumplir su palabra, Lista expidió un decreto que hizo llegar a Beauvoir. En dicha carta manifestaba, entre otras cosas, que se crearía una nueva escuela desde la cual se impartiría la enseñanza laica, por lo cual enfatizaba al sacerdote la prohibición de ejercer la suya: “Hágole saber que le está a ud. prohibido la enseñanza escolar de los niños domiciliados en esta central y fuera de esta” (Lista, 1888). Poco después, Beauvoir se retiró de Río Gallegos hacia Punta Arenas y es el mismo Lista, en persona, quien lo acompañó, a caballo, hasta el límite (Moreno, 1940).

Como he anticipado, la relación entre misioneros católicos y funcionarios del Estado, en relación con la presencia y disciplinamiento de los indígenas, dependió de cómo los agentes hegemónicos pensaban la utilidad de la disciplina impartida por el catolicismo. Al parecer, Lista

no estaba convencido de los planes de los salesianos para los tehuelches de Santa Cruz. Sin embargo, Fagnano continuó insistiendo, fundamentalmente, en la creación de una “reducción indígena” y, entre 1905 y 1906, mantuvo varios encuentros con el gobernador Segundo Dutari Rodríguez, “deseoso Monseñor Fagnano de proporcionar a los tehuelches del territorio de Santa Cruz los mismos beneficios de que gozaban los onas en Río Grande y los alacalufes en la Isla Dawson” (Massa, ca. 1930, p. 1). El proyecto, sin embargo, si bien estaba propiciado por el presidente de la república Dr. José Figueroa Alcorta y por el mencionado gobernador del territorio, “no sabemos por cuales motivos, queda encarpelado” (Massa, ca. 1930, p. 1)⁹⁸.

Tal como mencioné con anterioridad, entre las personas que concurrieron al parlamento se encontraba Arturo Fenton. En este contexto de cambio de autoridades —en el que Moyano es reemplazado por Lista— se puede observar cómo comienzan a intervenir en la escena las diferencias personales entre uno y otro. Es muy probable que Arturo Fenton estuviera allí previo acuerdo con Lista, ya que —como analiza Rodríguez (2010)— junto con su hermano Víctor, pusieron en marcha un proyecto propio sobre una estancia para los tehuelches⁹⁹. En este sentido —considerando la disputa ideológica espiritual entre anglicanos y católicos— advierto que las

⁹⁸ Entre las cajas de Fagnano del ACHS, hay un borrador del proyecto que se titula: “En Río Gallegos. Proyecto de Colonia Pastoril en el Territorio de Santa Cruz” y comienza de la siguiente manera: “Con el objeto de ayudar al reducido número de indígenas que se hallan en el Territorio de Santa Cruz y librarlos de la vida vaga que conducen para arraigarlos en un solo punto y evitar de esta manera todos los perjuicios que causar puedan a las vecinas Estancias y a los pobladores de este Territorio; respetuosamente pedimos al Supremo Gobierno de la República Argentina que se digne aprobar el siguiente Proyecto de Colonia Pastoril que enviamos para su consideración” (Fagnano, ca. 1905, pp. 1-2). El proyecto sigue, sugiriendo la entrega de 20 leguas, ovejas para cada familia, la vigilancia “moral i [sic] material” (p. 2) garantizada a los salesianos pudiendo estos admitir “hasta ocho colonos civilizados” (p. 2), con escuela y policía.

⁹⁹ De acuerdo con Rodríguez (2010), en los años siguientes al decreto presidencial de 1898, que reservó 50.000 ha (20 leguas) para “la tribu tehuelche” en Camusu Aike, el gobierno intentó llevar adelante el proyecto de *la Estancia*, impulsado por Víctor Fenton, cuyo objetivo continuaba siendo civilizar a los indígenas e instruir a cada familia en la ganadería ovina y el cultivo. Posteriormente, luego de la creación de otras cinco reservas indígenas en la década del veinte, hubo varias políticas para despojarlos de los lotes en los que les habían otorgado permisos de ocupación precarios, que apuntaban a concentrarlos mediante traslados y sedentarizaciones. En este contexto, hubo varios intentos de ubicar a todas las tribus existentes en las veinte leguas de Camusu Aike y en otros lotes, también reservados para “concentración de indígenas”, en la zona del Lago Argentino. El argumento principal que sostenía este proyecto era que la vida nómada no era compatible con los establecimientos rurales.

disparidades, dudas y afinidades personales alteraron las posibilidades de acoplamiento del dispositivo; a la vez que es posible advertir que los indígenas también articularon su agencia e invirtieron sus sentidos dentro de esta red de diferencias. El proyecto de Fagnano para instalar una estancia debió esperar hasta 1905, cuando el Gobernador Segundo Dutari Rodríguez propició la vuelta de los salesianos argumentando que “tengo el encargo del ministro del interior de formular un proyecto para reunir y reducir a los indios del Territorio. En esta virtud, desearía hablar con Ud. porque todo lo que se haga tiene que ser sobre la base de sus misioneros” (Fagnano, 1887-1916, S. Dutari Rodríguez a Fagnano, 11 de enero de 1905, p. 59). Sin embargo, aquejado por una enfermedad, Fagnano falleció en septiembre de 1916. El proyecto, sin embargo, nunca dejó de tener sus efectos en la imaginación salesiana y, en 1921, Beauvoir regresó e insistió en continuar con los planes de Fagnano¹⁰⁰.

Entonces, con posterioridad al parlamento, algunas tribus tehuelches se reubicaron en el sur, próximos a la ciudad de Río Gallegos donde Lista —quien anhelaba protegerlos— había trasladado la gobernación. Uno de esos paraderos era puerto Coyle donde, desde principios del siglo XX, vivió Ana Pinto Montenegro (*Kamšker*), una de las hijas que Tahuanto (apodado en algún momento Pinto) tuvo con Carolina Montenegro (*Gueruken*)¹⁰¹. Ana permaneció en Coyle hasta que, en los años treinta, ante el ocaso del pequeño pueblo, se trasladó a Camusu Aike (Halvorsen, 2011, p. 194). En 1889, Burmeister relató su reencuentro con Tahuanto¹⁰², quien se

¹⁰⁰ Retomaré estos aspectos en los capítulos siguientes.

¹⁰¹ Ana M. Aguerre (2008) menciona que *Tewanto* era Miguel Pinto Muñoz, hijo de Segundo Peuche Pinto y Clorinda *Kilikon* o *Taakche*. Y los padres de Carolina Montenegro o *Gueruken*, son Montenegro y Errain o Reina Victoria. La autora anota que Ana Montenegro o *Kamšker* nació en 1886 (p. 166). El salesiano Manuel González menciona que José María Mulato es el padre de Pedro Mulato, casado con Luisa Pinto Montenegro, hermana de Ana y también hija de Tawanto (González, 1957, pp. 7-8).

¹⁰² Como mencioné antes, Tahuanto había estado entre las personas de la tribu de Orkeke raptadas y trasladadas en barco a Buenos Aires, desde donde regresó por tierra con Lista en 1883 (Burmeister lo recuerda precisamente porque lo conoció en esta oportunidad). Es muy probable que durante este viaje Tahuanto haya sido requerido para oficiar como guía y colaborador de las persecuciones realizadas en 1884 a Foyel (por eso figura en el parte militar de Insay

encontraba al mando de la tribu tehuelche de Galache en Puerto Santa Cruz, y mencionó — reitero— lo siguiente: “Vino a visitarme en el campamento de Chonquek-aik un indio tehuelche llamado Tehuanto, que había conocido en 1883 durante un viaje al Chubut” (Burmeister, 1891, p. 281). A partir de estas menciones es posible advertir que, si bien los indígenas accedían movilizarse a paraderos respecto de los cuales les prometían protección, esto no implicó que dejaran de frecuentar otros paraderos, más allá de los supuestos límites territoriales nacionales.

Sin embargo, pese a todos los cuidados prometidos, las relaciones con Lista finalizaron en 1892, cuando enviaron desde Buenos Aires a dos delegados a buscarlo y, con posterioridad, fue desplazado de su cargo (Carman, 2003, p. 32). Es muy probable que una de las causas de este desplazamiento fuera la convivencia frecuente con los indígenas, en especial sus visitas a las tribus que estaban en Puerto Coyle, muy cerca de Río Gallegos y, particularmente, al toldo de Carolina Kenser, madre de dos hijos suyos: Adolfo y Ramona Lista. Ese mismo año, Burmeister, realizó una nueva exploración y, cuando llegó al Puerto Santa Cruz, señaló lo siguiente:

Hace un año, los indios pertenecientes a tribus tehuelches, que habitaban estos parages [sic], se alejaron de este territorio. Se dice que una de las causas que ha motivado el retiro de los naturales, fue la influenza que vino de Buenos Aires, se extendió hasta Punta Arenas y diezmó las tolderías tehuelches. También la viruela hizo estragos entre ellos y por último el alcoholismo ha concluido por degradarlos completamente (Burmeister, 1891, p. 279).

Otros dos relatos que agregan información al respecto es el del viajero gales Llwyd Ap Iwan, compilado por Tegai Roberts y Marcelo Gavirati (2008), quien menciona que durante su viaje de 1894 con Kanquel (hijo de Calacho), este le cuenta que unos años antes de esta fecha, gran parte de la tribu de su padre había sido “arrasada por la viruela” (p. 86). Algunos años más

que adjunta Lasciar en 1884). Poco después de estos eventos regresó a Puerto Santa Cruz para reunirse a Calacho. Precisamente aquí lo encontró nuevamente Burmeister.

tarde, Borgatello relató el final trágico que una enfermedad viral había provocado en la tribu de Mulato¹⁰³. En su relato, Ap Iwan menciona que en 1895 —algunos años después del desplazamiento de Lista de su cargo— encontró a “Iawanto” cazando en las proximidades del Paje, en el Territorio de Santa Cruz. El viajero menciona que Iawanto estaba cazando y que habían ido a ese lugar, con otro indígena, a negociar alcohol. En esa oportunidad, Ap Iwan se encontraba con Iak Iak, hermano de Canquel —hijo de Calacho—, a quien Tahuanto conocía evidentemente. Otro cronista que realiza un viaje durante estos años, en 1897, es Francesco Pietrobelli (1911), quien relata que Canquel —que había estado presente en el Parlamento de Puerto Santa Cruz de 1887— también había prestado servicio al gobierno argentino y había obtenido del gobierno la concesión de ocho leguas de campo en el valle de Choique-ñilawe próximo al río Senguer, en el Territorio del Chubut, y que pensaba vender una parte para comprar materiales para la construcción (p. 36)¹⁰⁴. A esta altura, es evidente que durante y después de los apresamientos iniciados durante la llamada Conquista del desierto, para poder regresar a su territorio o incluso para asentarse en otros parajes, los indígenas tenían que demostrar, incluso simular, su interés en asimilar las leyes civiles y civilizatorias.

¹⁰³ Borgatello (1924a) menciona los apresamientos, las persecuciones, los secuestros, el comercio abusivo, las largas caminatas por el desierto, los maltratos y la ocupación y venta de tierra a los europeos de las tierras de los indígenas. Insiste en que los tehuelches no dejaban de moverse y que continuaban cazando, porque no admitían que su territorio ya no les pertenecía. En estas cacerías morían asesinados por estancieros extranjeros. Si los estancieros se quejaban al gobierno, estos actuaban persiguiendo a los tehuelches, pero cuando los tehuelches se quejaban, poco los representaban. Para ejemplificar su argumento, narró lo que le sucedió al cacique Mulato y su tribu. El gobierno de Chile se había comprometido a respetar su territorio, pero los ingleses le fueron sacando sus tierras poco a poco. Mulato le expresó a Borgatello: “Questi gringhi, disse Mulato, mi rubano tutto il mio campo ed imiei cavalli muoiono di fame; tu falli allontanare”, es decir, “estos gringos me robaron todo” (p. 135). Mulato viajó a Valparaíso con su familia, pero fue en vano, en el trayecto se enfermó su sobrina quien, de regreso en Punta Arenas, murió fatalmente. La tribu se trasladó a su valle en el territorio, donde murió uno de los hijos de Mulato (que había quedado junto a su padre) y, luego, Mulato mismo y gran parte de la tribu. La esposa de Mulato, se trasladó a Puerto Coyle, donde tenía familiares parientes. Allí falleció ella y varios parientes que se contagiaron.

¹⁰⁴ Canquel acompañó, como guía, a Pietrobelli (1911), quien en su relato lo describe en forma detallada: “Canquel, jefe de una tribu de Tehuelches, que había conocido en Gaiman, se encuentra establecido con su gente a lo largo del río Senguerr. Canquel, igual que Saioweque, era de estatura colosal, inteligente, pero llevaba un modo de vida más en contacto con el mundo evolucionado. Hablaba el tehuelche, el araucano, el español, y el idioma celta de los galeses, por haber vivido desde pequeño y por muchos años en la colonia del Chubut” (p. 33).

Sin embargo, otros tehuelches se quedaron junto a los ~~mapuche~~-araucanos Augusto y Domingo Pailan en Puerto Santa Cruz. Incluso, esta permanencia no será tampoco definitiva, sino que fue posible reconstruir que Domingo Pailan, junto con un grupo de tehuelches, continuaron desplazándose hasta 1918, momento en que ocuparon a través de permisos precarios un lote en los alrededores de Cañadón León (Gobernador Gregores), en el centro del Territorio Nacional de Santa Cruz. Retomaré este aspecto en las conclusiones.

Como mencioné anteriormente, Augusto Pailan se unió a algunos tehuelches que se quedaron con el oficial Juan Raso y el comisario Segovia en Puerto Santa Cruz. Antes de que Savio se marchase, Pailan fortaleció vínculos con dicho comisario haciéndolo su padrino, de quien tomó el nombre Augusto. Después del parlamento, esta fue una de las últimas actividades que realizó Savio antes de marcharse, según sus propias palabras: “Bautizo a Pailán, llamándolo Augusto. Después confieso a María Otero y al esposo Augusto Pailán, con el cual ya estaban unidos, a lo indio, desde hacía largos años. Padrino: Augusto Segovia, testigo, don Hilario Segovia, Manuela Segovia, y José Segovia” (Entraigas, 1972, p. 455). Al otro día, continuaron los regalos entre los Pailan: “Doy también algunos vestidos a la hija de Domingo Pailan, sobrino de Augusto Pailan, que había bautizado en mi viaje anterior. La señora Manuela me promete que hará cuanto pueda para visitar e instruir a los indios y cristianizarlos” (p. 455).

El trabajo político-poético de Augusto Pailan en el parlamento de Calacho, junto al soldado Raso, como traductor y como mediador, pareciera obtener cierto reconocimiento por parte de los funcionarios y misioneros, ya que al día siguiente Pailan obtuvo su bautismo, a partir del cual pasó a formar parte de la familia del comisario de Puerto Santa Cruz y, de este modo, de las leyes de vigilancia del gobierno de la república. Pailan, entre Calacho y los funcionarios del Estado y los sacerdotes, juega el *como si* del *extranjero* que solicita hospitalidad en una lengua que no es la

suya, aquella que le impone el dueño de casa, “el señor, el poder, la nación, el Estado, el padre, etcétera” (Derrida y Dufourmantelle, 2019, p. 21). En sus planteos respecto a la hospitalidad, Derrida y Dufourmantelle (2019) desarrollan que esta imposición de la traducción es un ejercicio de violencia, a partir del cual se instala la pregunta respecto a la hospitalidad misma: “¿Debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos de este término, en todas sus extensiones posibles, antes y al fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, (...) ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto a él de asilo o de hospitalidad?” (p. 22). A través de esta paradoja, Derrida explica cómo se instala este pensamiento —en torno a la soberanía y a las leyes de la hospitalidad— a partir del cual se define un dueño de casa; siendo uno de sus más incisivos aportes el papel jugado por el *como si* del extranjero; un extranjero que pareciera poder dejar de serlo, pero que, sin embargo, no puede dejarlo, porque es a partir de él que se define el soberano.

Retornando al eje central del argumento de este capítulo, al comparar las *elaboraciones* de Lista o las de Savio, con las de Pailan y Calacho —como traductores, intérpretes y mediadores; es decir, como sujetos políticos— observo lo siguiente: a partir de una *puesta en reserva* tehuelche, de una política de proteccionismo, aislamiento, profilaxis, idealización, melancolía y apropiación nacionalista, Lista propugnó una política distributiva de identidades, que aspiraba a controlar esa convivencia enmascarada. En cambio, entre Pailan y Calacho, el uso de estas máscaras aconteció a partir de un trabajo de diferenciación respecto a las propuestas de Lista y de Savio. Mientras que Calacho simuló lugares ideales para el cura, Pailan logró la hospitalidad necesaria dentro de este contexto de imposición, a través de su destreza bífida y en complicidad con Calacho. A través de sus simulaciones, ambos burlaron las representaciones estereotipadas de autoctonía y aloctonía, y revirtieron una situación de amenazante a potenciadora. En otras palabras, los caciques lograron

abrir una nueva espacialidad dentro del espacio constreñido que territorializaba —en este caso a través de los planes de Lista o de Savio— el *dispositivo archivo misional* y, de esta forma, reinscribieron en el mismo momento, bajo otros términos que especialmente importaran para sí, la relación territorial y familiar entre araucanos-~~mapuches~~ y tehuelches.

Benjamín (2007) señala que en el proceso de traducción se suceden varios problemas y que, a quien lleva adelante la tarea, le toca enfrentar un desafío particular, que lo ubica entre la fidelidad y la libertad. El traductor, continúa, tiene que escuchar el eco que las palabras del otro le producen en su propia lengua; tiene que encontrar un parentesco entre estos, no una semejanza literal. De acuerdo con esta idea, lo importante en la traducción no sería el sentido, sino la sintaxis. Mientras que la frase opaca el original, la palabra es un puente que mantiene las distancias y las diferencias. De este modo, el sentido deja de tener *fuerza de ley* y la relación entre la traducción y *el original* es de reconocimiento mutuo, de afecto y de libertad. El valor de esta traducción, señala Benjamin, “no procede del sentido del mensaje, ya que la misión de la fidelidad es la de emanciparlo” (p. 88). En definitiva, para Benjamín, en la traducción “las fronteras [de la lengua traductora] se extienden” y el “error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extrajera lo sacuda con violencia” (p. 89).

Como mencioné en el capítulo introductorio, siguiendo a Balcarce (2019), si la prótesis “responde a la lógica del peligroso suplemento, ese otro nombre de la diferencia, que añade y sustituye a un mismo tiempo, haciendo pasar una cosa por otra” (pp. 78 y 79), una lógica que invirtiera este proceso sería aquella en la cual ya no habría prótesis o todo sería posible de serlo. Si la prótesis sirve para sustituir una falta y dar al objeto o al sujeto apariencia de unidad, si las prótesis no existieran sería porque ya no hay falta o ya no hay necesidad de objeto y sujetos uniformes, definidos de antemano, ideales, modelos, únicos, originales. Cuando aquello que es

ubicado para hacer de prótesis (en este caso la lengua castellana) para dar apariencia de unidad o comunidad (en este caso comunidad nacional) es descolocado, es porque la forma en que se imagina esa unidad (o comunidad) no es la misma, sino que es múltiple. En este caso, el uso plástico que hace Pailan de la lengua impuesta (la lengua traductora) es múltiple, es decir, aunque es una, es muchas (da lugar a las varias diferencias y varias interpretaciones que en esta situación la habitan). En este sentido, la lengua castellana de los Pailan es bífida, digamos que está hendida o rasgada por las diferencias que alberga dentro de ella y no sucumbe a la unidad de sentido arcónica, a la que parecerían querer someterla los arcontes del dispositivo archivo misional. A partir de las nociones derridianas, tanto la falta como el sustituto o la prótesis, en este caso la lengua castellana, adquieren mayor plasticidad escapando a una imagen única, a un sujeto único, a un sentido único ya que, como menciona Balcarce (2019), “operando bajo la lógica del suplemento, cada prótesis resulta heterogénea a la otra” (p. 84).

Así, mientras Lista es un traductor que en su interpretación insiste con la frase, con el original, con la pureza desde una idealización que a la larga confinará a los tehuelches a su pérdida inminente, Pailan propone la palabra, el borde, la tensión, la recreación, el movimiento, la convivencia, la expansión de uno dentro del otro: dos territorios en un supuesto único territorio y dos familias (pueden ser más) dentro de una supuesta familia. Si para Lista, como para los misioneros salesianos, el *mestizaje* entre tehuelches y mapuches connota degeneramiento y pérdida, para Pailan y Calacho la mezcla no atrofia ni degenera el cuerpo o el sentido, sino que posibilita; es decir, es un modo de reproducir las diferencias, de seguir haciéndolas posibles en un nuevo contexto. Su lengua bífida, su doble lengua, flexible y rígida a la vez, se convierte en medio de vida, de sobrevivencia, de política amorosa contra la muerte. En el marco de esta política, tal como

continuaré analizando en el siguiente sub-apartado, no hay control *soberano* sobre un sentido único, sino, precisamente, una apertura del sentido para diseminar diferencias.

A continuación, propongo pensar esta paradoja a partir de lo ocurrido al hijo/sobrino (en los documentos, como mencioné, figura de ambas maneras) de Augusto, Domingo Pailan, quien al igual que su padre/tío, continuó jugando el *como si* del extranjero, a partir del cual cuestionaron y a la vez intentaron ampliar las reglas de la hospitalidad condicionada; reglas que les impuso aquel que intenta definirse como el soberano, que en esta capítulo he analizado a través de las figuras del funcionario estatal y del misionero implicadas en el *dispositivo archivo misional*.

¿A quién sirve tu bautismo? El territorio de Pailan

De acuerdo con el Censo Nacional de 1895, los Pailan y varios tehuelches continuaron asentados en Puerto Santa Cruz. Augusto Pailan habitaba en una *casa* de paja y madera, en la que convivía con los García —referido en el censo como araucano de cincuenta años que no sabe leer ni escribir, casado con María Cisneros, de oficio estanciero y que posee una propiedad raíz. A diferencia de Augusto, Domingo Pailan —bautizado por Savio, quien figura en sus *Memorias* como hijo y como sobrino de Augusto— está instalado en uno de los nueve toldos asentados entre la población indígena. De acuerdo con el censo, Domingo tiene treinta años y vive en un toldo junto con Chéhuan (30 años), Ángela (14 años), Rosa (10 años), Aurelia (6 años), Ana (4 años) y Juana (2 años). Mientras que Domingo y Chéhuan fueron asentados como araucanos; Ángela, Rosa, Ana y Juana, figuran como tehuelches y argentinas (ver Figura 6). En el censo, la información se encuentra ordenada bajo diecinueve categorías diferentes, utilizadas para empadronarlos, que se corresponden con las diecinueve columnas que aparecen en los libros

censales, en los cuales se inscribe la información recopilada. La información referida a la nación y al territorio de pertenencia están ordenadas en dos columnas, a partir de dos preguntas diferentes, mientras que la primera interroga “a qué nación pertenece”, la segunda, condicionada por la respuesta dada a la primera, interroga: “si es argentino, provincia o territorio en que ha nacido”. Estas categorías responden a una marcación nacionalizadora, como puede observarse en los libros que revisé respecto de los datos recopilados en Puerto Santa Cruz, en los cuales los Pailan, aunque conviven con criollos bajo un mismo techo —como es el caso de Augusto— o conviven mapuches y tehuelches en un mismo toldo —como es el caso de Domingo— sin importar el padrinazgo, ni la familiaridad, aparecen encasillados como “araucano[s]” en la columna “a qué nación pertenece”, mientras la columna siguiente aparece vacía. Es decir, la pertenencia a la Araucanía, a lo araucano, es incompatible con la posibilidad de ser argentino. En contrapartida, los marcados como tehuelches son inscriptos como “argentinos” en la primera columna y como “tehuelches” en la segunda. La marca de extranjería continúa articulándose desde distintos tipos de dispositivos y obliga a los Pailan, más allá de la circunstancia concreta de dónde han nacido, a perpetuar el juego del *como si* del extranjero. A continuación, analizaré una última situación donde esta paradoja vuelve a ponerse en acto.

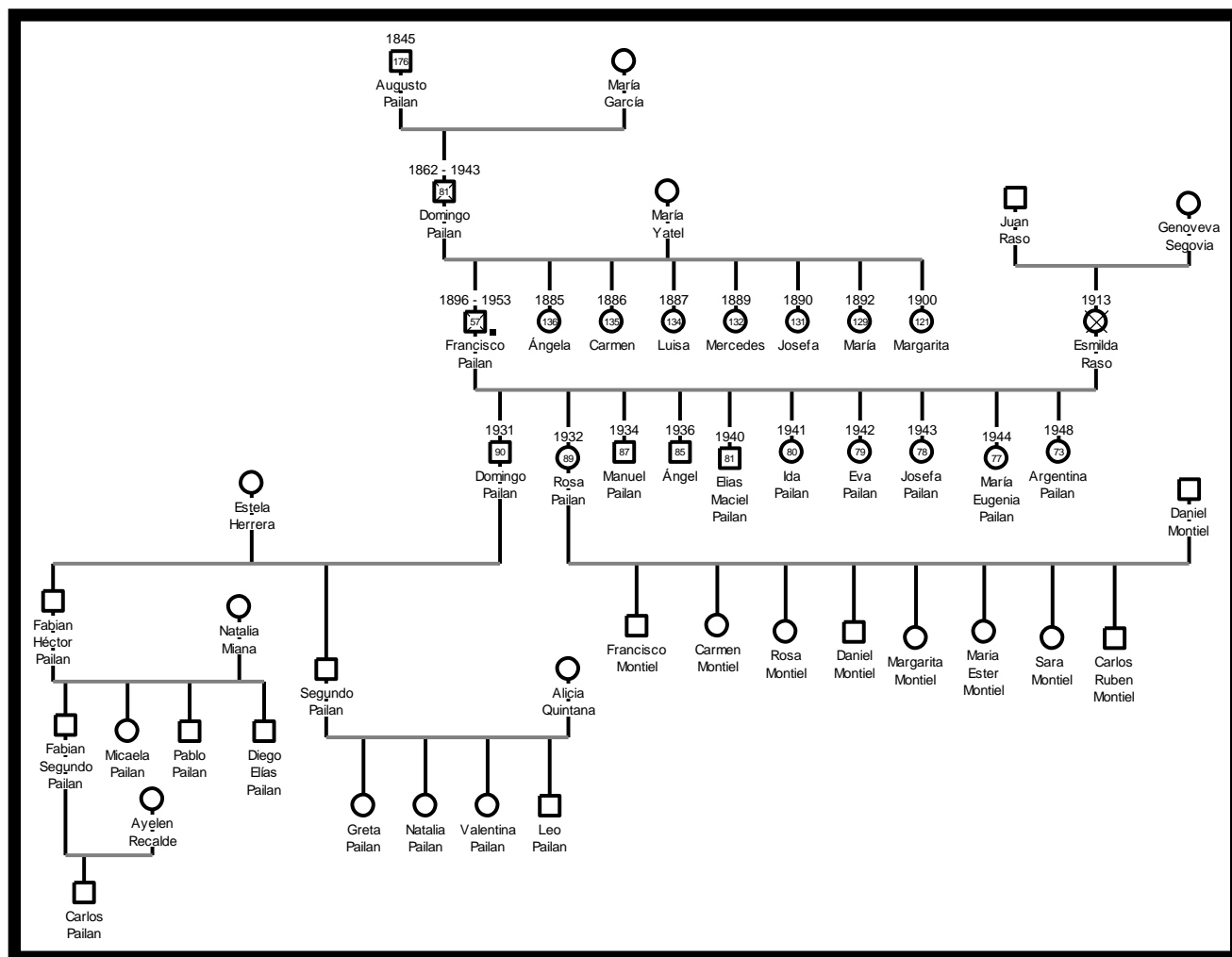


Figura 6. Árbol genealógico de Augusto Pailan y María García realizado a partir de numerosas fuentes, entre las cuales se encuentran los expedientes del Consejo Agrario Provincial (ente regulador de tierras fiscales) de Santa Cruz, los archivos salesianos y la memoria de algunos integrantes de esta familia que viven en Gobernador Gregores.

Entre 1894 y 1906, tal como había previsto Fagnano, Borgatello (1924a) realizó varias misiones al Territorio de Santa Cruz dejando constancia de estas visitas en su libro *Nella Terra del Fuoco*¹⁰⁵. A lo largo de su narrativa, Borgatello refiere en varias ocasiones a las diferencias entre “araucanos de Chile” (p. 45) y tehuelches, y dedica un apartado a la reserva indígena tehuelche denominado “Terreno riservato al Tehuelci” (p. 114), donde preocupado se pregunta si los funcionarios harán valer sus derechos. Sin embargo, respecto de los “araucanos de Chile”, menciona que “son un poco distintos de los tehuelches, más vivos, mejor formados y más instruidos. Durante nuestro encuentro, no solo hablaron español, sino que conocían el padre nuestro y el ave María y los principales misterios de la fe” (p. 45). Sin embargo, en una de sus misiones, el sacerdote se encontró con Domingo Pailan y, tal como él mismo lo narra en la siguiente cita, quedó un poco desconcertado respecto de los cuestionamientos a los cuales lo expuso el cacique:

En general, encontramos a los indios tehuelches dispuestos a dejarse enseñar en las verdades católicas, a recibir el santo bautismo y a bautizar a sus hijos. Un cacique llamado Domingo Paylán, que se considera el más civilizado de su raza y afirma ser un buen cristiano, se negó a que bautizara a sus últimos 5 hijos, de los 8 que tiene (los tres primeros ya son cristianos). En años anteriores nunca había podido acercarme a él, este Cacique, debido a su vida nómada, ahora aquí, ahora allí; y cuando se me comunicaba que estaba en un lugar, uno iba a ver y descubría que ya se había ido a otro lugar del cual no se sabía el paradero. Conociendo ahora con certeza donde estaba, a costa de tener que andar todo el

¹⁰⁵ Los relatos de Borgatello publicados en este libro se repiten, con una organización diferente, en *Patagonia Meridionale e Terra Del Fuoco*, publicado en 1929. En ambos casos, la organización del contenido es bastante caótica y es difícil organizar los registros cronológicamente, ya que el misionero no consigna las fechas con claridad. Es posible que la visita a los toldos de Domingo Pailan haya sucedido en el viaje de 1894; conjetura que surge al considerar las edades de los pequeños que el misionero quiere bautizar, que coinciden con las del censo de 1895.

día a todo galope por esos lugares desiertos, desviándose también de la humareda que me había puesto antes, fui allí al mismo tiempo para regenerar esas cinco criaturas a la gracia divina. A diferencia de todos los demás toldos indios, el suyo parecía de un pabellón. Todos los demás toldos son cuadrados, y en su mayor parte, cubiertas con varias pieles de guanaco, que cosidas forman una sola manta grande, pero el toldo del Cacique Paylán era redondo y cubierto con una tela blanca.

Me saludó con cierto aire aristocrático y casi como un Pasha de Persia¹⁰⁶, como si se tratara de un gran personaje. Al expresarle el propósito de mi visita, me dijo, en tono grave y pesado, cómo si emitiera sentencia: “me gustaría bautizar a mis hijos, pero ahora no hay padrinos, por lo que su bautismo no sirve de nada; no quiero que te esfuerces por nada; cuando estén los padrinos, entonces podrás bautizarlos”.

Le señalé que la presencia de los padrinos no era necesaria: que podría hacerlos representar por otra persona y luego avisarles. Pero insistió en afirmar que eso no era posible diciendo: “¿Cómo es posible eso? ¿Cómo puede ser válido el bautismo sin la presencia de los padrinos? Sé que no se puede: me lo han dicho personas que lo saben, y ciertamente es así: el que no sabe que no se puede eres tú”.

Hablando en serio, no se trataba de que los padrinos estuvieran o no presente. Lo que quería el Cacique era simplemente sacar partido desde el bautismo de sus hijos; seleccionar a algunas personas ricas, que pudieran regalarle dinero o animales, y celebrar el evento con una orgía solemne. Algo que no podría realizar sino estaban los padrinos presentes. Decía que quería (p. 119) nombrar a tal hombre y tal otro, que se encontraban en Buenos Aires y no se sabía si regresarían a la Patagonia. “Exiges una cosa imposible”

¹⁰⁶ Título originalmente usado en el Imperio Otomano, que se aplica a hombres que ostentan algún mando superior en el ejército o en alguna demarcación territorial.

le dije: “¿cuándo crees que estarán presentes estos padrinos?” Ahora viven en Buenos Aires y quizás nunca regresen: e incluso si lo hacen, es poco probable que justo se encuentre un sacerdote para administrar el Santo Bautismo. En un tiempo tus hijos podrían morir sin el bautismo y no podrían entrar al reino de los cielos con el gran Espíritu Maipè; créame que perfectamente pueden ser bautizados sin la presencia de los padrinos: esta es la costumbre general, y muchos lo hacen así, haciendo representar por otros a los padrinos que están lejos, algo podrás hacer tú y dejarme de este modo bautizar a tus hijos”. Pero el salvaje continuaba inflexible y continuaba repitiendo: yo sé que nadie puede ser bautizado si los padrinos no están presentes: tú no sabes que no se puede; lo siento mucho porque me encantaría que bautizar a mis hijos, pero la culpa no es mía. ¿A quién serviría tu bautismo? Debería volverlos a bautizar otra vez, por lo cual es inútil que te preocupes; la culpa es del padrino que no está aquí. Pailan repetía su argumento como para dar fuerza a su palabra, y con aire de importancia repetía: “cuando digo algo debe ser así, y no me retraigo”. Pobre ignorante.

Observando su obstinación y que era inútil intentar razonar con él, que no conseguiría lo que quería, traté de mojar con agua bendita a los niños sin que su padre se diera cuenta. Me acerqué a los tres niños más pequeños y, dándoles algunas caricias y dándoles baratijas, pude bautizarlos. Pero los niños más grandes huyeron del toldo y se escondieron. Quizás tenían miedo, o fue el padre quien les dijo que huyeran.

Me fui disgustado de ese toldo y no quise aceptar nada de comida ni bebida, aunque me lo ofrecieron porque era hora de cenar e ir a descansar. Preferí dormir en otro lugar, en un toldo indio muy pobre, tan pequeño que tuve que dormir al aire libre; pero el indio que

lo ocupaba era un buen cristiano y yo tenía más confianza con él (Borgatello, 1924a, pp. 119-120).

En esta extensa cita es posible advertir que Borgatello está enojado con Domingo Pailan, quien no aceptó bautizar a sus hijos en ausencia de los padrinos elegidos. A partir de esta negativa, se establece un debate, casi un combate, entre Pailan y Borgatello en torno a la interpretación de las reglas del bautismo y la selección del padrino adecuado. Mientras que Pailan sostiene que él desea bautizar a sus hijos, pero no puede hacerlo porque los padrinos elegidos no están presentes y, por lo tanto, esperara su regreso; Borgatello considera que no es necesario la presencia de los padrinos y, en cambio, argumenta que el cacique solo pretende aprovechar el ritual y los regalos para hacer “una orgia”. La seguridad con la cual Pailan le contesta a Borgatello, e incluso le cuestiona su saber sobre el bautismo ponen fuera de sí al cura que, a medida que se queda sin argumentos para convencerlo, comienza a descalificarlo describiéndolo de forma acumulativa como “aristocrático”, “salvaje”, “inflexible”, “ignorante” y “obstinado”. Durante este encuentro, a Borgatello “se le vino la noche”, recurre a propósito a la expresión coloquial para enfatizar el devenir del problema, de las preguntas, del cuestionamiento, como un devenir de la oscuridad contra la luz, la claridad, el logos. Contrario a lo previsible, una jornada de misión hospitalaria entre los tehuelches —que el mismo cura anticipa al inicio del párrafo— se ha encontrado con un “Pasha de Persia”, un extranjero, alguien que desentona hasta en la forma de su toldo, que en lugar de “dejarse enseñar en las verdades católicas”, le hace muchas preguntas cuestionando su saber.

A su vez, mientras Borgatello parece urgido en cumplir con el bautismo y menciona la proximidad de la muerte como argumento para convencer al cacique, éste pareciera no perder nunca la calma, sino más bien mantener la tranquilidad de quien conoce por anticipado los

artilugios de los sacerdotes. Finalmente, Borgatello, que no puede reconocer que ha perdido su discusión y su combate, se convence a sí mismo de la imposibilidad de “razonar” con alguien así.

La apropiación del bautismo y de las reglas de su ejecución realizada por Pailan descalifica la autoridad del sacerdote sobre un ritual, respecto del cual el cura también preveía un control asegurado. Disgustado ante este ejercicio interpretativo de Domingo Pailan y, por no poder sentirse soberano, Borgatello se retira enojado sin aceptar la bebida y la comida que le han ofrecido, precisamente, porque lo que no acepta es no ser tratado como dueño de casa, como ley y logos, como *pater*. Esa suspensión y amenaza contra su autoridad, que performa Pailan, el *extranjero*, lo pone fuera de sí.

En los apartados anteriores concluí que, Augusto Pailan, *como extranjero*, formó parte de la definición de las reglas de hospitalidad a partir de permitir al logos, al pensamiento, domesticar lo desconocido y nombrarlo usando el padrinazgo para crear una familiaridad, que por medio del catolicismo lo ligó a la comisaría y, de este modo, a la ley y al Estado. En esta oportunidad, su hijo Domingo, invirtió las reglas e hizo ver al cura que también forma parte de la definición de las mismas y puso en suspenso la posibilidad del renombramiento, de la reinscripción de la maquinaria archivadora. De este modo, a través de estos casos, es posible advertir cómo los indígenas articulan sus sentidos —o los ponen en pausa— dentro de esta maquinaria.

El bautismo ha sido analizado por otros autores como instancias que implicaban pasajes para los indígenas. Delrio (2005b) analiza que si bien el bautismo es un mecanismo de incorporación a lo que denomina la “matriz estado-nación”, este pasaje no era definitivo, sino que planteaba una paradoja, ya que como los bautizados continuaban considerándose *indios cristianos*, esto implicaba una marcación como *otros* internos. Norma Sosa (2010) analiza la trayectoria y los roles jugados por los hermanos Linares como *indios amigos* en la región norpatagónica, en las

proximidades de Carmen de Patagones. Si bien su trabajo se centra en el cacique *araucano* Miguel Linares, también hace referencia a la totalidad de los hermanos varones y, en particular, a Mariano Linares —a quien he mencionado varias veces. La autora sostiene que durante “la Campaña de Roca el rol de Miguel Linares fue cambiando hasta convertirse en intermediario en las rendiciones de sus paisanos ante el gobierno nacional” (p. 17). Sin embargo, sugiere que, precisamente, el padrinazgo fue usado estratégicamente por los Linares como un modo a través del cual establecer nuevos vínculos entre los suyos. La autora lo refiere del siguiente modo: “Lo que marca la plasticidad de las relaciones es que fueron [los Linares] padrinos de nacimientos y bodas hombres de Patagones y paisanos” (pp. 12-13). Precisamente, durante su pasaje por la casa de Mariano Linares, Lista (1880) observa: “Aunque cristiano por el bautismo, Linares rinde siempre culto a las creencias y costumbres indígenas, y lo mismo que cualquier indio, está siempre dispuesto a vengar la muerte violenta del amigo o del pariente” (p. 136). Es decir, los bautismos, y particularmente los padrinazgos, implicaban lugares de poder, pero a la vez eran disputados, porque para los indígenas constituían modos de vinculación entre tribus y linajes.

En todo caso, el último aspecto que me interesa señalar es que, en los casos analizados el pasaje hacia lo civilizatorio y civil normativo aparece puesto en duda y transitado de un modo inverso. Considerando nuevamente la cita larga, otro de los aspectos que Borgatello le cuestionó a Domingo Pailan era su nomadismo, debido al cual nunca lo había encontrado, si bien hacía años que lo estaba buscando. El nomadismo o la *errancia* de Pailan, es evaluado por Borgatello como otro de los aspectos de su imprevisibilidad y, en relación con el cual, no puede realizar un buen ejercicio de la razón soberana.

Si comparamos la resistencia de Pailan a la imposición del nombre, con el bautismo de Savio de los hijos dispersos de Moyano y Lista —apadrinados por Cipriano García, el baqueano

amigo— como un modo de hacer desaparecer indígenas y hacer aparecer gauchos fieles, podemos advertir que, en la genealogía de los Pailan, los bautismos no significaron inmediatamente dejar de ser indígena, sino que constituyen una recreación significativa de esta paradoja. De este modo, Domingo Pailan, al igual que su padre Augusto, continuó articulando las redes y relaciones que conforman el *dispositivo archivo misional*, pero sobreimprimiendo sentidos y diferenciándose continuamente de las prácticas y los sentidos pretendidos por los curas y los funcionarios.

La hospitalidad como porvenir

La reconstrucción de las trayectorias de Calacho y Pailan a partir de fragmentos permite comprender, por un lado, el proceso de formación de un dispositivo que entreteje heterogeneidades de manera violenta y forzada —a la vez que propone máscaras para asumir la aboriginalidad— y, por el otro, la resistencia indígena en ese contexto particular.

En este capítulo analicé los mecanismos de idealización y apropiación melancólica operados desde el *dispositivo archivo misional*, que apelan a controlar un origen a partir de poner bajo *reserva* a los tehuelches y, de este modo, conjurar las emergencias diversas y controlar las diferencias, llamando a la muerte o al control del devenir del *otro*. Estos mecanismos que examiné en los apartados dedicados a Lista, a Savio y a Borgatello, los contrapuse a las estrategias de Pailan (y su grupo) y Calacho (y su grupo); caciques que sobrevivieron al contexto de fuertes imposiciones. Ellos hicieron posible su sobrevida, a partir de apropiaciones creativas, oponiendo al principio de consignación único articulado desde el *dispositivo archivo misional* una práctica traductora eficiente que, lejos de idealizar, afirmó un movimiento de diferenciación constante. La extranjería jugada como un *como sí* por los Pailan (padre e hijo), pero también por los tehuelches,

posibilitó continuar la convivencia entre mapuches y tehuelches, en un contexto que presentó mayores condicionamientos permitiendo el alojamiento de una diferencia dentro de la otra, pero no para asfixiarla y cerrar una el movimiento a la otra, sino que cada lengua, a través de sus palabras, dejó aperturas y espacios para el movimiento de la otra sin encorsetarla en un modelo fijo del pasado inerte.

Durante el encuentro en la casa de Jorge, Rosa contó que, a mediados del siglo XX, las tías que hablaban la lengua y que aún vivían en el campo (Lote 24) fueron forzadas a mudarse a la ciudad y, transcurrido un tiempo breve, “murieron de pena” (Rosa Pailan y Jorge Yatel, comunicación personal, 24 de abril de 2019). A raíz de este evento, es posible pensar que, junto con la pérdida de lengua, se pierde el territorio, pero a la vez, atendiendo a lo que pasaba allí entre Jorge y Rosa, también es posible pensar que, si bien los territorios han sido arrebatados de las formas más crueles en el nombre de la soberanía estatal, la territorialidad y las lenguas como recreaciones continuas se mudaron al pueblo, al barrio, y están instaladas en la media manzana que distancia la casa de Jorge de la de su vecina Rosa, donde la *hospitalidad* sigue su curso ya que, ante mi visita, la complicidad continuó y las preguntas no las hizo cualquiera.

Como mencioné al comenzar este capítulo, entre los proyectos del Instituto Geográfico Argentino (IGA), dirigido por Zeballos, una de las estrategias fue la de definir *un amigo* —un indígena autóctono, con quien se pudiera convivir— y un *extranjero*, invasor y enemigo. Ambas figuras, como deconstruyen Derrida y Dufourmantelle (2019), son ejes fundamentales de uno de los conceptos centrales pensado por Kant y Hegel para definir la ley y el derecho: las normas de hospitalidad. Es decir, para definir un nuevo derecho es fundamental definir nuevas normas de hospitalidad y, en el caso analizado, estas son las normas que el *dispositivo archivo misional* inscribe, o intenta inscribir, en los comportamientos y performances de Calacho y Pailan.

Derrida sostiene que la hospitalidad contiene en sí misma la hostilidad, por eso prefiere hablar de *hostipitalidad*, habitada por una tensión entre la hospitalidad radical y la hospitalidad normativa. La hospitalidad —como mencioné antes— es un juego de poder político que le sirve al dueño de la *casa* para definir posiciones y reglas, le sirve para forzar su reconocimiento como *dueño* y el lugar del *huésped*. El dueño de casa (el Estado) se constituye como tal, en la medida que recibe a sus buenos huéspedes que hacen cumplir su ley. Por eso, el contrario —pero a su vez articulador de la hospitalidad— es el extranjero. El dueño de casa necesita del extranjero para hacer cumplir su ley.

Este juego político es útil para terminar de pensar este análisis sobre las resistencias de las trayectorias de Calacho y Paylan en Puerto Santa Cruz, en plena Conquista del desierto, durante el proceso de constitución de la república. Mientras el dispositivo intenta definir una nueva ley, un nuevo derecho y una nueva territorialidad —a la vez que redefinen construcciones de aboriginalidad diferenciadas para ~~mapuches~~ mapuches-araucanos (de aloctonía) y para tehuelches (de autoctonía)—, durante su conversión bautismal, Pailan asumió un nuevo nombre: el nombre del comisario. A través de este pasaje, entró en un pacto, en la ley y, simultáneamente, pasó a definirla, a hacer la ley. Durante el *como si* del extranjero obedece las reglas del anfitrión, hace al nuevo anfitrión, a la vez que redefine al antiguo anfitrión (los tehuelches). De este modo, es posible advertir que estas reinscripciones, que formulan los indígenas de sí mismos inmersos en esta nueva red, no son pasivas, sino jugadas activas que redefinen las reglas cada vez que pueden. El extranjero es quien hace la pregunta, quien osa desubicarse para hacer ver las normas, pero también sus huecos. Su función es inminentemente necesaria y también desafiante, porque él mismo puede devenir el *otro*, porque si bien define la ley del dueño, nunca deja de acechar en sí el *otro*; el *otro*

de la hospitalidad absoluta, el *otro* que reclama, que siempre pedirá una mayor apertura a la hospitalidad instaurada o legítima.

CAPÍTULO IV: La conjura contra los mapuches (1930-1950)

En una ocasión, cuando estaba de visita en la casa de Ceferina Marín Inallado, en Los Antiguos, ella y Evaristo, su hermano mayor, coincidieron respecto a sus sentimientos. No relataron sus recuerdos, que prefirieron guardar para sí, pero si compartieron conmigo sus reflexiones y sus comentarios sobre las manifestaciones de menosprecio, que sufrieron cuando eran niños, por parte de sus padres y sus tíos, los cuales fueron expresadas con enunciados tales como “no nos dieron importancia”, “no nos valoraron” o, “nos miraron de menos”, según comentó Ceferina:

¿Por qué nunca le dieron importancia? A mí tampoco me dieron importancia ellos. Por ejemplo, mira ¡Tuve tantos tíos! ¡Tuve tantas tías! ¡Somos familias íntimas! ¡Llevamos la misma sangre! ¿Por qué no nos dieron importancia? ¿Qué éramos nosotros entonces? ¡Ahí está el problema! ¿Cómo nos miraban? Porque ¡mira que nosotros tuvimos! ¡Hubiéramos sido!, ¡qué! Mirá... ¡cuántas familias que hemos sido! ¡Cuantos! Primas, tías, hermanos, hermanas (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 3 de abril de 2012).

El silencio impuesto, pero a la vez incorporado y practicado como condición de integración a la nación, llevó a la generación de los padres de los hermanos Inallado a sentirse subvalorados y a transmitir dichos sentimientos y sensaciones a sus descendientes. De este modo, la revisión y contextualización de las prácticas seguidas por las generaciones pasadas, urge como un paso necesario para dar lugar al relato de la propia trayectoria. Uno de los planteos que Ceferina suele hacer, en relación a esa herencia silenciada, es que aparece asociada a ciertas supresiones sufridas en el espacio íntimo, en el que se ponen de manifiesto tensiones suscitadas en torno a la

espacialidad, a cierto *sentido de lugar* heredado que da forma a cierta *estructura del sentir* (Williams, 2000, p. 156), que versa sobre cómo vivir y cómo hacer comunidad (Brow, 1990, p. 2).

Raymond Williams (2000) señala como problemático que los conceptos disponibles para referir a la experiencia social tiendan a *resbalar* hacia el pasado y, en contraste, para remitir a la acción presente, lo social se abandona en detrimento del sujeto. Desarrolla entonces, el concepto de *estructura del sentir*, para referir al presente innegable de cierta experiencia social, que remite a lo que verdaderamente se está viviendo, a un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, que establece relaciones excepcionalmente complejas con lo que ya está articulado y definido. Este tipo de experiencias se hacen presentes en lecturas analíticas específicamente activas; se trata de experiencias que son sociales al menos de dos maneras: porque son cambios de presencia y porque son emergentes o preemergentes. Williams redefine estos cambios como “cambios en las estructuras del sentir” (p. 154), porque remiten al pensamiento tal como es sentido, y al sentimiento tal como es pensando, a “los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente” (p. 155). Las estructuras del sentir son una conciencia práctica de tipo presente que, a la vez que constituyen una estructura —un grupo de relaciones internas específicas entrelazadas y a la vez en tensión—, son experiencias sociales que todavía se hallan en proceso, por lo cual pueden ser definidas como “experiencias sociales en solución” (p. 156). Esta definición de Williams permite comprender el esfuerzo valiente y creativo que realizan Ceferina y su hermano Evaristo, al poner en palabras pensamientos y sentires sobre los cuales el gran Otro simbólico-social podría tender la sospecha de que dichos sentires serían *privados*, personales. Sin embargo, a veces con más seguridad, otras con menos, estas personas tienen la convicción de que dichos sentimientos son comunes a una generación de *hermanos*, que no han tenido la posibilidad

de expresarlos de forma colectiva y que, por lo tanto, conforman una experiencia social, quizás en formación, más extensa y profunda.

Estas conversaciones sobre las trayectorias familiares inspiran los siguientes interrogantes que operan como eje de este capítulo: ¿Qué significa ser o estar en comunidad? Y ¿por qué no se han conformado como comunidad con nombre propio? Aquella vez, Ceferina comentó con tristeza, en presencia de Evaristo: “Gente más vieja que yo, más vieja que yo, y no se van a acordar... son mañeros, son mañeros... no quieren decir nada... eso es lo que pasa, pero qué más lindo que desahogarse y contarle a gente como ella” (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 3 de abril de 2012). Nuevamente, con esta última expresión, Ceferina está dejando en claro que hay algo de la trama local, que frente a otros locales se vuelve indecible; no es posible compartir ni hacerse escuchar por nadie más. Entonces, parece ser necesario que aparezca alguien como yo, mujer, extranjera, estudiante, antropóloga entre arqueólogos. Alguien inofensivo, pero a la vez ¿alguien en quien se puede confiar u obtener algo a cambio?, ¿qué cosa?, ¿una mirada comprensiva o algo más que eso?, quizás, aún no lo sé. Frente a las borraduras y supresiones provocadas por los efectos del *dispositivo archivo misional*, Ceferina opone la habitación de los silencios familiares como lugar de reelaboración activa de la herencia. Los silencios son habitados por ella como *lugares* (Derrida 2017), desde los cuales reconstruye una herencia particular; herencia que, si bien parece haber perdido el nombre, no perdió sin embargo la memoria.

El abuelo materno de Ceferina y Evaristo, Gervasio Inallado, llegó con su familia a Los Antiguos en 1931, después de viajar entre los valles cordilleranos. A fines del siglo XIX, su padre, Domingo Inallado, había iniciado un largo peregrinaje junto a otras familias mapuches desde el pueblo de La Unión, próximo al río Bueno, donde vivían desde hacía mucho tiempo. Su permanencia en aquel lugar aparece mencionada por José M. Pomar (1923), enviado especial al

Valle Simpson por la Inspección General de Colonización, quien después de entrevistarlos comentó: “En 1906 llegó Domingo Inayao, natural de La Unión con sus hijos Laureano, Gervasio y Wenceslao, ocupando un terreno con hacienda vacuna y yeguariza” (p. 80). El agente Pomar dice que conoció “a Wenceslao Inayao, natural de La Unión, hijo de uno de los primeros ocupantes del valle y que recuerda a la reducción y al cacique Inayau, al S. de Valdivia, citados por Amat en 1760” (Pomar, 1923, p. 65). Según informa Carvallo Goyeneche (1875), ese año, el Virrey Amat se había propuesto recuperar la comunicabilidad entre Valdivia y Chiloé, para lo cual había enviado tropas que se instalaron en 1759: “Sobre la ribera septentrional de Rio [sic] Bueno, en la parcialidad del cacique Inayau” (p. 300). A lo largo de este viaje, los Inallado vivieron en diferentes parajes donde las personas crearon nuevos vínculos, a partir de los cuales reorientaron sus rumbos y formaron nuevas familias a uno y otro lado de la frontera argentino-chilena.

Durante la constitución del Estado nacional como nuevo espacio-tiempo, diferentes dispositivos de poder y saber orientaron las conductas de los miembros del grupo a partir de diversos sistemas de clasificaciones, que restringieron la disponibilidad de los lugares físicos y sociales que podían ocupar. De acuerdo con los papeles que revisé en diversos repositorios oficiales, el nombre bajo el cual la familia Inallado ha sido reconocida por los distintos agentes hegemónicos fue variando con el tiempo¹⁰⁷. Desde la enunciación de una voz propia distante y ausente, inaudible, el registro escrito del nombre lleva la marca de su progresiva castellanización¹⁰⁸. El agregado de la “d” concluyó siendo la regla de la notación oficial, que

¹⁰⁷ Los lugares en los cuales revisé actas de bautismos, matrimonios y defunciones fueron: el registro civil de Chile Chico (Chile), el registro civil de Perito Moreno y el registro civil de Los Antiguos, estos últimos en la provincia de Santa Cruz, y la parroquia de Puerto Deseado, también en Santa Cruz.

¹⁰⁸ Desde 1929, en el registro de matrimonios de Chile Chico el *apellido* se inscribió como “Inayao” (Libro 2, 1929, Inscripción N° 24. Registro Civil Lago Buenos Aires, Depto. de Llanquihue, Provincia de Aysén). En cambio, en las actas de nacimiento del registro civil de Los Antiguos, en el Territorio Nacional de Santa Cruz, consta en 1934 que es “Inayado” o “Inallado”, si bien también aparece esporádicamente como “Inayao” (Acta de Nacimiento 12, 26 de octubre de 1939, correspondiente a Juan Evaristo Marín. Registro Civil de Los Antiguos, Santa Cruz). En las actas de

continúa usándose actualmente en los documentos nacionales de identidad argentinos (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 3 de abril de 2012). Casualmente, o no tanto, en castellano “inallado” no significa nada, es una palabra que no existe, pero “in” significa “hacia el interior” (Real Academia Española, s.f., definición 1) y es un prefijo que indica “valor negativo” (Real Academia Española, s.f., definición 2), y “hallado”, significa “familiarizado o avenido” (Real Academia Española, s.f., definición 1), mientras que “hallar” tiene varios significados, significa “dar con alguien o algo que se busca” o “dar con una tierra o país de que antes no había noticia” o “estar presente” (Real Academia Española, s.f., definiciones 1, 6 y 8). Entonces, juntas las dos palabras forman “in[h]allado”, un neologismo que podría significar que “se encuentra al interior” y, al mismo tiempo, que “no es familiar”, o que “no se encuentra”, o que “no se da con su tierra o con su país”, o que “no está presente”. Referido a una persona o un grupo de personas, podría significar los que no son familiares, los que no se encuentran, los que no tienen país, los ausentes o los que se encuentran en el interior: los in[h]allados. Mientras que *Inayau*, en *mapuzungun*, proviene de “ina” que significa “junto a” o “cerca de” (Cañumil, 2008, p. 16), aplicado a un grupo de personas entenderíamos que significa los que están “junto a” o “cerca de” o “a orillas de”. Otra acepción posible es que *Inallao* signifique a la orilla del *llao*, que es un hongo comestible que nace frecuentemente en los troncos de los árboles nativos de la cordillera (Pablo Cañumil, comunicación personal, abril de 2017). Este desplazamiento discursivo se ha producido dentro de las lógicas de escritura hegemónica y especialmente archivísticas. Tales corrimientos, reemplazos y borramientos de las letras y del sentido de un idioma por otro, no sólo se llevaron a cabo en el plano interno a la lógica de la escritura alfabética del aparato estatal, sino también en la escritura entendida en términos más amplios, espaciales. A cada una de las estancias del recorrido realizado

bautismos de la parroquia Nuestra Señora de la Guardia, de Puerto Deseado, por otra parte, aparece de dos maneras: “Inayado” (Libro 9, 1940, p. 77) e “Inallado” (Libro 8, 1948, pp. 352-353).

por el grupo les corresponden *formaciones de alteridad* alternativas, organizaciones cambiantes de poder que han ido consecutivamente interpelándolos en función de diversos intereses¹⁰⁹. En cada una de estas etapas, el grupo ha padecido un nuevo desplazamiento bajo diferentes acusaciones y bajo diferentes marcaciones.

El desarrollo de la trayectoria de los Inallado, así como la del término que los nombra, comienza con la posesión de un territorio y de un nombre *propio* y continúa con la ocupación de un territorio *ajeno* (en el cual siempre son potenciales invasores) y con la pérdida del nombre, por lo tanto, siempre son probables in[h]allados. Estos desplazamientos instalaron una tensión fundamental entre la memoria oficial, institucionalizada, hecha pública, y la memoria del grupo familiar. Mientras que la memoria institucionalizada osciló entre desplazarlos totalmente —considerados como una desventaja para el *progreso*— e incorporarlos marginalmente a la ciudadanía como peones, la memoria que anida en el grupo familiar resalta otros modos de andar, que acentúan otros modos de pertenecer practicados a lo largo del trayecto donde lo *propio* del nombre, contrario a desaparecer, no dejó de aparecer y ejercer una *inyunción* (Derrida, 2012b, pp. 30-31). Tratándose de la herencia, de un heredar de los que no están, analizo aquí la espectralidad; la relación con el fantasma o los fantasmas. Por lo tanto, *inyunción*, en este caso, refiere al peso que implica el nombre (innombrable, perdido) en aquellos que lo sienten, en aquellos cuya experiencia, la experiencia de cargar con este nombre, no les es, ni ha sido, gratuita. La *inyunción* tiene que ver con sentir, no sólo con saber o con poder. Implica hacerse cargo de ese peso, comprometerse con esa herencia y heredarla; diferir de ella misma, conflictuarla, criticarla,

¹⁰⁹ En los documentos de los archivos, el término Inallado se menciona varias veces desde el siglo XVIII —1758-1920-1929-1934-1937-1943—, asociado a localizaciones específicas —río Bueno, Valle del Simpson, río Ibáñez, río Los Antiguos—, donde la familia fue interpelada por distintos agentes hegemónicos, entre los que se encuentran funcionarios bajo las órdenes del Virrey, los agentes de la oficina de colonización, administradores del Territorio de Aysén, (departamento de Llanquihue, Chile), los funcionarios del departamento de Lago Buenos Aires (Territorio Nacional de Santa Cruz), los agentes de la región petrolera de Comodoro Rivadavia, los agentes provinciales, luego de que Santa Cruz deja de ser territorio y pasa a ser provincia en 1957, y los agentes misioneros.

diferenciarla. De algún modo, la inyunción, donde media un compromiso, implica una capacidad de poder hablar con los espectros donde “lo propio de un nombre propio quedará siempre por venir” (Derrida, 2012b, p. 31).

A tales desplazamientos forzados, la familia Inallado ha opuesto su memoria práctica del espacio o *trabajo de espaciamiento* donde lo que trabaja es la *différance* (Derrida 2012a). Otro modo de entender los esfuerzos creativos de la memoria es el concepto *elaboraciones*, que Spivak (2008) propone siguiendo a Gramsci¹¹⁰. Estas nociones me permiten comprender los modos a partir de los cuales las personas, por un lado, han resistido los procesos de reimpresión o supresión, —es decir, el paso de la máquina archivadora por sus vidas— y, por el otro, han recurrido a esfuerzos creativos para movilizar signos; para *leerlos* de forma tal que facilite su sobrevivencia.

Durante mi trabajo etnográfico movilizo signos del archivo misional, ya sea objetivados en papeles o en fotografías, que transporto en mi mochila, o en las palabras que uso cuando relato los sucesos o, incluso, por motivos que ya referí, en mi propia persona. Pero, no sólo los movilizo, sino que reflexiono sobre ellos, sobre los signos que cargo y transporto, y ofrezco estas reflexiones como invitaciones a un diálogo, que a veces es fecundo y otras veces no. Considero que esta es una manera de trabajar, de forma conjunta, sobre los desplazamientos operados y las resistencias experimentadas a los modos de archivación y a las imposiciones de vida que trama el *dispositivo archivo misional*. Como adelanté en el capítulo introductorio, el objetivo de esta tesis consiste en analizar los modos de resistencia, frente a los procesos de archivación y consignación operados por este dispositivo, es decir, frente a las categorizaciones, nominaciones, clasificaciones,

¹¹⁰ Como mencioné en la introducción, Spivak (2008) discute con otros escritores del grupo de Estudios de la Subalternidad, en este caso es con Edward W. Said (1983), quien retoma primero el concepto gramsciano y lo utiliza para definir el rol o papel de los intelectuales o pensadores de la cultura. En la apropiación que esta autora hace del término gramsciano, inspirada en Derrida, homologa la elaboración a la lectura transaccional como (posibilidad de) acción entre pasado y futuro; el espacio de desplazamiento de las funciones de los signos. En esta redefinición del concepto, el sujeto que *elabora* deja de ser el sujeto intelectual que imaginan Gramsci o Said, en detrimento de un sujeto susceptible de lectura-acción inmerso en un campo textual más amplio.

jerarquías impresas y, sobre todo, frente a las borraduras, tachaduras y represiones; consiste en prestar atención a cuáles han sido las lecturas-activas y los desplazamientos operados por los indígenas afectados por la máquina impresora.

El trabajo de espaciamento es posible a partir de la escritura, de la *gramma*, de la huella. Leer implica visualizar no sólo los grafemas, sino también los espacios, los vacíos que dan lugar al trabajo de lo que Derrida (2010) refiere como *différance*. Es allí donde el trabajo interpretativo puede demorarse para leer otra cosa. De este modo, la lectura puede invitar a un trabajo de desvío y asedio (Spivak, 2008), durante el cual se producen desplazamientos e, inevitablemente, las cadenas de signos se desarman para reconfigurarse. Unos signos se asocian con otros, unos significantes a otros significantes, unos significados a otros significados, unos significantes a otros significados (Spivak, 2013). El signo es, de este modo, rearticulado (Derrida, 2012a, pp. 86-88). En el caso que analizo, las personas llevan consigo lecturas sobre el territorio, huellas que superponen y asocian, que se intercalan y cruzan con los grafemas. Pero, también y fundamentalmente, llevan consigo espacios y silencios que, en tanto memoria, durante el diálogo, se activan al ser leídos en relación con los signos que yo transporto del archivo misional. Fuera del contexto de resguardo y custodia *original*, que cuida el nombre y la topología, los signos son releídos dentro de un espacio *otro*, en un territorio *apropiado* dentro del cual adquieren, o no, sentidos particulares. Pero, ¿cómo se logra este afuera? Esta salida, este plegado se logra no sólo a través del trabajo de inversión, no solamente trasladando papeles desde un reservorio, sino mediante la creación o el desplazamiento, reconectándolos a otros espacios y otros tiempos, a través de la apertura. Ese momento ocurre cuando acontece lo *otro*. Volveré sobre estas ideas en el último apartado de este capítulo.

Este capítulo está organizado en tres apartados. En el primero, titulado “Los valles cordilleranos como repliegues violentos”, contextualizo las peregrinaciones forzadas de la familia desde que salieron de La Unión, en las proximidades del río Bueno, a fines del siglo XIX, hasta su establecimiento en Los Antiguos, en 1930. En el segundo “Las reducciones de indígenas del dispositivo misional salesiano en Santa Cruz” abordo las dos décadas que siguieron a la instalación de los Inallado en Los Antiguos, Argentina, desde 1931. En este apartado explico cómo los proyectos de reducción de indígenas y los discursos sostenidos por el *dispositivo archivo misional* —que apuntaron a evitar la “mezcla”, la “malformación” y la pérdida de la “raza” y de “los últimos” tehuelches (términos presentes en el archivo)— afectaron las posibilidades de los Inallado de visibilizarse como indígenas. En otras palabras, la protección de los tehuelches planteada por este dispositivo, en nombre de una supuesta lucha contra un mal externo y amenazante identificado en la frontera, aproximó, una vez más, la agencia de los curas a la de los funcionarios estatales y a la de los estancieros, que excluyeron voluntariamente a los mapuches como sujeto de evangelización, civilización y nacionalización. En su articulación con otros dispositivos territoriales, civilizatorios y jurídicos, el *dispositivo archivo misional* participó de lo que denomino como *la conjura al pueblo mapuche*; es decir, su identificación, más o menos secreta, como enemigo al interior de la nación. Frente a estos procesos, que involucraron marcaciones inversas excluyentes y criminalizaciones continuas de sus actos, que los negaron como indígenas o los nombraron indígenas invasores, los Inallado —afectados por estas marcaciones violentas— suprimieron su pertenencia étnica, mientras iban incorporándose como empleadas domésticas y peones en las estancias patagónicas; salida a la que recurrieron ante el aumento de los integrantes del grupo familiar y la escasa o nula tierra a su disposición. Sin embargo, la familia continuó cargando consigo cierto *sentido de lugar* al que es posible rastrear, por ejemplo, en fragmentos de

la vida de Ceferina. En el tercer apartado, “Contar las prácticas”, analizo, entonces, algunos momentos de su vida en la infancia (1950), durante su adultez (1991) y en la vejez (2014) con el fin de demostrar, a través de sus esfuerzos como narradora, que fue otra topología de guardado la que la impulsó a andar, en la medida que fueron otras las coordenadas que la orientaron en sus desplazamientos espaciales, a partir de las cuales resistió las imposiciones del archivo hegemónico.

Los valles cordilleranos como repliegues violentos

Según Alamiro Inallado, tío de Ceferina, su padre Gervasio llegó al territorio de Santa Cruz en 1931 buscando trabajo. Primero envió a sus hijos mayores a explorar el territorio y luego se trasladó la familia. Él mismo recuerda el momento cuando, bordeando el Lago Buenos Aires, llegaron a un paraje y se establecieron al costado del río de los Antiguos (Alamiro Inallado, comunicación personal, 25 de enero de 2010). Su sobrina, Antonia Muñoz, mencionó en la misma conversación que su padre también vino del norte, “del Neuquén”, y que era ganadero, pero que ahora a nadie le quedaba “más nada, ni las cascarrías de las ovejas” (Antonia Muñoz, comunicación personal, 25 de enero de 2010). Conocí a Alamiro y a sus familiares durante mi primer trabajo de campo en la localidad de Los Antiguos, en el 2009. Al año siguiente, regresé para conversar con él y con sus sobrinos sobre su historia. Uno de ellos, hermano de Antonia, Ventura Muñoz, también recordó que mientras viajaban venían de a varios, que eran familias, que buscaban donde asentarse y hacerse de animales —si no los tenían— y construir una chacra. Su padre se había instalado en las proximidades del cerro Zeballos, a la ribera del río Jeinemeni. Allí tenía un campito con animales —ovejas, vacunos, asnos, chivos, vacas— pero, según comentó,

con las carreras y las jugadas de taba se fueron “apocando” hasta que se quedó sin nada (Ventura Muñoz, comunicación personal, 30 de enero de 2010).

La experiencia del despojo suele ser un aspecto reiterado en las trayectorias mapuches a uno y otro lado de la cordillera (Vergara, 1991; Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003; Delrio, 2005b; Delrio y Ramos, 2005). A fines del siglo XIX, las elites gobernantes de los Estados en formación tomaron un conjunto de decisiones, que afectaron sustancialmente las formas en que hasta entonces los indígenas venían relacionándose desde la época de la Independencia. Estos cambios, que fueron fundamentalmente discursivos, negaron las formas de asentamiento indígena mapuche y provocaron, y también legitimaron, los desplazamientos geográficos y sociales. En Chile, a partir de estas negaciones, gran parte del territorio mapuche-huilliche —ubicado en las zonas circundantes a Valdivia y Osorno— pasó a ser propiedad de nuevos hacendados. De acuerdo con el Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003)¹¹¹, la denominación huilliche corresponde a una definición geográfica, no étnica, ya que todos son mapuches: “Los mapuche-huilliche denominan a su territorio como Huilliche, Huichan Mapu, o Butahuillimapu, gran territorio del sur, el cual se extiende históricamente desde el río Toltén por el norte, hasta la isla de Chiloé, por el sur” (p. 485). A su vez, de acuerdo con este informe, que se apoya en las investigaciones de historiadores especializados, la expropiación del territorio mapuche-huilliche fue el resultado de un proceso de adquisición de tierras encarado por el gobierno independentista de Chile que, hacia 1850, “preocupado por mejorar las condiciones económicas de la región austral” (p. 492), incentivó la colonización europea. Este documento refiere a las consecuencias para los indígenas y menciona que, “desde los inicios del proceso

¹¹¹ Publicación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, creada a través del Congreso de Chile. Ley N° 19 de 2001. El objetivo de la comisión fue asesorar al presidente “en el conocimiento de la visión de nuestros pueblos indígenas sobre los hechos históricos de nuestro país” (Ley N°19, 2001, art.1).

colonizador y hasta mediados del siglo XIX, muchos huilliches se desplazan hacia el territorio libre de la Araucanía, otros cruzan la cordillera para instalarse en las pampas argentinas” (p. 493).

De acuerdo con las actas de bautismo que consulté en los registros civiles de Chile Chico y de Los Antiguos, la familia de Gervasio Inallado, junto a otras familias (Paishil, Antriyao, Hueitra), a fines del siglo XIX, peregrinaron desde La Unión y Osorno (en Chile) hacia el sur, a través de los valles cordilleranos, en los que se fueron instalando¹¹². La peregrinación desde estas localidades fue una consecuencia forzada de los dispositivos jurídicos y civilizatorios, que intensificaron la expropiación territorial de las familias huilliches. Las investigaciones de varios antropólogos chilenos, compiladas en este informe, explican que la colonización —especialmente la colonización alemana, presente desde 1850— impactó sobre los indígenas, a partir del rol que jugaron los colonos en el desarrollo económico productivo de la región y, por consiguiente, en “la evolución de la estructura de la propiedad de la tierra” (Informe, 2003, p. 495). De este modo, el tipo de producción alentada por el gobierno de la época (1870) contribuyó a incrementar el interés por las tierras, lo cual intensificó la compra a los huilliches por *particulares* asentados en la región. Así, fueron instalándose conflictos entre los huilliches, que poseían materialmente los predios, y los particulares que, beneficiados por los notarios y contando con su complicidad, poseían los títulos y, finalmente, lograron apropiarse de sus territorios tras emborrachar a los propietarios indígenas para “sacarles la firma” (Informe, 2003, p. 496). A su vez, en el Departamento de La Unión, de dónde era oriundo Gervasio Inallado, de 683 fundos existentes en 1917 “solo 41 eran

¹¹² Gervasio Inallado nació en La Unión entre 1870 y 1878, según datos recopilados en el registro civil de Los Antiguos: acta de nacimiento N° 13 (8 de octubre de 1938), correspondiente a Ismael Inallado [nieta de Gervasio], en la que figura “Alberto Inallado, chileno, de 29 años de edad, domiciliado en esta localidad, hijo de Gervasio Inallado de 60 años de edad y Rosario Treumun de 40 años”, y acta de nacimiento N° 10 (29 de octubre de 1934), correspondiente a Delia Marín [nieta de Gervasio], en la que figura “Luzmira Inallado de 20 años, chilena, hija de Gervasio Inallado y Rosario Treumun”, donde se menciona que “leída el acta la firmaron los testigos Luis Bugni de 31 años y Gervasio Inallado de 64 años”.

indígenas” (p. 496). Esto fue así porque desde 1850, y debido a la presión provocada por los sectores colonos, el Estado chileno impuso como criterio de apropiación fiscal la ausencia de viviendas habitadas. Como señalan los autores de este informe (2003), este criterio

no tomaba en cuenta el hecho de que el patrón de movilidad geográfica de los huilliches privilegiaba el asentamiento de viviendas y cultivos en las orillas de ríos y lagos, las zonas de los bosques no estaban pobladas o lo estaban solo en algunos sectores, constituyendo básicamente áreas de recolección temporal de especies, caza y pastoreo de ganado (p. 493).

De este modo, el Estado negó el modo de asentamiento de los huilliches —a orillas de ríos y lagos— al mismo tiempo que facilitó la expropiación de su territorio, ya que donde no había viviendas, la tierra era considerada *res nullius*, de nadie. En este informe los historiadores concluyen que la regulación de la propiedad de la tierra fue un proceso que se extendió durante todo el siglo y que finalizó con la expropiación del noventa por ciento del territorio mapuche-huilliche, lo cual benefició la concentración y adquisición de tierras en manos privadas, fundamentalmente europeas y criollas.

Si bien en las investigaciones mencionadas y en el informe citado no hay menciones explícitas a la familia Inallado, considerando los eventos que relataré en los próximos apartados, deduzco que estos dispositivos y mecanismos de expropiación afectaron a esta familia —al igual que a otras familias mapuche-huilliche— en sus recorridos hacia el sur, a lo largo de la cordillera, buscando donde instalarse “a orillas de ríos y lagos”. Estos recorridos se volvieron largas y constantes peregrinaciones, que se extendieron durante muchos kilómetros y muchos años. La experiencia de contar con un lugar definitivo, si es que así lo hubieran imaginado, se fue disolviendo ante el constante movimiento. El *lugar*, finalmente, llegó a habitar en ellos y con ellos, y no fuera, en una ubicación determinada.

Desde que fueron forzados a abandonar La Unión, y durante su paso por los valles cordilleranos, la movilidad para la familia Inallado siempre estuvo condicionada, debido a la incidencia de los discursos clasificatorios articulados por agentes hegemónicos. Mientras vivían en el valle del Simpson (Chile), los inspectores enviados por intermediación de la Inspección General de Colonización se encargaron de registrar, regular y guiar la ocupación de los pocos, casi nulos, lugares habilitados para los indígenas. El Estado impuso modelos capitalistas urbanos y europeos de organización social a través de sus funcionarios públicos, pero a los Inallado les restringieron la ocupación de estos lugares apelando a sus supuestas carencias. Esta situación marginó y restringió a las familias indígenas el acceso al territorio, al mismo tiempo que les impuso nuevos patrones o coordenadas para reorientar sus conductas. Las instituciones estatales desprestigiaron sus modos de organización y producción económica, los construyeron como marginales y plantearon la necesidad de incorporarlos, en algún momento futuro, como mano de obra desposeída. Sin embargo, este último aspecto no fue urgente, sino que priorizaron la instalación de capitales extranjeros, así como de colonos europeos y criollos. A su vez, al considerarlos económicamente incapaces de contribuir al crecimiento económico de la nación en formación, lo cual era considerado como deber cívico y moral, los mapuche-huilliche tuvieron menos posibilidades que otros sectores sociales de ser incorporados a la ciudadanía.

El plan de colonización y poblamiento organizado por medio de leyes y agentes concretos estructuró un tipo particular de movilidad, que afectó a los diferentes grupos de forma desigual.

Leyendo las fuentes a contrapelo podemos rastrear cuáles fueron los modos de diferenciar y excluir a la población indígena del acceso al territorio. Las leyes de colonización promulgadas en estos años tienen como trasfondo el proyecto de consolidar una nación, a imagen y semejanza de Europa. Con fuertes influencias del pensamiento positivista y evolucionista, la manera óptima

de llevar adelante este proceso era a través del implante de colonos anglosajones —considerados seres superiores en la escala humana— y de la adopción de la agricultura como modo de producción —entendida como estadio evolutivo que sigue al pastoreo. De esta forma, emulando a las naciones europeas, la nación chilena en formación (así como también la argentina) alcanzaría los estadios civilizatorios anhelados. Por consiguiente, es frecuente encontrar en las fuentes sospechas sobre el grado de civilización alcanzado y la capacidad de progreso de las familias mapuche-huilliche que, tal como mencioné anteriormente, suelen ser calificadas como *primitivas*.

De acuerdo con el historiador Ibáñez de Santa María (1972), con posterioridad a la definición del laudo arbitral de 1902, el gobierno de Chile comenzó con su propuesta de colonización, civilización y poblamiento del territorio. Ese mismo año, otorgó en concesión a particulares la casi totalidad de los valles —incluido el valle del Simpson— ubicados entre el estuario de Reloncavi (donde actualmente se encuentra Puerto Montt), por el norte, y el paralelo 49 por el sur (donde actualmente se encuentra el río Pascua). A su vez, a través de diversas leyes, el gobierno fijó como requisito a estos concesionarios, la instalación de familias colonas agricultoras y, preferentemente, “anglosajonas” (pp. 299-300). Sin embargo, debido a que el poblamiento ocasionó una serie de conflictos en torno a la distribución de la tierra y el acceso a recursos entre quienes figuran como “pobladores por cuenta propia” (p. 315) y las concesiones a particulares, excusándose en la falta de personal idóneo, la Inspección General de Colonización envió a José M. Pomar (ingeniero de la Inspección General de Geografía de la Dirección de OO. PP) para estudiar el caso.

De acuerdo con el relato de Pomar (1923), después de su peregrinación por las “pampas argentinas”, “los Inayao” (p. 79) junto con otras familias poblaron el valle del Simpson (o Huemules) hacia 1902. Sin embargo, hacia 1908, junto con otras familias peregrinantes, como los

Hueitra y los Paishil, fueron expulsados por Carlos von Flach y su hermano Rodolfo, naturales de Suecia, quienes llegaron “con 60 o 70 vacas procedentes de Tecka en Pampa Grande” (p. 79).

Estos hostigamientos directos sobre las familias indígenas por parte de los concesionarios fueron legitimados por los dispositivos civilizadores, en este caso por la Inspección General de Colonización, que argumentaron de diferentes maneras la negativa a considerarlas como pobladoras legítimas. Las acciones de los concesionarios llevaron a enfrentamientos con los denominados “pobladores por cuenta propia” (p. 79), en un contexto en el que, tal como describió Pomar, “existía la colonización particular [que no contaba con] reconocimiento ni auxilios oficiales de ninguna especie” (p. 79).

De acuerdo con este funcionario, la raíz del conflicto entre unos y otros pobladores era legal, ya que, si bien el Estado había regularizado el poblamiento de colonos anglosajones agricultores, la entrega de tierras a los referidos como “chilenos expatriados” (p.79) que “por cuenta propia (...) iban ‘en busca de campos’” (p. 79) el territorio no estaba reglamentada. Pomar enfatizó una suerte de apoyo moral y solidaridad patriótica, al enfatizar que se trataba de pobladores “chilenos expatriados al Neuquén” (p. 79) que, después de intentos infructuosos por establecerse en las gobernaciones de la Patagonia argentina, continuaban haciendo esfuerzos por establecerse en los valles cordilleranos. A medida que estos pobladores llegaban al valle del Simpson se iban asentando con la intención de quedarse, pero mientras algunos lograron acceder a alguna porción de tierra, otros no pudieron.

Según Ibáñez de Santa María (1972), el conflicto señalado finalmente se zanjó porque los pobladores por cuenta propia, inicialmente no representados por la ley, fueron reconocidos como “un sector más patriótico” (p. 367), que defendió “sus tenencias frente al Presidente” (p. 367). Este sector fue reconocido como legítimo poblador por las autoridades del gobierno, después de

presentarse ante este argumentando, entre otras cuestiones, las mejoras que habían introducido y sus deseos de dedicarse a la agricultura¹¹³.

Sin embargo, la fórmula “más patriótico” —que utilizan tanto Pomar como Ibáñez Santa María para referir a un sector de la población como cuentapropista— encubre que había otro sector al que los autores consideraban, por lo tanto, menos patriótico. El criterio para juzgar el patriotismo respondía a cuánto se ajustaban o no al modelo de producción civilizatorio sostenido por las elites en el poder. En ese otro sector se encontraban los Inallado, que junto a los Hueitra y los Paishil habían salido de La Unión, Río Bueno y Osorno y, habiendo transcurrido unos años entre los valles cordilleranos, habían llegado al valle del Simpson buscando donde instalarse. A pesar de que los separan cuatro décadas, los escritos tanto de Pomar como de Ibáñez Santa María recurren a categorías y marcas, que diferencian y ubican a los indígenas en posiciones de desigualdad limitándoles, nuevamente, el acceso a la tierra. De esta manera, legitimaron las intervenciones violentas del sector privado —encarnado en los estancieros— como del Estado, que operó a través de disposiciones legales que los expulsaron y desplazaron.

Entre las carencias señaladas para que los huilliches pudieran progresar o civilizarse se menciona frecuentemente el supuesto primitivismo. Según Pomar (1923) el “robo” (p. 65) de mujeres practicado por Gervasio Inayao y Félix Ríos a Francisco Ramírez Calfulef reflejaba la falta de una moral o “el estado social del hombre primitivo” (p. 65). Ibáñez Santa María (1972) retoma este prejuicio, al sostener que la vida en un medio al que describe como *atomizadamente* rural y la “anarquía [como] sistema de organización” (p- 369) explicaría “el poco afán por mejorar su situación” (p. 369). Estas afirmaciones desacreditan el modo de organización indígena y, en cambio, sostienen que se encuentran frente a una falta de organización social y económica para

¹¹³ Para ampliar sobre este tema se puede consultar el libro de Danka Ivanoff Wellmann (2002) *La guerra de Chile Chico o los sucesos del lago Buenos Aires*.

postular su incorporación. Dentro de esta línea argumentativa, Santa María refirió a su incapacidad en relación con la acumulación, al sostener que “por lo general era gente que poseía su capital exclusivamente en animales” (p. 311) y, lo que con ello obtenían, —continúa— les alcanzaba casi exclusivamente para saldar cuentas con el bolichero que los abastecía durante el año.

En función de estos prejuicios basados en una concepción de progreso etnocéntrica, mecánica y evolucionista, las familias huilliches fueron descartadas como potenciales ciudadanos. No es solamente su inadecuación al modo de producción capitalista basado en la ganadería lo que legitimó su exclusión, sino una combinatoria especial de condiciones dentro de la cual se incluye a ciertos comportamientos culturales y organizacionales incompatibles con la moral civilizatoria. Por esto, resulta que, entre los pobladores por cuenta propia, —un sector puede ser incorporado a la nación, por ser considerado más patriótico, mientras que los indígenas quedan excluidos.

Ibáñez Santa María (1972) insistió en borrar la presencia y el trabajo de las familias indígenas, al mismo tiempo que legitimó como únicos pobladores a aquellos establecidos por las sociedades concesionarias. Precisamente, para el autor, estas concesiones, “crearon riqueza y vida donde antes nada existía” (p. 369). En este sentido, los pobladores y la riqueza deseada sólo pueden provenir de una dirección: desde las ciudades, desde los inversores. Por su parte, el ingeniero Pomar (1923) finalizaba su inspección con el siguiente anhelo, que reforzaba los mismos prejuicios: “El día en que haya escuelas, más policía y toda clase de servicios públicos, ese mismo hombre [primitivo] o sus hijos se tornarán más humanos y cultos” (p. 94). En esta cita, el autor también anhela que desde la ciudad lleguen los dispositivos civilizadores, que hagan de aquellos referidos como primitivos, seres más “humanos y cultos” (p. 94).

Sin embargo, estos agentes imaginados como impulsores del cambio, la vigilancia y el control tardaron en establecerse en el territorio y, cuando lo hicieron, privilegiaron la incorporación

subalterna de los indígenas a la ciudadanía. Es decir, fueron los principales multiplicadores de los discursos y mecanismos de discriminación y segregación de los indígenas, a la vez que colaboraron en hacer de sus prácticas culturales una condición de liminalidad o marginalidad cuasi permanente, que no les permitiría completar el pasaje hacia la civilidad y civilización. Esto continúa ocurriendo incluso en la labor de los historiadores más recientes que, aún con las mejores intenciones, no pueden deconstruir sus propios discursos. Como mencioné anteriormente, luego de la expulsión violenta por parte de los Lundberg y los von Flach, beneficiarios de las concesiones del gobierno, varias familias indígenas entre las que se encontraban Paishil, Inallado y Hueitra se trasladaron a Río Ibáñez (Pomar, 1923, p. 80).

De acuerdo con la historiadora de Chile Chico, Danka Ivanoff Wellmann (2007), que dedica un capítulo a las familias chilotas y mapuche-huilliches titulado “Los colonos del silencio”, las familias mapuche-huilliches expulsadas del valle del Simpson habrían encontrado paso por El Portezuelo hacia la zona de Pallavicini y, desde allí, algunos buscaron campos en las proximidades de Río Ibáñez (Chile), mientras que otros se instalaron de forma transitoria o definitiva en los márgenes del río Fénix (Argentina). Ivanoff Wellman (2007) nombra varias familias, especialmente a los Inayao, sobre quienes menciona que “el apellido Inayao se encuentra inscrito en el Registro Civil como Inayao, Inallao e Inallado” (p. 129). Y, si bien escribe este capítulo animada por cierto espíritu de reconocimiento, la forma en que lo hace, es decir, la forma a partir de la cual postula este reconocimiento es, en sí misma, productora de una nueva tachadura. Ivanoff Wellman utiliza las fuentes escritas para convalidar el registro oral, que sostiene que los huilliches fueron “los que llegaron primero” (p. 127) a la región. En sus análisis se refiere a estas familias como “colonos” (p. 129) y a la acción de ocupación del espacio como “colonización mapuche” (p. 129). Estas expresiones producen un efecto contrario a la intención explicitada de reconocer o

convalidar una presencia legítima: al conceptualizar como colonos o como agentes de la *colonización* a los mapuches, contrae ecos de otros discursos, donde queda claro que los colonos son los inmigrantes europeos. De acuerdo a lo explicitado por Aníbal Quijano (2000), entiendo que estas familias no son agentes del proceso colonizador, sino víctimas de la *colonialidad del poder* sustentada en la racialización de la población.

Como he reconstruido hasta aquí, se trata de familias que vienen huyendo de continuos desplazamientos territoriales provocados por leyes y agentes de colonización que, precisamente, nunca los admitieron como tales. Considero que la intención de reconocimiento de Ivanoff Wellman (2007), a través de una frase como “la colonización mapuche comenzó a expandirse” (p. 129), resulta en un fracaso rotundo, porque promueve una nueva tachadura. A su vez, el uso de la palabra “expansión” connota invasión, e incluso conquista, trayendo ecos del discurso de la araucanización que construyó a los mapuches como amenaza a la territorialidad nacionalista. La autora también recurre a otros enunciados en esta línea, como por ejemplo “la colonización de la zona por parte de familias de origen mapuche-huilliche” (p. 130) o “este proceso colonizador de las familias de origen mapuche huilliche” (p. 130). En síntesis, la descripción que realiza esta autora sobre el proceso colonizador resulta contradictoria, porque homologa los desplazamientos forzados padecidos por estas familias —a las que menciona como actores de una “gesta colonizadora que se hizo sin ayuda del Estado” (p. 130)— con los procesos colonizadores protagonizados por las familias europeas.

Tal como he demostrado en esta sección, la colonización es parte de un proceso pergeñado activamente por las elites políticas, que articularon la maquinaria de Estado desde posiciones jerárquicas. Por lo tanto, aun apelando al reconocimiento, continúa enmascarada o contenida cierta idea de *diferencia* amenazante al orden instaurado, al cual Ivanoff Wellmann (2007) intenta

conjurar dándole forma al reconocimiento de esos “colonos del silencio”. Precisamente, el modo en que conceptualiza el silencio es radicalmente opuesto al que abordaré en las secciones siguientes. En su propuesta, el silencio pareciera ser una característica esencial adjudicada a la supuesta diferencia huilliche-mapuche, según se observa en el siguiente pasaje:

Ellos siempre fueron personas humildes, silenciosas, que no hicieron alarde de lo que hacían, que vivieron la vida aceptando sus alegrías y soportando sus penas, pero no cabe duda que, así como silenciosamente llegaron a Aysén (...) también ha llegado la hora de reconocer el gran aporte que hicieron con su trabajo y su permanencia (p. 131).

De este modo, esta autora hace del silencio una propiedad del *otro* diferente, algo a reconocerle que actúa como condicionante cristizador de la diferencia mapuche-huilliche, a la vez que oficia como conjura ante cualquier devenir revoltoso. En contraste, mi argumentación plantea que el silenciamiento —impuesto, incorporado e internalizado de forma más o menos forzada— fue dando lugar a un trabajo (familiar y personal) de espacialización, donde la herencia fue y es repensada a partir de estas vivencias y prácticas colectivas. El silencio, habitar el silencio, no es una característica cristalizada del *otro* —de acuerdo con la fórmula discursiva de condicionamiento de su devenir subjetivo—, sino que es, precisamente, la arena política donde se debaten y se cruzan las urgencias más acuciantes.

Tal como abordaré en las próximas secciones, en el juego de aperturas de estos espacios silenciadores-silenciados-silenciosos, los mapuches enfrentan discursos nacionalistas y civilizatorios, que orientaron la ocupación de los pocos lugares disponibles que el archivo y la maquinaria de Estado configuraron para ellos: asalariados precarizados, fundamentalmente empleadas domésticas y peones de estancias.

Los proyectos de reducción del dispositivo misional

Durante mis primeros trabajos de campo en Los Antiguos me costó mucho darme cuenta por dónde comenzar; quería hablar con indígenas, pero la gente me decía que ahí no había, que fuera a Las Heras. Un día, en una charla con Donato Ávila sobre los hijos de Gervasio Inallado, a quienes conocía bien porque habían sido vecinos y amigos, me dijo:

No son indios sino descendientes. Quizás sus bisabuelos fueron indios. Son venidos de Chile y allá son otros. Los araucanos le dicen. De acá, de origen, no hay ninguno. En Las Heras, los Vera, o en Gregores. Acá no hay. Acá mucho apellido, pero tampoco son indios, porque ya son rubios, hay mucha mezcla. Conocí a un Vera; ese sí media como dos metros. Casi ni hablaba, era de Las Heras. Ese de vez en cuando trabajaba y andaba con pieles que vendía. Ese no trabajaba, no, trabajar, no trabajaba (Donato Ávila, comunicación personal, 23 de enero de 2010).

De acuerdo con esta combinatoria de enunciados, los Inallado no son considerados como indígenas por varios motivos: (a) debido a que son percibidos como *descendientes*, (b) porque, en todo caso, son *otros* —*indios otros*, por oposición a *nuestros indios*; extranjeros, chilenos, los araucanos— y (c) porque, de todas maneras, tampoco son indios, dado que no son *puros*, sino mezclados. Esta mezcla implicaría la pérdida no sólo de características físicas, sino también culturales; características que, por un lado, diferencian a mapuches de tehuelches como grupos opuestos y, por otro lado, destacan las formas en las que unos y otros fueron incorporados coercitivamente al Estado nación. Ambos invisibilizados como indígenas: los primeros extranjerizados, incorporados como mano de obra desposeída; los segundos folklorizados, reducidos en reservas, apropiados por el discurso nacionalista (Rodríguez, 1999). Por ende, como

remarca Donato, los primeros trabajan (practican agricultura, ganadería, además de desempeñarse en las estancias de los colonos europeos) y los segundos no, sólo cazan, actividad considerada como auténtica para los indígenas de la región. Por esta razón, Donato mencionó en su relato dos localidades (Las Heras y Gobernador Gregores) en el marco de una cartografía determinada, donde podrían encontrarse los tehuelches, considerados como los *indios auténticos*, pero descarta la posibilidad de que haya población indígena en Los Antiguos.

En este apartado identificaré genealógicamente cómo fueron producidos, expresados y reproducidos este tipo de enunciados, a partir del despliegue de las misiones volantes y sus consecuentes proyectos de reserva, reducción o estancia. Describiré las misiones y los proyectos de tres misioneros salesianos —Víctor Rotticci, Alberto De Agostini y Federico Torre— que construyeron una imagen idealizada de los tehuelches, sustentada en clasificaciones raciales funcionales al objetivo de salvarlos para su asimilación a la nación.

La invisibilización y el silenciamiento de los Inallado como mapuches, conjuntamente con las estrategias de blanqueamiento a las que hace referencia Donato, responden a una construcción particular de aboriginalidad que, desde los años treinta, precisamente, caracterizó a los proyectos de incorporación de indígenas a la ciudadanía en el Territorio Nacional de Santa Cruz. En ese entonces, ante un renovado interés en las funciones eclesiásticas, los salesianos reorganizaron su campo de misión y los proyectos de reducción de indígenas tendieron a seleccionar a los tehuelches y descartar a los mapuches como sujetos de sus misiones. Uno de los principales motivos que alentó dicha selección fue la idea de salvar a aquellos indígenas imaginados como los *últimos*, *representantes de una raza* cuya existencia consideraban amenazada por varios enemigos. El archivo construido por el dispositivo misional —al igual que el relato historiográfico al que dio lugar— silenció la presencia de los mapuches, a través de un tipo de marca extranjerizante

articulada a partir de diversos mecanismos. Sin embargo, no pudo dejar de apoyarse sobre esa *exterioridad* u *otro suplementario*, para constituir un sí mismo nacional que involucró a los tehuelches. En otras palabras, al articularse con otros dispositivos —territoriales, civilizatorios y jurídicos— sin cuestionarlos, el dispositivo misional también participó de la *conjura* contra el pueblo mapuche.

Esta conjura es la reunión más o menos secreta de un grupo de agentes —con intereses económicos, políticos y religiosos comunes— que, entre las décadas del treinta y del cincuenta identificaron a los mapuches como el adversario político por excelencia¹¹⁴. Conjurarón contra el indígena araucano o mapuche, contra el chileno y contra el comunista no sólo efectiva y concretamente mediante represión física corporal, desplazamientos forzados, castigos y fusilamientos a los obreros y trabajadores en las estancias, sino también a través de fórmulas lingüísticas que resultaron pedagógicas. Los usos de tales fórmulas responden a un doble objetivo: evitar que lo amenazante asociado a lo mapuche se volvieran a repetir y delimitar una unidad interna, la cual continuó siendo reproducida a través de dispositivos raciales, nacionalistas y clasistas que actuaron multiplicando discursos estigmatizantes asegurando su accesibilidad y disponibilidad para referir y significar¹¹⁵.

La insistencia de los salesianos en la formación de reservas o reducciones para la protección de la *raza* tehuelche, sostenidas en base a la construcción de un tipo aborigen ideal, nativo y local

¹¹⁴ Conjuración significa “exorcismo mágico que (...) tiende a expulsar al espíritu maligno que habría sido llamado o convocado (...) Una conjuración es (...) una alianza política, más o menos secreta, cuando no tácita, un complot o una conspiración (...) En la sociedad secreta de los conjurados, algunos sujetos, individuales o colectivos, representan fuerzas y se alían en nombre de intereses comunes para combatir a un temido adversario político, es decir, también para conjurarlo” (Derrida, 2012a, p. 61).

¹¹⁵ “Pues conjurar quiere decir también exorcizar: intentar a la vez destruir y negar una fuerza maligna (...) El exorcismo conjura el mal mediante unas vías que también son irracionales (...). El exorcismo consiste en repetir, a modo de incantación, que el muerto está bien muerto. Procede mediante fórmulas y, a veces, las fórmulas teóricas desempeñan este papel con una eficacia tanto mayor cuanto que da el pego respecto a su naturaleza mágica, su dogmatismo autoritario, el oculto poder que estas comparten con aquello que pretenden combatir” (Derrida, 2012a, p. 61).

atribuido al Territorio Nacional Santa Cruz, afectó profundamente las posibilidades de los Inallado de reconocerse a sí mismos como indígenas. Los proyectos de reducción y reunión de los tehuelches para evitar su contaminación se mantuvieron hasta finales de la década del cuarenta, cuando se produjo un cambio en la lógica del dispositivo misional; es decir, los proyectos de reducción continuaron, pero con cambios, a los cuales analizaré a través de una lectura a contrapelo de las actas parroquiales ubicadas en la ciudad de Puerto Deseado. Antes de esta lectura, referiré algunos antecedentes que condicionaron la forma que tomaron los proyectos de reducción en Santa Cruz y el modo en que, finalmente, terminaron afectando a los Inallado.

Los proyectos de reducciones salesianas entre los indígenas fueguinos suelen presentarse en las fuentes de los salesianos como los proyectos ideales de evangelización y civilización (Bruno, 1983, p. 269). Sin embargo, desde que la congregación se instaló en Isla Dawson y en Tierra del Fuego, los periódicos chilenos y argentinos publicaron notas críticas respecto del modo en que se conducían estas misiones (Payró, 2009, pp. 146-147). Incluso, también hubo críticas por parte de los mismos sacerdotes. María Andrea Nicoletti (2006) abordó el problema identificando las tensiones y diferencias entre las versiones de los misioneros, que protagonizaron los hechos y narraron sus pareceres en las primeras décadas del siglo XX y los historiadores salesianos que sucesivamente escribieron la historia desde 1930 hasta 1970. Sin embargo, mientras que los primeros misioneros acusaron con nombre y apellido a quienes asesinaron a los selk'nam y pusieron el acento en la violencia, cincuenta años más tarde, los historiadores salesianos camuflaron esa acción en función de su comunidad de intereses con las familias Braun Menéndez y Menéndez Behety, y “pusieron el acento en las causas biológicas, las que terminaron atribuyendo a la naturaleza de las víctimas y las que generaron su propia desaparición” (p. 173).

Según esta autora, Fagnano se decidió por las reducciones entre los selk'nam como un mal menor; sabía que el encierro propiciaba enfermedades, pero, por otro lado, evitaba las matanzas inhibiendo que los indígenas se desplazaran libremente. Esta experiencia crítica marcó tanto a los misioneros como a los proyectos que Fagnano había pensado para los tehuelches en el Territorio Nacional de Santa Cruz, donde si bien volvieron a proyectar reducciones y misiones cerradas, estas nunca llegaron a concretarse. Al respecto, Joaquín Bascopé Julio (2010, 2018) subraya que, desde los primeros años del siglo XX, algunos misioneros salesianos pusieron en marcha un tipo de misión volante entre los indígenas. Entre ellos, menciona al padre Juan Zenone, que comenzó a misionar después de haber sido testigo —durante más de treinta años— del genocidio producido a partir de la imposición del patrón de producción ganadera de la estancia, implementado tanto por los mismos salesianos como por las sociedades explotadoras en la Patagonia austral. Desde la perspectiva del autor, este *nuevo* modo de misionar resultó afín al ritmo estacional del colectivo trashumante surgido de las reglas de convivencia, que se habían gestado entre los indígenas y los Bridges, una de las primeras familias colonas en instalarse en la región. Sin embargo, Bascopé Julio subraya que la congregación no apoyó ni estuvo de acuerdo con los acuerdos personales de Zenone entre los indígenas y los Bridges¹¹⁶. Según he analizado en el capítulo anterior, las misiones volantes no eran algo novedoso, sino que los salesianos y otras congregaciones ya las habían implementado. Traigo aquí, nuevamente, la situación en la que Calacho le pidió a Savio — de visita en sus toldos— que lo acompañara en sus andanzas y éste se negó; situación que tiene

¹¹⁶ Una de las hipótesis principales desarrolladas por Bascopé Julio (2018) está centrada en describir la emergencia de un colectivo trashumante plurinacional y plurilingüe en la Patagonia austral, que combinó conocimientos y experiencias indígenas para resistir, de forma local y autónoma, la imposición del modelo de explotación ganadero ovino basado en la estancia fija, dirigido desde capitales provenientes desde Santiago, Buenos Aires o Londres. En su desarrollo, Bascopé Julio opone los modelos de estancias de los Bridges (anglicanos) y de los salesianos considerando que, mientras los primeros se dedicaron a conocer el idioma de los indígenas y un tipo de ganadería que incorporó los cambios devenidos a partir de la adaptación de ésta a la geografía local, los salesianos insistieron en la evangelización cristiana y la imposición monoteísta aprendiendo muy poco de la lengua indígena y menos de la geografía. Precisamente una de las excepciones que señala el autor es el desafío de Juan Zenone.

como antecedente las misiones volantes que Casimiro Biguá habría realizado con los anglicanos. No obstante, coincido con Bascope Julio en que el proyecto de Zenone habría adquirido características personales, que lo llevaron a mantener una relación cada vez más conflictiva con la congregación. En todo caso, seguramente estos conflictos habrán generado entre los misioneros —e incluso más allá de ellos mismos, como por ejemplo entre los funcionarios del Estado y estancieros colonos— un clima de desconfianza y sospecha respecto los proyectos de colonización, de instalación de estancias o de creación de reservas. La pregunta es por qué continuaron sosteniéndolos —al menos discursivamente— incluso hasta los años inmediatos a la provincialización.

En otro contexto, Enrique Mases (2010), al analizar los proyectos de colonización de Fagnano durante la Conquista del desierto y el gobierno de Roca, subraya que estos resultaron en un rotundo fracaso porque no se consumaron. El “fracaso de los proyectos de monseñor Fagnano” (p. 104) es adjudicado a un “escenario adverso” (p. 104) o al “desconocimiento que ellos [los salesianos] tenían de la realidad política del país en la época” (p. 105). Sin embargo, en contraste con estas perspectivas —que consideran que los proyectos de colonización salesianos fracasan porque no fueron del todo eficaces o no obtuvieron los fondos que demandaron y que, por lo tanto, no alcanzaron los objetivos que se habían propuesto, tal como sostienen Nicoletti (2006) y Mases (2010)— planteo que, en Santa Cruz, los proyectos fueron exitosos, debido a que los discursos que los sostuvieron sirvieron para construir máscaras —idealizaciones sobre lo que los indígenas deberían ser— que, puestas a circular, apuntaron a reconquistar nuevamente la espiritualidad feligresa en la sociedad civil¹¹⁷. Es decir, si bien tal cual como los planearon e imaginaron los

¹¹⁷ En el segundo capítulo retomo los análisis de Blengino (2005) y Scarzanella (2003), quienes señalan como una estrategia discursiva —recurrente en las fuentes salesianas— la repetición de la dificultad, del fracaso aparente, que termina siempre en superación y éxito. En este sentido, por un lado, considero útil identificar el uso de los discursos como prácticas que hacen los salesianos, porque detrás de un aparente fracaso ocultan un éxito, un logro; por otro

proyectos no se concretaron, fueron exitosos en función de sus efectos multiplicadores de discursos sobre la alteridad indígena¹¹⁸. A la vez, el proyecto de crear reducciones o estancias, esta vez para los tehuelches en Santa Cruz, continuó sosteniéndose discursivamente por dos razones referidas por Nicoletti (2012). Por un lado, contra el celo de un Estado en formación, que quería ejercer su derecho de patronato, la construcción de un territorio de misión autónomo se basó en la legitimidad creada a través de los discursos de los propios sacerdotes para misionar en un lugar *paese nullius* (vacío de Estado o de país) o *in partibus infidelium* (en tierras de infieles) remitiendo su dependencia, de este modo, al control de la Santa Sede (Nicoletti, 2012). Por otro lado, porque dicho proyecto, sostenido indefinidamente mientras hicieran misiones volantes con regularidad en el territorio, fue también una estrategia que les permitió a los salesianos conservar la hegemonía sobre su objeto de misión, los indígenas, a cambio de contribuir con su nacionalización y la nacionalización de todos los habitantes (Nicoletti, 2004, p. 164).

Otro aspecto que puede señalarse es que hasta los años treinta, los misioneros habían encontrado ciertos inconvenientes para instalarse en Santa Cruz, por lo cual su presencia fue requerida de modo itinerante e intermitente¹¹⁹. La situación cambió después del golpe de Estado de José F. Uriburu, cuando el ejército —considerando los eventos trágicos acaecidos durante las huelgas obreras— ofreció la oportunidad a los salesianos de participar activamente en la formación de los futuros obreros del petróleo (Mosconi, 1983; Paesa, 1967). Mientras que en Tierra del Fuego las reducciones cerraban una etapa genocida, tanto en Santa Cruz como en Chubut el interés del

lado, no concuerdo con la idea de que, como actores políticos, los salesianos no tuvieran una lectura propia de la *realidad política del país*.

¹¹⁸ Algunos de los misioneros que formaron parte del proyecto evangelizador entre los fueguinos capitalizaron simbólicamente las vidas de los indígenas cuyas *buenas muertes* —registradas cuidadosamente— constituyeron ejemplos de fe, los cuales, ofrecidos a los niños de las ciudades, servirían para reconquistar la feligresía en la sociedad civil (Borgatello, 1915, 1924b).

¹¹⁹ En el tercer capítulo desarrollé brevemente este aspecto en la sección en la que describo cómo Lista expulsó personalmente a Beauvoir del territorio después de asumir como gobernador, donde señalo que es muy probable que su proceder hubiese estado influenciado por sus amistades con los hermanos Fenton y los indígenas.

gobierno en la organización de la producción en torno al petróleo motivó la renovación del vínculo entre la Iglesia y los funcionarios que, a través del ejército se propusieron formar obreros calificados. El objetivo de esta *santa alianza* era, contrarrestar las movilizaciones y las huelgas obreras reprimidas violentamente en las décadas anteriores. Tal como señala Gabriel Carrizo (2008), la formación disciplinada de los obreros en el Colegio salesiano Dean Funes de Comodoro Rivadavia (Chubut) estuvo ligada a la creación de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF), en 1922, sujeta a cierta construcción hegemónica de la masculinidad, que modelaba las relaciones físicas y sociales. Según este autor, desde entonces, la influencia salesiana fue aumentando “sobre todo en los rituales públicos efectuados en la comunidad, siendo este proceso fundamental para la progresiva asociación entre nacionalidad, salesianos y el mundo católico” (p. 9). Precisamente, y siguiendo a Osvaldo Bayer (2002), después de la gran huelga de 1921, los reclamos que motorizaron la lucha obrera fueron borroneados en los partes militares y en los medios de comunicación (locales y nacionales), que reivindicaron el nacionalismo civilizatorio y conjuraron contra los *elementos extranjerizantes*. Los fusilamientos de los obreros fueron resignificados apelando a sustentos racistas y nacionalistas. Concretamente, los discursos oficiales informaron que se había tratado de una “opción punitiva de limpieza” (p. 139), la cual no solo implicó la ejecución de los líderes anarquistas, sino también la ejecución masiva de chilotes; es decir, de mestizos e indígenas de bajos recursos provenientes de Chile, que trabajaban en las estancias del sur, cuya aboriginalidad había sido invisibilizada al cruzar la frontera. Este lenguaje nacionalista civilizatorio legitimó la masacre en nombre de una supuesta recuperación de la Patagonia y sirvió,

a partir del terror que sembró, como adoctrinamiento pedagógico compartido por los militares, los estancieros nucleados en la Liga Patriótica¹²⁰, los salesianos y el partido Radical en Buenos Aires.

Los aspectos señalados en esta contextualización son fundamentales para entender el campo de relaciones en el que operó el *dispositivo archivo misional* y los modos en que, efectivamente, sus proyectos de reducciones, estancias o reservas entre los tehuelches perturbaron las posibilidades de los Inallado de reconocerse como indígenas.

Desde los años treinta, los misioneros salesianos operaron paralelamente sobre dos sectores sociales: apuntaron a la formación de obreros petroleros, jóvenes patriotas, católicos y viriles para conjurar al extranjero, chileno, anarquista o socialista y, a su vez, recorrieron el territorio insistiendo en la urgencia de nuclear en estancias o en reservas a los que consideraron como los *últimos* tehuelches de *raza fuerte* y enseñarles a trabajar para, de este modo, hacerlos útiles a la nación y evitar su extinción impidiendo, fundamentalmente, su aproximación a los chilotes, chilenos y araucanos. Desde entonces, a través de estos discursos sobre los indígenas se construyó un tipo de marca cultural nacionalista y racializada, que funcionó como enunciado disponible para organizar jerárquicamente las diferencias en la sociedad y, en particular, la alteridad indígena.

En una carta que Fagnano escribió en 1906 desde Punta Arenas, destinada a Don Albera, explicitó sus planes de crear una misión en las nacientes del río Santa Cruz (al pie de la cordillera), “para los pocos tehuelches que sobreviven al vicio de la ebriedad” (Carta de Fagnano a Don Albera citada en Bruno, 1984, p. 453). Proyectaba estas reducciones de un modo similar a las de Tierra del Fuego, tal como explicita en dicha carta: “Sería una nueva Candelaria que se llamaría María Auxiliadora con la línea férrea a pocas leguas” (Carta de Fagnano a Don Albera citada en Bruno,

¹²⁰ De acuerdo con Bayer (2002), la Liga Patriótica estaba integrada por hombres organizados regionalmente, en su mayoría jóvenes hijos de estancieros y comerciantes que habían resuelto detener —de cualquier manera— los reclamos y las huelgas de los obreros como parte de una “obra patriótica y civilizadora” (p. 110).

1984, p. 453)¹²¹. Tras la muerte de Fagnano, en 1916, José María Beauvoir, comunicó a los inspectores, también a través de una carta, que su plan era continuar con las misiones en los pueblos de la costa patagónica, incluidas “la Colonia General Las Heras, la del Lago Buenos Aires entre las cordilleras de los Andes y fronteras de Chile; en las cuales sin contar los indígenas que todavía eran muchos esparcidos en toda la extensión de ese inmenso territorio” (Beauvoir, 1923, p. 1)¹²². Sin embargo, debido a su edad y a un problema en la vista, Beauvoir no pudo continuar con asiduidad sus viajes a Santa Cruz y, poco después, falleció en Buenos Aires en 1930¹²³.

¹²¹ La congregación salesiana desde los primeros días de su presencia en Argentina y en Chile, organizó su tarea a través de dos jurisdicciones (la Prefectura y el Vicariato) fundadas por el Vaticano en noviembre de 1883, ante la Comisión de Propaganda Fide. La Prefectura Apostólica fue creada en noviembre de 1883. Estuvo a cargo de José Fagnano y abarcaba la denominada “Patagonia Meridional” (Santa Cruz, Tierra del Fuego, Islas Malvinas e Islas del Atlántico sur). En 1889 Fagnano inició las misiones de San Rafael y Buen Pastor en isla Dawson, en Chile, que finalizaron en 1911, año durante el cual —en medio de sospechas de espionaje y celo de patronato entre Chile y Argentina— se disolvió la Prefectura, que había ejercido su poder sobre una jurisdicción territorial superpuesta entre los dos países, y fue sustituida por dos Vicarias Foráneas (Santa Cruz, Tierra del Fuego), que dependieron del arzobispado de Buenos Aires. Los dos primeros vicarios fueron: José María Beauvoir en Santa Cruz y José Boido en Tierra del Fuego (Bruno: 264). Los pocos indígenas que quedaban en la misión de la Isla Dawson fueron trasladados a la misión de La Candelaria en Tierra del Fuego, Argentina. Entonces, pasó a ser su director el padre Borgatello, desde 1913 hasta 1914, fecha en la que se fue definitivamente de la Patagonia. En esos años, haciéndose eco de las denuncias de la inconveniencia de las casas de madera que los salesianos habían construido a los *selk’nam*, a Fagnano se le ocurrió un nuevo proyecto, persuadido de que la causa de la mortalidad de los indígenas era el hacinamiento y el contacto con los civilizados. A la vez, otro de los motivos que alentó a Fagnano a cambiar de lugar fue un cambio de nombre, en adelante el proyecto dejaría de denominarse *misión* para llamarse *colonización*, debido a que, según sus propias palabras, “los indios (...) repugna[n] la palabra misión, donde aglomerados se ven morir” (p. 446). Entonces, pidió 60.000 ha en las proximidades del lago Fagnano, que le fueron otorgadas en usufructo por el gobierno argentino para que hiciera su misión. Allí trasladó a los indígenas que se encontraban en La Candelaria. Convencido de que era el nombre *misión*, lo que espantaba a los indígenas, propuso, según relató la hermana Catalina Daghero, llamar “Colonia del Lago Fagnano” al nuevo establecimiento, para “alejarse de la mente de los indios la idea de que mueren puestos en la misión” (p. 447). Según sus propias palabras, citadas por Bruno (1984), el proyecto de Fagnano era “asegurar a las cuarenta familias mil hectáreas para cada una, colonizar esos terrenos y encaminarlos así a la ganadería, viviendo separadamente cada familia sin contacto con los extranjeros, que no podrán penetrar en terrenos nuestros (míos) y dar escándalo” (p. 446). Y continuaba: “Al cabo de veinte años tendrían hijos aptos para el trabajo (...) si es posible redimir esta raza, salvándola en cuerpo y alma. Será la última prueba” (p. 446), con el fin de librarla del peligro de corrupción por el contacto con los civilizados tanto en río Grande como en río Fuego. Después de la muerte de Fagnano, el 18 de septiembre de 1916, La Candelaria y el sur argentino pasó a depender de la Inspectoría de San Francisco Javier, con sede en Viedma, bajo la dirección de Luis J. Pedemonte.

¹²² Tal como mencioné en el tercer capítulo, Beauvoir inició sus misiones en la Patagonia junto a Ángel Savio en 1885.

¹²³ Si bien Beauvoir manifestaba a través de sus cartas sus anhelos de regresar al territorio de Santa Cruz, consta que su última gira fue realizada en el año 1921, con motivo del bautismo de un sobrino del presidente Irigoyen en las proximidades del lago Buenos Aires; viaje que realizó con el gobernador del Territorio, el capitán don Ángel Ygnacio Yza (Beauvoir, 1921, p. 1).

Precisamente, para estas fechas —tal como referí más arriba— los vientos habían cambiado y las oportunidades de instalarse en Santa Cruz se renovaban para los salesianos.

A mediados de ese año, Víctor Rotticci (1932) realizó una misión a Camusu Aike junto a Alberto de Agostini, sobre la cual escribió un texto que organizó en dos secciones. En la primera sección, titulada “¿Hay todavía indios?”, indica que todavía quedan “indios sobrevivientes en la Patagonia” (p. 299). Menciona puntualmente a: los *selk’nam*, *yaganes* y *kaweskar* (a los que nombra como Onas, Jaganes y Alakalufes, respectivamente) y, también, a los tehuelches del territorio de Santa Cruz. Sobre estos últimos indica que pueden localizarse tres agrupamientos principales, cada uno de un centenar de personas, distribuidos en tres lugares diferentes: uno en el lago Cardiel, otro entre los lagos Viedma y Argentino y, un tercero, en la *reserva*, entre Río Gallegos y Puerto Santa Cruz, sin contar otros pequeños grupos esparcidos en la cordillera. Con respecto a Camusu Aike, donde pasaron unos días con de Agostini, expresa que hay una centena de tehuelches “ahora mezclados con algunos elementos chilenos y argentinos, que se encuentran en condiciones deplorables tanto materiales como morales” (p. 299). Respecto a la “materia moral y religión” (p. 299), sostiene que “han añadido todos los vicios de los cristianos como llaman a los civilizados” (p. 299). También señala que continúan con su vida trashumante, cazando y confeccionados elementos para la caza y capas de guanaco para abrigo. Sin embargo, considera que esta alimentación es insuficiente y están desnutridos y con *vicios*. En la segunda sección, titulada “¿Qué se puede hacer por ellos?”, responde que los tehuelches “son dóciles y deseosos de aprender religión; pero se necesitan misioneros que puedan visitarlos con más frecuencia y permanecer más tiempo entre ellos” (p. 299).

Rotticci (1932) subraya que los “elementos chilenos y argentinos” (p. 299) son los agentes del mal y causantes del daño material y moral (desnutrición, alcoholismo y otros vicios) de los

indígenas, a los que califica como argentinos; por consiguiente, como solución, emulando la propuesta del fallecido Fagnano, propone la presencia más constante y efectiva de los misioneros.

Otro protagonista que durante estos años también realiza una especie de balance sobre la situación de los indígenas en la Patagonia es el coronel José María Sarobe (1935)¹²⁴. En el capítulo titulado “El problema de los aborígenes en los territorios del sur”, se retrotrae precisamente a la Conquista del desierto, para destacar la “responsabilidad moral” (p.379) asumida por el Estado argentino en la “regeneración material y espiritual de las tribus indígenas que lo habitaban” (p. 379). Repasando decretos y publicaciones, evalúa la insuficiencia estatal respecto a una “política social” (p. 383) en materia de “reducción de indios” (p. 383), y sugiere seguir el ejemplo de las “reducciones” (p. 383) de Estados Unidos, “donde los indios viviendo en un ambiente propio, fueron asimilando poco a poco los adelantos de la civilización, familiarizándose con las prácticas de la agricultura y de la ganadería” (p. 383). De acuerdo con Sarobe, la protección a los indígenas en la Patagonia ha sido solo una “aspiración teórica” (p. 383), e insiste en la necesidad de leyes adecuadas “a los fines de conseguir la transformación de los aborígenes, su adaptación al régimen de vida de las poblaciones cultas y la eliminación de los resabios que denuncian su origen primitivo” (p. 383). Sarobe insiste en que “nada de eso se ha hecho” (p. 383) y menciona “el espectáculo ingrato que aún ofrecen esas delegaciones de indígenas que, en representación de los grupos dispersos de hombres de su misma raza, peregrinan y recurren de tiempo en tiempo en demanda de amparo de los poderes nacionales” (p. 384). La nueva legislación que está pensando debería facilitar a los indígenas “ser dueños indiscutidos de una porción de tierra” (p. 385), además

¹²⁴ José María Sarobe, funcionario del gobierno dictatorial durante 1932 y 1938, fue enviado a la Patagonia para evaluar las posibilidades de desarrollo de la región. Su registro quedó plasmado en su libro *La Patagonia y sus problemas*, publicado en 1935.

de facilitarles elementos de trabajo e instrucción, “para ponerlos a cubierto de los tres peligros que lo acechan: los explotadores, las enfermedades y el comercio del alcohol” (p. 385).

Respecto del Territorio de Santa Cruz, menciona que, según el Censo Indígena¹²⁵ levantado por la gobernación en 1931, “había allí 358 aborígenes que vivían en los diversos departamentos de ese territorio, perteneciendo en su mayoría a la raza tehuelche” (p. 388). Para finalizar su diagnóstico sobre la situación de los indígenas en la Patagonia, recurre a los escritos de De Agostini¹²⁶ (1929) y cita, precisamente, los renglones donde denuncia “la persecución despiadada y sin tregua que le hicieron los estancieros, por medio de los peones ovejeros, los cuales, estimulados y pagados por los patrones los cazaban sin misericordia” (p. 248). Concluye el capítulo con las siguientes palabras:

La raza indígena de los territorios del Sur se va extinguiendo lentamente. El elemento autóctono va desapareciendo en parte por mestización y sobre todo porque en las condiciones actuales su mortalidad es elevada, en comparación con la de los otros tipos étnicos. Las causas determinantes son: el cambio de la alimentación, del método de vida y el régimen de existencia a que lo obliga la convivencia con el hombre civilizado, ya que el carácter nómada y el origen primitivo de los indios, no se aviene sino después de una larga transición con un sistema de vida reglamentada. El hombre blanco le limitó su libertad; lo desalojó de su tierra; lo redujo a la indigencia y le inoculó también sus enfermedades y sus vicios. En primer término, el abuso del alcohol, al cual el indio es aficionado, lo que facilita el desarrollo de las enfermedades contagiosas y venéreas. Otro factor que contribuye a

¹²⁵ Según informa De Agostini (1945) este censo fue realizado a partir de la iniciativa del gobernador del Territorio Pablo Danieri en 1931 (p. 398)

¹²⁶ Alberto María de Agostini nació el 2 de noviembre de 1883. Hijo de una familia de geógrafos y científicos, se dedicó fundamentalmente a escalar montañas, relevar mapas, y sacar fotografías. Ingresó en su juventud a la congregación salesiana, se ordenó sacerdote en 1909 y pidió ser enviado a la Tierra del Fuego. Realizó numerosas excursiones y publicó libros dando a conocer los paisajes de la Patagonia y sus habitantes nativos. De Agostini murió en Turín el 25 de diciembre de 1960 (Del Pino, ca. 1976).

aumentar la cifra de la mortalidad de esa raza, es la degeneración producida por las relaciones de consanguinidad (p. 389).

Nuevamente, para solucionar esta situación, clama por leyes que se encaminen al “mejoramiento material y moral del indígena, facilitando su evolución hacia la vida civilizada hasta su asimilación completa como elemento activo de la sociedad argentina” (pp. 389-390). Imagina “la organización de colonias con un régimen semejante al establecido en las reducciones de los Estados Unidos” (p. 391), con una “enseñanza equivalente a nuestra escuela elemental dándole gran importancia a las manualidades” (p. 391) dirigida por personas competentes y honestas que residan junto a los indígenas y los instruyan en los conocimientos prácticos de la agricultura y la ganadera. A la vez, consideraba que el establecimiento de algunas unidades de gendarmería y fuerzas del ejército nacional en lugares apropiados contribuiría a la argentinización, inculcándoles hábitos de disciplina y de trabajo.

Sarobe se encontraba entre los militares que organizaron y apoyaron el golpe de Estado de Justo, pero a la vez, estaba en el foco de las tensiones internas del Ejército, entre Justo y Uriburu, en función de las cuales, en su momento, fue corrido de su cargo. Su libro, premiado por el Círculo Militar en 1934, presenta un extenso proyecto que, como bien describen Pedro Navarro Floria y Paula Gabriela Núñez (2012), se inscribe en una trayectoria liberal y oligárquica. En este libro, sugiere la urgencia de satisfacer la deuda contraída respecto de los discursos del progreso, la nacionalización y la nula *conquista*. También menciona a la *justicia social*, a la que considera como una justicia ejercida desde arriba, en el contexto de la urgencia por integrar a la Patagonia a un mercado regional, ligado a la industrialización protagonizada por el ejército, en el marco de una política proteccionista y de seguridad nacional.

Durante las décadas del treinta y del cuarenta —según el análisis de Carlos Massotta (2001)— la Patagonia se convirtió en objeto de discusión y redefinición entre sectores sociales, que propusieron diferentes proyectos caracterizados por un creciente interés en la explotación de sus recursos y que, a su vez, se sospechaban y vigilaban mutuamente. En este contexto, resulta central la tensión establecida entre un sector que la describía como una región independiente, ligada al extranjero, con una historia y gobierno autónomo respecto del Estado y, por el otro lado, un sector que la vinculaba con una gesta nacional, dependiente de una historia común y un Estado central.

Si bien Sarobe (1935) menciona que las muertes de los indígenas son resultado de las matanzas descritas por De Agostini (1929), en las conclusiones destaca la desaparición del elemento autóctono por mestización y subraya como causas determinantes la “convivencia con el hombre civilizado” (p. 389) después de una “larga transición con un sistema de vida reglamentada” (p. 389). De este modo, al enfocar en la hibridación, tanto racial como cultural, como el principal ítem a vigilar, realiza un desplazamiento. Es decir, el control sobre los pasajes y las convivencias entre sectores sociales, en definitiva, sobre cierta frontera imaginaria —a la cual Sarobe da forma a lo largo de todo su escrito—, se torna una tarea fundamental del Estado nacional: contralar, a partir de una vigilancia regulada y constante sobre las fronteras, los flujos y elementos que entran y salen de una región a otra. En este sentido, el diagnóstico sobre el *elemento autóctono*, el *rebaje* o la *pérdida* de ciertas características físicas y morales, es el asunto que más pareciera preocuparle y respecto del cual urge no sólo el aislamiento del cuerpo *puro*, autóctono y nacional, sino también la paulatina formación de un tipo de mezcla, que será positiva sólo si se la vigila y controla a lo largo del tiempo.

De este modo, los planteos de Rotticci (1932) referidos algunos párrafos más arriba y los de Sarobe (1935) concuerdan en que faltó tiempo para un correcto disciplinamiento en las normas de la civilización, y faltó vigilancia y protección en las fronteras que custodiaban los intercambios con los indígenas. A la vez, estas conclusiones se alejan levemente del planteo de De Agostini (1929), que apuntaba enfáticamente a las matanzas y, modulando esta explicación, refirieron a las faltas mencionadas. Incluso con posterioridad, de Agostini (1945), que había acompañado a Rotticci en sus giras de 1932 por Camusu Aike, describe lo siguiente:

En la actualidad prosigue la obra de caridad y de protección del misionero para con los pocos indígenas que ahí sobreviven, visitándolos periódicamente en sus toldos. He querido ver para estudiar estos tristes restos de la gigantesca estirpe patagónica y me trasladé expresamente, en distintos viajes, a los alejados valles donde residen, reunidos en grupos de pocas familias, entre el Lago Argentino y el Lago Cardiel. Muy pocos vestigios quedan de sus costumbres o de sus tradiciones y particularmente ha desaparecido casi por completo el tipo puro del Patagón. Los frecuentes matrimonios con los blancos, especialmente con los chilotes naturales de Chiloé, han degenerado la estirpe, procreando un gran número de mestizos endebles y enfermizos. De los pocos indígenas que pude fotografiar, solamente Uake, Yepetenol, Bampa y unas pocas mujeres podían representar modestamente la figura de sus antepasados. Causa pena pensar que esta raza, tan fuerte y buena, de formas tan excelentes y atléticas, haya llegado tan rápidamente a su fin. Es la suerte fatal que toca a todas las razas indígenas, demasiado primitivas, cuando entran en contacto con la raza blanca, más fuerte y vigorosa (De Agostini, 1945, p. 398).

De Agostini (1945), por lo tanto, terminó coincidiendo con Rotticci en el diagnóstico según el cual, las principales causas del mal que padecen los tehuelches —considerados como elemento

autóctono— habría sido el degeneramiento, producido por intercambios con blancos y chilotes. A continuación de su gira de 1932, Rotticci realizó al menos otros dos viajes con destino a la cordillera, precisamente al departamento del Lago Buenos Aires, que limita con Chile y el Territorio del Chubut. En la gira de 1933 —que comenzó en Puerto Deseado, en un viaje en tren que lo llevó hasta Las Heras y continuó a caballo hasta Nacimiento (actual ciudad de Perito Moreno)— se lamentó por no haber podido continuar y visitar la región del lago Buenos Aires, gran zona que se introduce hacia la frontera, “donde también hay varios centros de población, estancias, granjas y suburbios pobres habitados por indios y por colonos que vinieron especialmente desde Chile” (Rotticci, 1933, p. 313).

Durante el segundo viaje, visitó la “Toldería del Cacico Vera”, localizada a dieciocho leguas de Las Heras, donde se detuvo dos días, y luego continuó tierra adentro, hasta llegar a la zona que describe en la siguiente cita:

La parte más fértil y más poblada es aquella que se encuentra al sureste, donde se encuentran varias fincas, cerca de la frontera marcada por el río Jeinemeni se pueden ver dos pueblos agradables aún en formación: Los Antiguos, en territorio Argentino, entre las aguas de este río y habitada mayoritariamente por inmigrantes provenientes de Chile, que viven en chozas pobres en el interior del valle, y Chile Chico, pasando el Jeinemeni, en territorio chileno, una hermosa vista de casas y villas de blancos (Rotticci, 1935, p. 206).

En estas giras, realizadas entre 1933 y 1935, parece como si a través del relato, donde enfatiza sus continuos esfuerzos por alcanzar esa frontera, Rotticci fuera en busca de ese mal (externo) que acosa y degenera al bien (interno). En los primeros viajes (entre 1932 y 1933), Rotticci (1933) anticipó que allí encontraría “suburbios pobres habitados por indios y por colonos que vinieron especialmente desde Chile” (p. 313). En 1935, una vez en la frontera, describe que,

del lado argentino, en Los Antiguos, la mayoría de los pobladores son “inmigrantes chilenos [que viven en] chozas pobres” (Rotticci, 1935, p. 206) al interior del valle, mientras que en Chile Chico observa “una hermosa vista de casas y villas de blancos” (p. 206). En su viaje menciona al cacique tehuelche Vera, con quien pasó dos días en la Colonia Las Heras, pero no refiere los nombres de los indígenas que encontró y bautizó en la cordillera¹²⁷.

En un caso, se trata de indígenas reconocibles, nombrables, nacionales, a los que hay que proteger de la mezcla, que los amenaza y debilita; en otro caso, en los límites, se trata de indígenas que, si bien se encuentran en el territorio nacional, son a la vez externos; son innombrables, inmigrantes, chilenos que generan pobreza. En Chile, en cambio, describe a quienes allí habitan como *blancos*, que edificaron hermosas villas. En síntesis, sus textos construyen dos tipos de aboriginalidad, asociadas a distintas territorialidades y corporalidades. A los tehuelches, clasificados como *indios argentinos*, a los cuales quiere proteger, opone el *indio inmigrante chileno*, localizado en la zona fronteriza, bajo vigilancia, controlando, que no debe penetrar demasiado en el interior, al que también desea proteger; un interior que en este discurso tiene connotaciones no solo territoriales, sino también corporales (físicas y morales) identificables en aquello que construyen como *lo tehuelche*.

Las observaciones que hace Rotticci sobre la zona cordillerana se asemejan a las descripciones realizadas por Pomar —encargado de la Oficina de Colonización, en la XI Región Chilena. Ambos describen a las personas como incapacitadas para progresar por sí mismas, excepto que las instituciones logren forzar un cambio en su conducta. Sin embargo, y nuevamente en consonancia con el juicio de Pomar y con el gobierno chileno, estas familias indígenas no resultaron seleccionadas por los proyectos de misión y reducción salesianos.

¹²⁷ Libro de bautismos N° 5 de la Parroquia Nuestra Señora de la Guardia, Puerto Deseado, Santa Cruz.

Los salesianos no fueron los únicos que fortalecieron la vigilancia en la zona cordillerana allí, en el noroeste del Territorio Nacional de Santa Cruz, en los límites con Chile y Chubut, sino que varios dispositivos se plegaron a esta práctica. Como menciona Daniel Cabral Marques (2010), en 1938 se creó la Gendarmería Nacional, como fuerza militarizada destinada al resguardo fronterizo de los *bordes* del país, cuyo mandato central estaba dirigido a “contribuir decididamente a mantener la identidad nacional en áreas limítrofes, a preservar el territorio nacional y la intangibilidad del límite internacional” (p. 7). Esta tendencia se profundizó con el estallido de la Segunda Guerra Mundial (1939-45), en algunas áreas que, por sus recursos o por su posición geográfica, eran consideradas de valor trascendente para el interés nacional. Así, entre los años 1941 y 1942, se extremaron las medidas de vigilancia y control sobre los yacimientos petrolíferos estatales de la Patagonia central, mediante el montaje de un dispositivo militar para la custodia de los pozos y áreas de operación desplegado por las tropas del Regimiento de Infantería N° 8, con sede en Comodoro Rivadavia.

Durante la década del cuarenta, estancieros y sectores comerciantes de Las Heras y del Lago Buenos Aires reclamaron la presencia de la policía en los pasos fronterizos. Estos reclamos fueron articulados a través de la prensa, en este caso, publicados por el diario *El Interior* de Las Heras¹²⁸. En enero de 1940, denunciaron una “verdadera epidemia del cuatreroismo” (*El Interior*, 1940, p. 3) y la falta de policías “en los destacamentos de Los Antiguos, Palaviccini y el Portezuelo” (p. 3). En julio del mismo año exigieron que se cumpla con la expulsión de inmigrantes chilenos. El diario reflejaba los términos utilizados por los interesados de la siguiente manera:

¹²⁸ Este periódico —publicado entre 1927 y 1949— fue fundado por Arturo Brisiguelli quien, de acuerdo con Osvaldo Bayer (2002), había dirigido previamente el diario *El Nacional* de Río Gallegos y había sido secretario de la Liga Patriótica. *El Interior* abordó los temas que le preocupaban al sector ganadero y comerciante, a través de noticias locales que referían a la propiedad y regularidad de la tenencia de la tierra, la higiene pública y la moral; mientras que a nivel nacional e internacional reproducía las noticias de los principales diarios porteños.

No es necesaria una compenetración profunda o el derivado de un estudio psicológico para determinar el hecho, de si corresponde o no, la necesidad de que la Gobernación adopte o determine medidas prohibitivas de carácter provisorio sobre la entrada en la zona de elementos obreros clandestinos que año tras años vienen infiltrándose subrepticamente por Los Huemules y El Portezuelo. El exceso de obreros desocupados, existentes en los pueblos, suman cifras verdaderamente alarmantes, sobre lo que realmente puede tolerar la capacidad económica y el trabajo en las faenas que se avecinan y por ende, todo ello atenta contra la economía regional que ya no le es posible soportar en el ambiente esa enorme carga que representa la gente sin ocupación, y aún más, encuadradas dentro del serio problema, y muy poco halagüeño, que se cierne como una amenaza, si la Gobernación — sea por el medio que fuere— no pone coto a este verdadero abuso, en la entrada al país de personas que no cumplen con las prescripciones en rigor que emanan del tratado de inmigración o tránsito entre la Argentina y Chile (*El Interior*, 1940, p. 3).

Sin embargo, al mismo tiempo que los terratenientes reclamaban la expulsión de los obreros que sobraban, solicitaron contingentes de peones en la frontera para el trabajo en las estancias. En noviembre de 1940, ciertos contratistas hicieron al comisario de Río Mayo (Territorio Nacional del Chubut) “la tentadora oferta de dos mil pesos moneda nacional si es que este correcto funcionario no se oponía a la entrada de dos comparsas” (*El Interior*, 1940, p. 6). De este modo, la condición para la estadía de los peones en el territorio (y lo que garantizaba su condición de explotado) implicaba soportar sobre sí mismos una constante sospecha y prejuicio en torno a su presencia y movilidad, que permitía que los contratistas y terratenientes los explotasen a su antojo hasta que decidieran expulsarlos argumentando que, debido a que eran extranjeros, representaban una carga económica. El hecho de que la solicitud a la gobernación para que “adopte o determine

medidas prohibitivas” de ingreso de obreros rurales indocumentados se plantee como de “carácter provisorio” evidencia el abuso de la manipulación ejercida sobre este tipo de población “peregrinante”, la cual sólo era demandada con el fin de realizar las faenas duras de trabajo (fundamentalmente con el ganado ovino) en las estancias, para luego ser desechadas como migrantes “clandestinos” o “infiltrados”.

Las notas publicadas en *El Interior* continuaron insistiendo a lo largo de esta década que “los hijos de la nación aludida [Chile]” eran los principales responsables, según los registros policiales, del noventa por ciento de los “crímenes, robos, hurtos, cuatrerros, prostituciones clandestinas, y todo lo concerniente a malas costumbres” (*El Interior*, Editorial, 1940, julio, p. 3) que se producían en la zona. El mismo periódico afirmó que la región se encontraba maldecida “por la infiltración de los malos elementos que producen el Chubut y Chile”, que traían “como único bagaje vicios de la peor estofa social en quienes congregan todas las deformidades morales y las mayores taras fisiológicas” (*El Interior*, 1942 junio, p. 1).

Es decir que, en sintonía con los discursos de los sacerdotes y los militares, los estancieros enfatizan a través de los periódicos el rechazo de los obreros rurales migrantes de ascendencia indígena en función de deficiencias físicas (debilidad y deformidad fisiológica) y morales, a la vez que se acusa de criminales y ladrones, a los hombres, y de ejercer la prostitución, a las mujeres. Contradictoriamente, sin embargo, los contratan como mano de obra barata para el trabajo en las estancias.

Ya iniciada la década del treinta, los Inallado habían abandonado nuevamente Chile para comenzar su viaje desde Puerto Ibáñez y, bordeando el lago Buenos Aires, establecerse en la costa del río Los Antiguos. En este paraje, el salesiano Federico Torre¹²⁹ se encontró con la familia y

¹²⁹ De acuerdo con Molina (1958), el padre Federico Torre, de familia turinesa, llegó a tierras magallánicas en 1895. Trabajó en Natales, Ushuaia, misionando entre los indígenas yganés, kaweskar y selk'nam. Desde 1934 hasta 1949

realizó algunos bautismos en 1937 y 1940¹³⁰. Este sacerdote realizó numerosas giras en el Territorio Nacional de Santa Cruz desde 1934 hasta 1949, luego de vivir durante diecisiete años en Porvenir (Chile), bajo la Inspección de San Miguel de Punta Arenas, misionando entre los kaweskar, los selk'nam y los yaganes.

A lo largo de sus giras, Torre (1924-1936) insistió en la necesidad de crear reducciones para los tehuelches, “raza que se halla todavía bastante robusta” (p. 7), para adoctrinarlos y volverlos útiles a la nación. Estos proyectos, como los que mencioné con anterioridad, tampoco se concretaron. Sin embargo, la permanente proyección sobre *lo que hay que hacer con los indígenas* fue relacionando a diferentes agentes, entre ellos los funcionarios del Estado, los estancieros más acaudalados y los mismos indígenas generando una formación discursiva, un dispositivo, una combinatoria de discursos, verdades filosóficas y prácticas que se multiplicaron a lo largo de los años en diferentes soportes y superficies. En definitiva, fue creando un archivo; marcas que no sólo están en papeles, sino en las mismas subjetividades indígenas que, en el presente, continúan interpelándolos como regímenes de orientación de sus conductas. Precisamente, la descripción de este proceso me permite demostrar las influencias y presencias de este archivo.

Torre llevaba un registro de sus giras y, cuando las finalizaba, comunicaba sus proyectos a sus superiores. Después de realizar una gira por Camusu Aike en 1934, concluyó que “sería bueno trasladar a estos indios a una región donde haya pasto y leña” (Torre, 1924-1936, p. 17). En 1936 recorrió el lago Cardiel, donde realizó bautismos a los indígenas en el lote 6, lote 18, lote 28 y lote 28 bis. Al cabo de estas misiones concluyó: “Dejo constancia de que hace mucha falta una misión

realizó misiones entre los indígenas “a través de las gobernaciones de Santa Cruz, Comodoro Rivadavia y Chubut” (p. 2). En 1949 regresó a Europa para no retornar. Según su biógrafo: “Desaparece con él, el último de los misioneros de la primera época, de la era heroica de la fenecida prefectura apostólica de Santa Cruz y Tierra del Fuego” (Molina, 1958, p. 3).

¹³⁰ Libro de bautismos N° 8 de la Parroquia Nuestra Señora de la Guardia, Puerto Deseado.

salesiana en el Lago Cardiel donde se podrían reunir 200 indios del Territorio de Santa Cruz” (p. 6), ya que “esto contribuiría a conservar esta raza que se halla todavía bastante robusta. De otra manera desaparecerá en día no lejano como sucedió con los pobres Onas y Yaganes de la Tierra del Fuego” (p. 7). Menciona asimismo que cuenta con el apoyo del “óptimo gobernador Don Juan Manuel Gregores, ex alumno salesiano el cual protege mucho a los pobres indios” (p. 7).

Después de la visita de Pedro Berruti (prefecto general de la congregación desde 1932 hasta 1950), Torre comunicó en abril de 1936, una vez más, que las autoridades pensaban fundar una misión nueva entre los indígenas tehuelches (Torre, 1936, p. 1). Unos días más tarde aclaró que, precisamente Berruti, había dispuesto que realizara misiones periódicas hasta establecer una misión fija para los “indígenas tehuelches” (p. 2). Dos años más tarde, en una nueva carta a Berruti, Torre le refirió que, después de haber recorrido las zonas cordilleranas de Chubut y de Santa Cruz, había elegido Los Antiguos como el lugar ideal para el establecimiento de una nueva misión (Torre, 1938). En esta carta refirió que en la parte sud del Chubut visitó cerca de setecientos indígenas “con varios de los cuales no puede contarse porque se encuentran bastante civilizados y tienen campo propio” (p. 1). En cambio, “en el territorio de Santa Cruz habrá 200, que conviene reunir en la futura Misión. Con todo se podría tener 350, ya que muchos fueron expulsados de los campamentos donde vivían” (p. 1). Planteó la posibilidad de hacer una misión en Los Antiguos, ya que en la zona los “campos son óptimos para la agricultura” y podrían instalar ovejas para el sostenimiento de la misión. A la vez, propuso que se entregase 300 ha a cada familia indígena, se les enseñase a sembrar y a criar ovejas. Sugirió, sin embargo, que los hijos de los indios, vivieran a expensas de los salesianos. Su objetivo era evitar que continuaran llevando “una vida tan mezquina, alimentándose exclusivamente con carne de caballo, de animales selváticos y de yerba

mate”. Su conclusión era que “esta raza, que sigue siendo bastante robusta, ganaría [de esta manera] bastante en salud”. Finalmente, se refirió a quienes acordaron apoyar su proyecto:

He consultado al Gerente Administrador General de la Sociedad Menéndez Behety en Santa Cruz; y él asegura que no se puede elegir uno más adecuado (...) he hablado nuevamente con el Doctor Juan A. Domínguez, presidente de la Comisión de Reducciones de Indios, y me dice que el Gobierno le prometió 60 (sesenta) leguas de campo en el Territorio de Santa Cruz para los indios, y él habría interesado al mismo Gobierno para que nos conceda a nosotros todo el campo que necesitemos (...) le he dicho al Gobernador de Santa Cruz (un entusiasta de la futura Misión) que los salesianos no queremos generar ningún odio entre los campos privados y de otras personas para fundar la Misión. Él respondió que hay para todos y que el Gobierno quiere reunir en un solo lugar a todos los indios (Torre, 1938, p. 2).

En todos y cada uno de estos proyectos, Torre insistió en reunir a la *raza robusta* o la *raza fuerte* para protegerla, instruirla e incorporarla a la nación. Su iniciativa desacreditaba el argumento de la debilidad física —que contribuiría a poner en duda la utilidad de las misiones volantes en el territorio— y apuntaba a la Iglesia como encargada de aquellos que no estuvieran del todo civilizados, a la vez que excluía a los iniciados en este proceso. Esta superposición de enunciados, como ya advertimos en Rotticci y Sarobe, fue construyendo un sujeto indígena a evangelizar ideal, interno y originario del territorio, identificado como tehuelche, que se hallaría en un estado más próximo al *natural* o al del *buen salvaje*. Sus planteos insisten en una pureza moral y racial inexistente, a la cual se consagran y dicen que procuran proteger, pero no pueden hacerlo más que discursivamente, porque nunca lo encuentran materializado.

La combinatoria de estas construcciones de aboriginalidad y alteridad nacionalistas y racistas impiden y mantienen bajo sospecha el reconocimiento tanto de los mapuches como de los tehuelches, que quedan sujetos a estos regímenes de visibilidad. Los primeros, vigilados por su origen extranjero; los segundos, por la posible corrupción de su estado *natural*.

Tanto en los escritos de Roticci como en los de Torre advertimos la continuidad de una marcación particular respecto del pueblo de Los Antiguos. Estas marcaciones están atravesadas por dos tipos de faltas. La *falta* de civilidad y la *falta* de civilización, que pueden entenderse como los ejes de los sistemas de clasificación utilizados para vigilar la *gradualidad* con la cual los indígenas eran incorporados o no al Estado nación. La falta de civilidad era una forma de construir al habitante indeseable y favorecer su acusación como extranjero. Por su parte, la falta de civilización pasaba, 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, 2005b, p. 221).

Los habitantes que los misioneros encuentran en la frontera son caracterizados como portadores de cierta incivilidad. Es decir, se trata de inmigrantes chilenos que presentan ciertas marcas de civilización corrupta, que los vuelve indeseables para ser sujetos de la misión salesiana, ya que como bien refiere Torre, los proyectos son para los que están próximos a un estado supuestamente *natural* que los salesianos insisten en hallar en los tehuelches. Es decir, por el momento, lo *corrupto* o *corrompido* por la civilización que no es feligresía, no es campo de preocupación para el dispositivo, cuyos agentes comienzan a estar cada vez más urgidos por la construcción de una *reserva moral*. Por esto, el descarte continuo de los Inayado —y de cualquier otra familia mapuche— tiene que ver con que el objetivo de las misiones está puesto en la construcción de esta reserva moral, en la que insisten como si se tratara de un espejo para custodiar

el alma propia; la custodia de cierto sí mismo que sujetarán a la disciplina religiosa, al dispositivo misional. Al respecto, y considerando lo que analicé sobre la *falta* en el apartado anterior, Foucault (2019) manifiesta que entre los cristianos las tecnologías del alma o de gobierno sobre el sí mismo no se desarrollaron en torno a dicha categoría (la *falta*),

sino en torno a la noción de tentación, que es a la vez una unidad dinámica en las relaciones de uno mismo con el exterior, una unidad táctica de retroceso o rechazo o de generación o expulsión, una unidad de análisis que en la reflexión de uno sobre un mismo requiere el reconocimiento del otro y de las figuras interiores que lo enmascaran (p. 249).

Este aspecto presenta similitudes con el caso analizado en el capítulo anterior, cuando dialogan Calacho y el padre Savio. Mientras el primero se ofrece a acompañarlo en sus giras *tierra adentro* para alejarse de los negocios de los colonos, el segundo interpreta que Calacho le refleja su moral atrofiada, su caída en la tentación del mal del civilizado, de los placeres de la carne.

Esta insistencia en hallar y concretar una reducción entre los tehuelches en estado natural adquiere un nuevo impulso hacia 1950, cuando renovados objetivos etnológicos se yuxtaponen a los objetivos evangelizadores y civilizadores del dispositivo misional. La provincialización de Santa Cruz en 1957 anunció la formación de obispos, en los cuales los salesianos ocuparon los cargos jerárquicos (Nicoletti, 2012, p. 197). Después de estos sucesos, las giras entre los indígenas no serían necesarias para legitimar socialmente la estadía de una congregación extranjera, tal como he referido arriba. Fue entonces que Justo M. Ducco¹³¹ —párroco de Puerto Deseado— reorganizó las giras en el territorio apuntando a otro objetivo. Para estos años, la matriz discursiva sobre el desvanecimiento o extinción indígena se aceleró, y la urgencia se desplazó desde la misión

¹³¹ Ducco nació en Buenos Aires, fue salesiano en Bernal y ordenado sacerdote en Buenos Aires. También se desempeñó como profesor en el Colegio Pío IX y en el Don Bosco de dicha ciudad y en otros colegios. Falleció en Comodoro Rivadavia en 1966 (López, 1996).

evangelizadora y de construcción de la reserva o colonia, hacia el interés por profundizar el conocimiento etnográfico sobre los considerados como los últimos indígenas tehuelches. Así es como ocurrió la transición drástica desde la prerrogativa de las reducciones —para que aprendieran a trabajar y se incorporaran activamente a la sociedad— a la etnografía, que contribuiría a conformar el patrimonio de la provincia¹³².

Entre 1950 y 1953, Ducco se ocupó de recopilar y reconstruir las memorias y giras de Torre, que consideraba valiosas no sólo para la historia de la congregación, sino para que sirvieran como guías a los nuevos misioneros volantes y cumplieran con los nuevos requisitos. De este modo, se ocupó también de decidir sobre quiénes había que misionar. El proceso de selección quedó registrado en las actas de bautismos de los libros parroquiales de Puerto Deseado. El análisis de estas tachaduras, borramientos y reemplazos físicos alrededor de los nombres de los indígenas en las actas, me permite pensar esta intervención como otra operación de sustracción de signos y condicionamiento de la maquina archivadora sobre las posibilidades, tanto de los mapuches como de los tehuelches, de visibilizarse de acuerdo con sus propias percepciones y experiencias.

Como mencioné, Federico Torre visitó y bautizó a los Inallado durante los años treinta y cuarenta, en Los Antiguos y, más al norte, a lo largo de la costa del río Fénix. En las actas de bautismos aparecen identificados indistintamente como “indígenas”, “chilenos” y “argentinos”. Las actas de estas giras misioneras fueron asentadas en el Libro N° 7. Sin embargo, en 1948, estas actas fueron intervenidas por el misionero Estanislao Kuszyb y el párroco Ducco que, considerándolas inválidas, las reemplazaron por un nuevo conjunto que ubicaron en el Libro N° 9, como se puede apreciar en la Figura 7¹³³.

¹³² Retomaré este tema en el próximo capítulo.

¹³³ En la primera página del Libro N° 9 se encuentra la siguiente anotación: “Nota: en este libro desde la página 1 hasta 401 están anotadas las partidas de Bautismos, que administró el R.P. Federico Torre, Misionero Salesiano, de

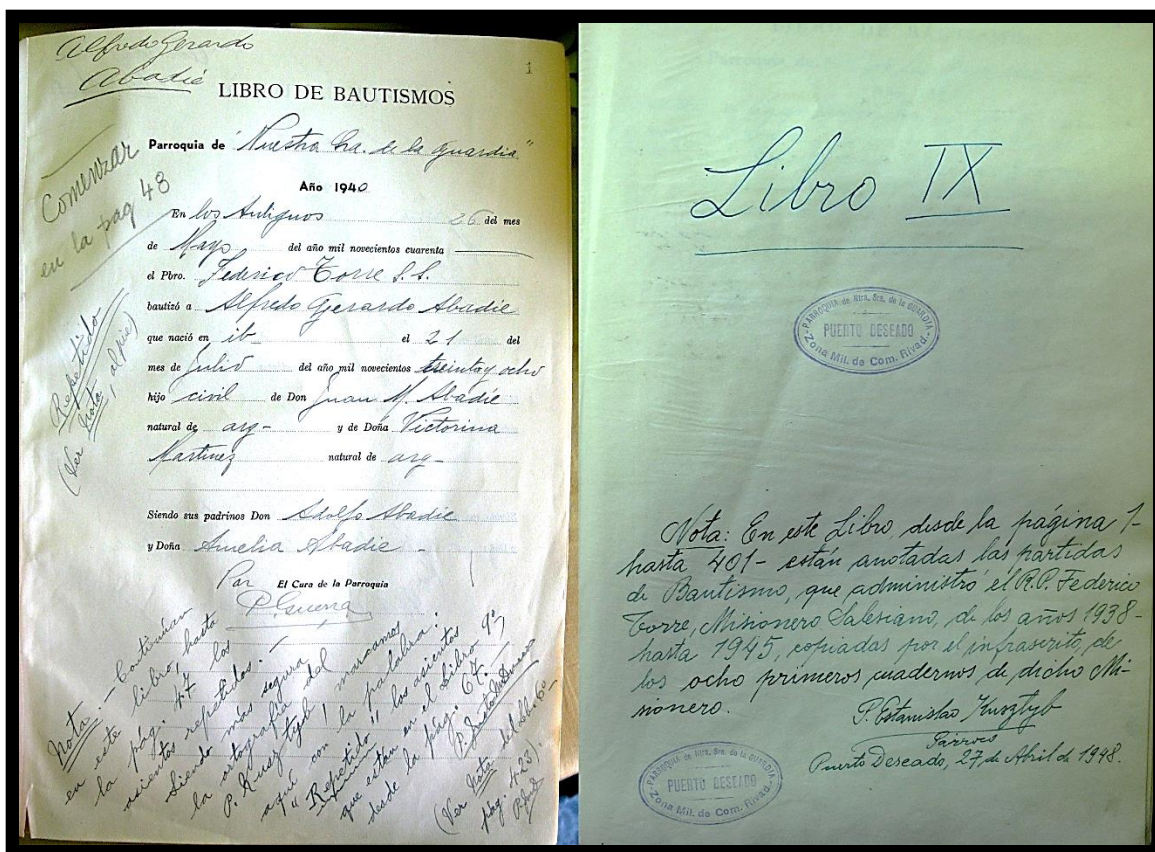


Figura 7. San Martín, C. (27 de enero 2011). Intervenciones del padre Ducco. Libro N° 7 y Libro N° 9 de Bautismos [fotografía]. Puerto Deseado: Parroquia San Francisco de Sales.

los años 1938 hasta 1945, copiadas por el infrascripto de los ocho primeros cuadernos de dicho Misionero. P. Estanislao Kuszytb, Párroco, Puerto Deseado, 27 de abril de 1948”.

El mismo día del bautismo de sus tres hijos (el 27 de mayo de 1940), Elvira Inayado fue identificada de dos maneras diferentes en diversas actas (N° 19, N° 20 y N° 21 del Libro N° 7). En el espacio punteado que sigue a la leyenda “natural de” se encuentran las siguientes anotaciones: “indígena” (acta N° 19), “indig.” (acta N° 20) y “Chile” (acta N° 21). Se trata de dos maneras de reconocerla —como indígena y como chilena— que se superponen, pero que también se anulan una a la otra, porque no aparecen juntas sino una en el lugar de la otra, como puede observarse en la Figura 8.

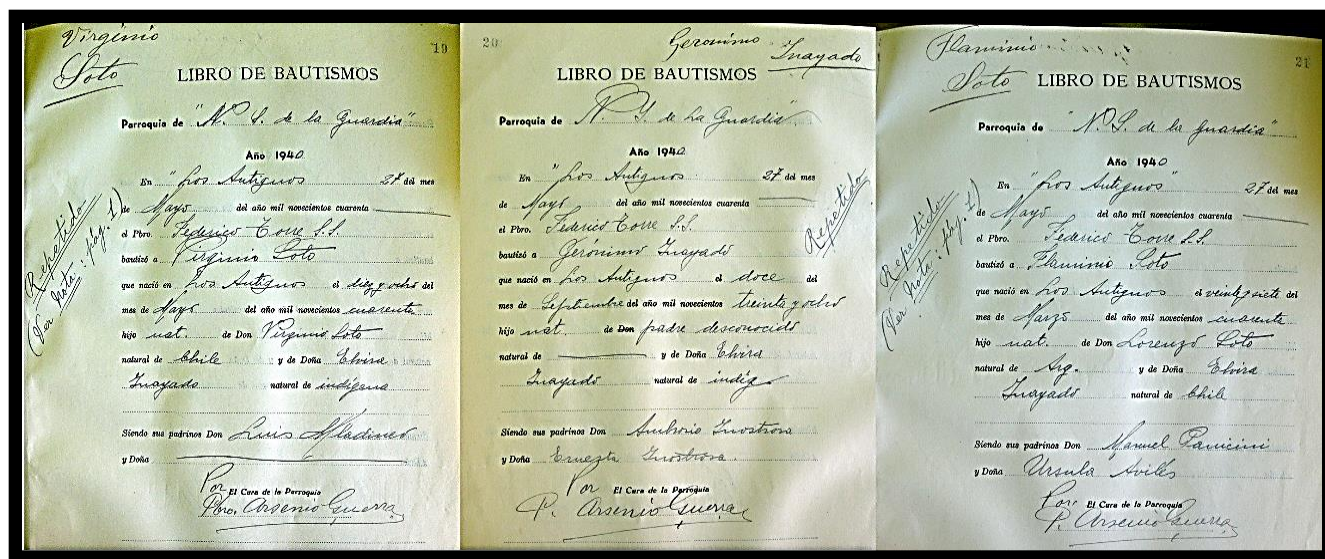


Figura 8. San Martín, C. (27 de enero 2011). Actas 19, 20 y 21. Libro 7 de Bautismos [fotografía]. Puerto Deseado: Parroquia San Francisco de Sales.

Algo similar sucede con otras dos actas (N° 22 y N° 23 del Libro N° 7) que corresponden a Domingo Inayado y Rafael Inayado. Al lado de sus nombres se lee entre paréntesis “(indio)”, mientras que, a sus respectivas madres, Felicinda Inayado y Feliciano Inayado, las inscribieron como “arg.”. Estas anotaciones se pueden observar en la Figura 9.

<p>Rafael Inayado</p> <p>LIBRO DE BAUTISMOS</p> <p>Parroquia de "S. P. de la Guardia"</p> <p>Año 1940</p> <p>En "Los Antiguos" 27 del mes de Mayo del año mil novecientos cuarenta el Pbro. Federico Corra S.P. bautizó a Rafael Inayado (indio) que nació en la costa del Río Tenise el siete del mes de Abril del año mil novecientos treinta hijo nat. de Don padre desconocido natural de _____ y de Doña Felicienda Inayado natural de Arg.</p> <p>Siendo sus padrinos Don Antonio Jimenez y Doña _____</p> <p>Por El Cura de la Parroquia P. Arsenio Guerra</p> <p style="transform: rotate(-90deg); position: absolute; left: -100px; top: 200px;">Repetido (Ver Acto: pag. 1)</p>	<p>22</p> <p>Domingo Inayado</p> <p>LIBRO DE BAUTISMOS</p> <p>Parroquia de "S. P. de la Guardia"</p> <p>Año 1940</p> <p>En "Los Antiguos" 31 del mes de Mayo del año mil novecientos cuarenta el Pbro. Federico Corra S.P. bautizó a Domingo Inayado (indio) que nació en "Los Antiguos" el veint y seis del mes de Septiembre del año mil novecientos treinta y siete hijo nat. de Don padre desconocido natural de _____ y de Doña Felicienda Inayado natural de Arg.</p> <p>Siendo sus padrinos Don Alejandro Arceón y Doña Marcelina Leez.</p> <p>Por El Cura de la Parroquia P. Arsenio Guerra</p> <p style="transform: rotate(-90deg); position: absolute; right: -100px; top: 200px;">Repetido</p>
---	---

Figura 9. San Martín, C. (27 de enero 2011). Actas N° 22 y N° 23 del Libro de Bautismos N° 7 [fotografía]. Puerto Deseado: Parroquia San Francisco de Sales.

En cambio, en el Libro N° 9 se encuentran las cinco actas que reemplazaron a las que mencioné en el párrafo precedente. A diferencia de las anteriores —en las cuales, al lado de “natural de” anotaron “indígena”, “indig.” o “Chile”— en las tres primeras actas correspondientes a los bautismos de los hijos de Elvira Inayado figura una línea. Esto puede observarse en la Figura 10. En las dos siguientes, correspondientes a Domingo y Rafael, borraron la identificación como “indio” que figuraba al lado del nombre y también eliminaron la nacionalidad de las madres —a las que habían consignado como “argentinas” — colocando también en su lugar una línea, tal como puede observarse en la Figura 11.

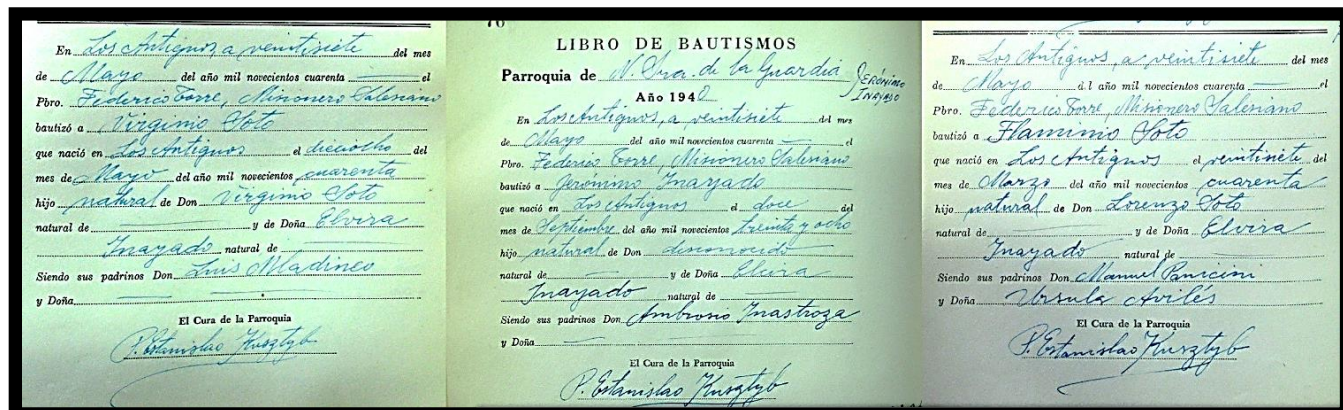


Figura 10. San Martín, C. (27 de enero 2011). Actas N° 75 y N° 76. Libro de Bautismos N° 9 [fotografía]. Puerto Deseado: Parroquia San Francisco de Sales.

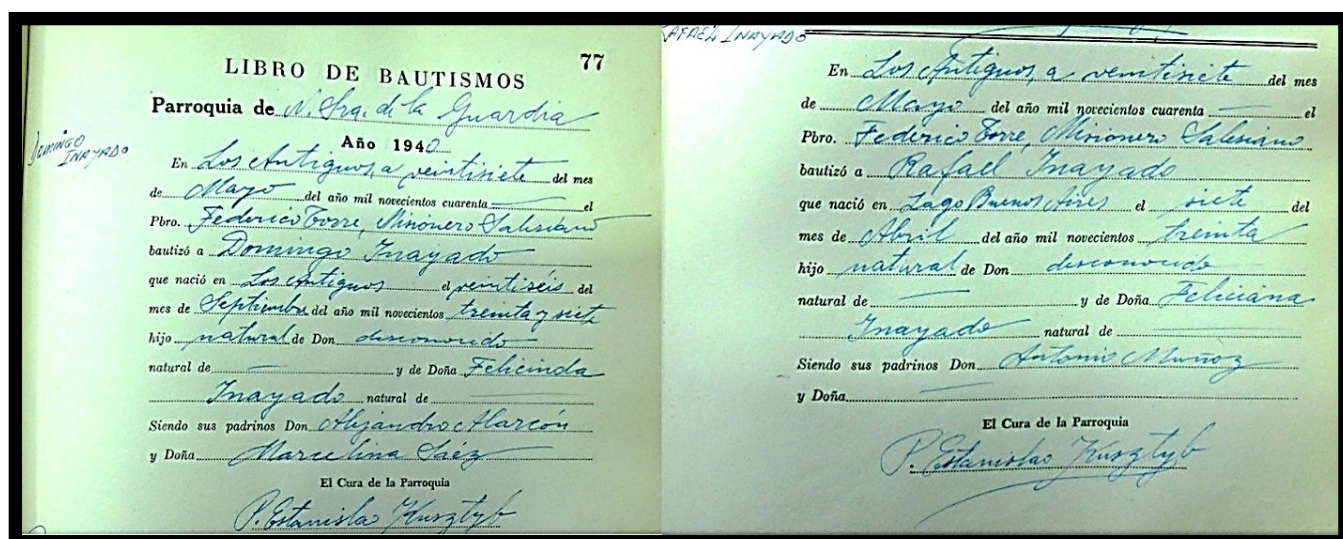


Figura 11. San Martín, C. (27 de enero 2011). Actas N° 77 y N° 78. Libro de Bautismos N° 9 [fotografía]. Puerto Deseado: Parroquia San Francisco de Sales.

Las formas diversas o indecisas de inscribir a los Inallado, que advertimos en el primer conjunto de actas del Libro N° 7, contrastan con las nuevas actas del Libro N° 9. Si con anterioridad había un pronunciamiento y en las actas posteriores no lo hay, es posible interpretar esta decisión como un silenciamiento, a la vez que una tachadura consciente doblemente autorizada por dos agentes: a partir de la decisión del misionero Kusztyb, que las transcribió, y por el párroco Ducco, que las seleccionó como “validas” en detrimento de las primeras. En estos casos, lo que se tacha es la pertenencia étnica del grupo Inallado. La tachadura de las inscripciones o los reconocimientos indecisos y contradictorios operan en paralelo al reemplazo progresivo de su lengua y castellanización de su nombre, con el consecuente efecto de invisibilización de su aboriginalidad.

Este silenciamiento u olvido, contrasta con el trabajo de remarcación que Ducco hizo sobre otro conjunto de actas anuladas del Libro N° 6¹³⁴. Por ejemplo, el acta N° 435 del Libro N° 6 corresponde a Erfelina Quenquel, quien fue identificada como indígena por quien transcribió el acta la primera vez. Si bien Ducco la consideró “repetida e incompleta” y la intervino con inscripciones en el margen, no la descartó, sino que reforzó la identificación del escriba anotando al costado del acta la palabra “indígena” con letras grandes. En el acta siguiente, número N° 436, que corresponde a Doralisa Raguinao —hija de Orfelina Quenquel y a quien mencioné en el primer capítulo— vuelve a considerar el acta como “repetida e incompleta”. A su vez, Ducco dejó otra nota en el margen del acta N° 436: “En la libreta del Registro Civil que tengo a la vista, figuran así los nombres y apellidos de los padres de Dora Lisa y los hermanos de esta: el padre: Andrés Raquiman, y la madre: Erfelina Quenquel. Indígenas! 21 de junio de 1951. P. Justo M. Ducco”. Incluso, sobre esta nota, hay otro recuadro escrito con una tinta de distinto color que se refiere a la

¹³⁴ Deduzco que fue Ducco quien continuó con estas anotaciones por varios motivos: su firma, la caligrafía, la forma de subrayar, la forma de abreviar, el trazo y el tipo de elemento utilizado para escribir (en este caso un lápiz).

nota del sacerdote que dice: "No interesan estas notas". Esta inscripción puede observarse en la Figura 12.

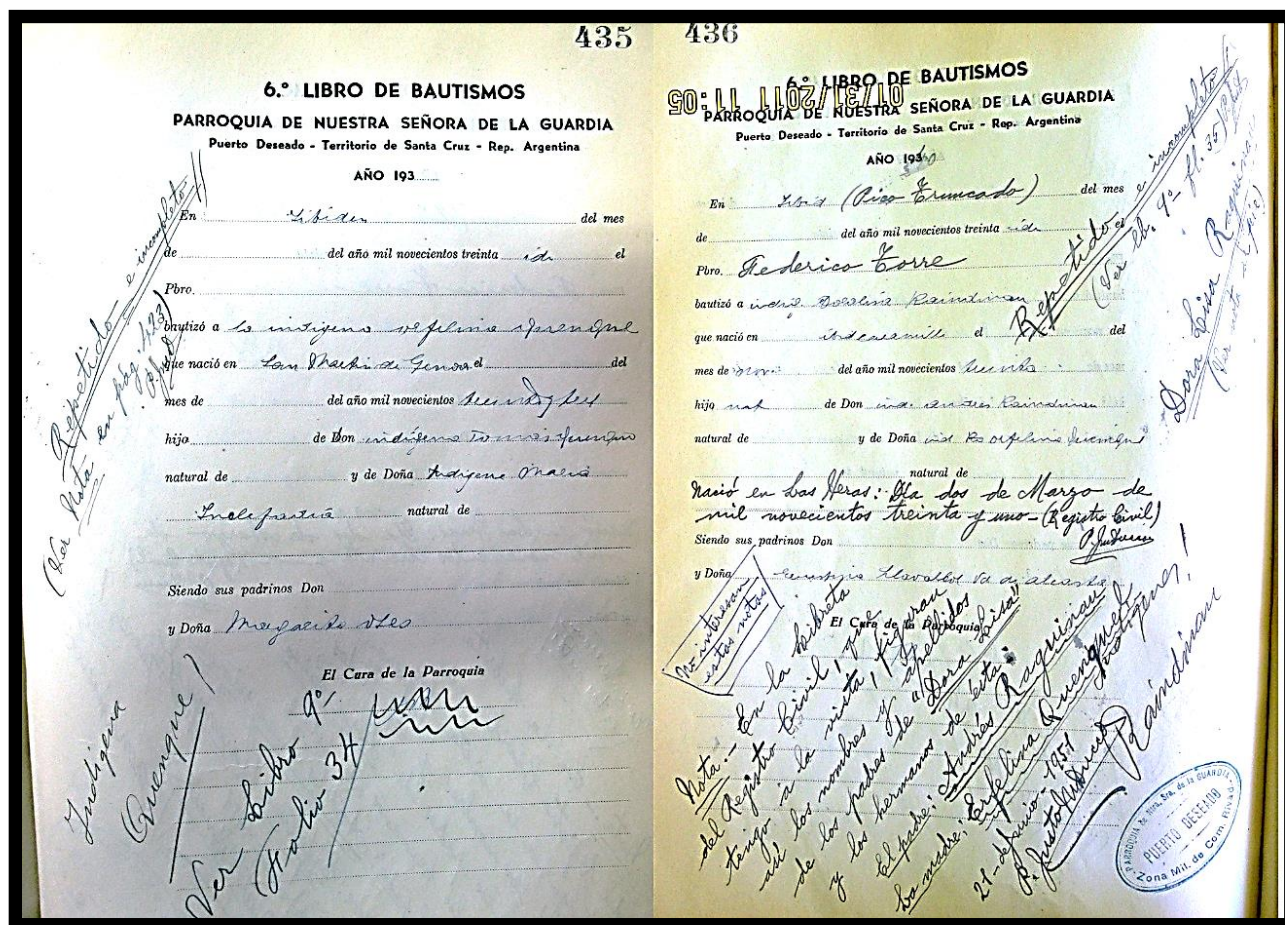


Figura 12. San Martín, C. (27 de enero 2011). Actas N° 435 y N° 436 del Libro de Bautismos N° 6 [fotografía]. Puerto Deseado: Parroquia San Francisco de Sales.

De esta manera, Ducco continuó interviniendo otras actas, por ejemplo, las del Libro N° 5, correspondientes a las giras de Víctor Rotticci en la Colonia Las Heras del año 1933. Todas las actas comprendidas entre la N° 67 y la N° 77 de este Libro están intervenidas con la palabra “Indígena”, escrita al costado con enormes letras. Estas actas corresponden a bautismos de las familias (tehuelches) Chapalala, Chapalala Vera, Vera Jaquens y Vera, como puede observarse en la Figura 13.

Leyendo las actas con cuidado es posible advertir que la mayoría de las personas reconocidas por Ducco como indígenas son tehuelches que habitan zonas rurales del territorio. En particular, se trata de los indígenas que venían siendo nombrados en las relaciones y cartas de los misioneros que citamos arriba. En las actas, en las que los Inallado fueron identificados como indígenas y, contradictoriamente como argentinos y chilenos, y que luego resultaron invalidadas por los sacerdotes, Ducco no vio nada para subrayar, remarcar o anotar. En cambio, se encargó de destacar, de varias maneras, su interés por los indígenas de lo que refiere como la “reserva indígena Las Heras” (Ducco, 1953, p. 26) y sus alrededores.

Los libros parroquiales son palimpsestos, en los cuales los sacerdotes fueron registrando anotaciones sobre anotaciones pasibles de ser leídas en capas, estratigráficamente; capas que no mantienen una cronología imperturbable, sino todo lo contrario. Los libros parroquiales, a diferencia de otros papeles como las libretas, las cartas o las memorias, no son documentos personales (que pueden trasladarse), sino documentos colectivos, que no pueden salir de sus parroquias. De este modo, es posible leer arqueológicamente los mapeados de cada sacerdote que los intervino. A partir de la comparación de estos tres conjuntos de actas de bautismos, las del Libro N° 9 respecto de las del Libro N° 7 y las del Libro N° 6, donde se reemplazan unas escrituras por otras, es posible visualizar las tachaduras, las selecciones y descartes en las formas de guardado; los continuos accesos y reconexiones entre capas (actas de los libros de bautismos), según los intereses del agente que realizó las marcas.

Ducco tuvo varios intereses superpuestos, que influyeron en los diversos usos que dio a estas actas. Conoció a Torre cuando éste se presentaba después de sus giras en la parroquia de Puerto Deseado. Allí, junto a otro joven misionero, el salesiano Manuel González, solían conversar con Torre acerca de sus giras. Desde 1950, después de que Torre se trasladó a Italia, ambos se

ocuparon de recuperar los itinerarios y recorridos realizados por el anciano misionero. Ducco dejó constancia de su trabajo en un libro, de cuyo manuscrito hallé una fotocopia en el Archivo Central Histórico Salesiano en Buenos Aires, donde compila las doce giras apostólicas realizadas por Torre desde el paralelo 39 hasta el 52 durante trece años (Ducco, 1953, p. 8). Entre las finalidades del trabajo de recopilación de las giras subraya: (1) que los superiores se enteren de la labor realizada “por la cristianización de esta porción de la patria, tan descuidada moral y religiosamente”, (2) que los itinerarios y la cantidad de sacramentos distribuidos por localidad sirvan para evaluar cómo subdividir de manera racional el territorio abordado por Torre considerando la densidad demográfica y su diversidad poblacional y (3) que sirvieran a los próximos misioneros “de orientación para planear los futuros itinerarios racionales”. De acuerdo con su propia explicación, los años durante los cuales Torre realizó sus misiones, entre 1936 y 1950, son descriptos como una “época de transición entre la inicial, de las giras apostólicas, y la mixta, de párrocos fijos y misiones ambulantes” (Ducco, 1953, p. 6).

En 1951, el padre salesiano Manuel González es el primero en realizar una gira apostólica siguiendo el itinerario de Torre. Las reconstrucciones de las giras de Torre ayudaron a ajustar los itinerarios y tareas de misión, en particular entre los paraderos donde estaban localizados los indígenas, de los cuales González se ocuparía personalmente. La responsabilidad asignada a Ducco sobre la distribución de misioneros entre localidades y parajes asumió su formalidad en 1955, cuando fue nombrado “titular de las misiones” (López, 1996). Precisamente, la etapa de transición referida por Ducco, corresponde al inicio del pasaje del Territorio Nacional de Santa Cruz a provincia y a los cambios que contraería la constitución de los obispados, que afectarían la forma en que —hasta ese momento— los salesianos habían construido su territorio de misión. Los indígenas, su estado de incivilización o desconocimiento de Dios, no serían de ahora en más el

argumento principal para legitimar su presencia, la de una congregación extranjera en territorio argentino, sino que finalmente lograrían que el Estado reconociera su primogenitura sobre el territorio santacruceño, al otorgarles los obispados, que comenzaron a funcionar en Comodoro Rivadavia en 1957 y, en Río Gallegos, en 1961 (Nicoletti, 2012, p. 197). Sin embargo, como veremos en el próximo capítulo, si bien para el *dispositivo archivo misional* los indígenas continuaron *desvaneciéndose*, ahora más rápido que nunca, el interés por estos no desapareció, sino que se renovó.

En síntesis, los modos en que este *dispositivo archivo misional* se articuló con otros dispositivos —involucrando a ingenieros de la oficina de colonización, colonos europeos, funcionarios del Estado, estancieros criollos y misioneros salesianos— multiplicaron lo que he denominado como *la conjura al pueblo mapuche*, cuyo archivo y enunciados disponibles sobre la alteridad indígena terminaron conformando regímenes de subjetividad que afectaron la forma de comunalizar de la familia Inallado. La selección nacionalista, racista e idealista, practicada por el *dispositivo archivo misional* terminó descartando a los mapuches de sus proyectos de reducción, evangelización e incorporación, a la vez que, paradójicamente, no pudieron dejar de apoyarse en ellos como el *otro suplementario*, explotado en las estancias y en relación al cual se construyó un tehuelche exagerado e irreal. Sin embargo, frente a esta conjura, los mapuches desplegaron su resistencia, su oposición, su contraconjura, a la que me referiré en el apartado siguiente.

Contar las prácticas

Si yo me hubiera puesto, que hubiera tenido un cuaderno, en aquellos años de cuando yo tuve conocimiento de todo, pero de todo, de todo, de cuando existió mi vida, desde los

cinco años para allá, hasta la fecha que tengo ahora, ya voy a cumplir sesenta y nueve años, tranquilamente me hubiera escrito un libro, tranquilamente... porque... ¿sabés por qué?, porque, porque tengo todo lo que he pasado, todo lo que sufrimos cuando éramos chicos. Después, cuando yo ya tuve once, ya tuve doce, trece, todo, todo... todos esos años, todos esos años yo me los recuerdo como si me los hubiera vivido hoy, ayer. Todo lo que anduve, todos los pueblos que anduve, todo lo que caminé, todo lo que viví, eh... es una existencia, eh... mucho. Muy dura fue igual mi vida, muy dura... cómo crie mis hijos, cómo anduve, cómo... quién me ayudó, quién me tendió una mano, quién no (Ceferina Inallado, comunicación personal, abril de 2012).

Al comparar esta reflexión de Ceferina con la citada al comienzo del capítulo —en la cual refería a la comunidad que podrían haber sido con sus familiares— encuentro que en su relato confluyen dos sensaciones contradictorias: una nostálgica en torno a la transmisión de memoria y la comunidad que no pudo ser, y otra utópica en torno a la comunidad que aún puede ser, incluso, que de un modo fantasmático ha venido siendo. La sensación nostálgica se produce porque el nombre —a través de la operatoria de la máquina impresora del archivo— pasó a cargar con significados que connotan una esencia inhallable, una pérdida irrecuperable; *lo in[h]allado*, incluso lo deseable de ser perdido y que se pierda, precisamente, producido por el archivo hegemónico logocéntrico. Como cuando Donato Ávila mencionaba que “quizás sus bisabuelos fueron indios. Son venidos de Chile y allá son otros”, el término “quizás” refiere a una condición de posibilidad remota en tiempo y espacio; es decir, indica precisamente el efecto de los continuos desplazamientos y borramientos producidos por esa máquina revisados en el apartado anterior. Ahora bien, esta sensación está tensionada con otra que aparece enunciada como momentos de lucha, de andar o caminar. En esos momentos de marginalidad y soledad, ella refiere a las fuerzas

que la hicieron andar para alimentar a sus hijos, para huir de los malos tratos, para conseguir un techo; situaciones donde los consejeros nunca la abandonaron, en las cuales estando sola se encontraba acompañada, unida a otros; momentos en los cuales surgen recreaciones de lo común, de lo propio, de lo compartido con el grupo afectivo y de pertenencia.

Esta recreación de lugares comunes a partir de recordar formas de hacer las cosas no encaja dentro de los pocos lugares oficiales, nacionalistas o folclóricos pensados por el archivo para ser ocupados por los Inallado, sino que son recreaciones que provienen de otros marcos de sentido o de fuerzas, que se corresponden con otra topología, que no es la del *dispositivo archivo misional*. Esta topología otra, o *topolitología del secreto* (Derrida, 2017, p. 643) es la que me propongo rastrear en este apartado a través del *trabajo* o las *elaboraciones* de la memoria de Ceferina Marín Inallado.

Durante estos esfuerzos, Ceferina no sólo percibe los silencios familiares, sino que reconstruye la forma en que los habitó a lo largo de su vida. De acuerdo a lo que se desprende de los relatos, en la familia se produjo un desplazamiento desde el silenciamiento impuesto, al silencio como lugar habitable, de lo cual no se habla por no poder hacerlo como es debido. Para entender este modo de habitar recurro a la conceptualización que hace Derrida (2017) del silencio como una modalidad del habla, tal como sostiene en el siguiente pasaje:

Pero para poder mentir (...) hace falta (...) ser capaz de guardar para sí, diciéndoselo aquello que ya se sabe. Guardar para sí (...) disimulación para lo que hace falta ya ser varios y diferir de sí mismo, supone también el espacio de una palabra prometida, es decir, una huella cuya afirmación no es simétrica (p. 637).

Los silencios de las familias indígenas con las que he trabajado son habitados como espacios heterotópicos; es decir, son lugares de transmisión: cambiantes, efímeros y no fijos. La

idea derridiana se emparenta con la propuesta de Foucault (2008) de pensar los lugares *otros* como *heterotopías* (p. 5), a las que define como contraespacios; lugares que si bien no son utópicos (no lugares) son impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos. Retomando este planteo, María García Alonso (2014) redefine las heterotopías como esfuerzos orientados a hacer permanecer las condiciones mínimas para asegurar ciertos rituales, ciertos modos de hacer las cosas, dado que no hay lugar sin práctica o sin la transmisión de lo que sucede en ellos. Son precisamente las prácticas y esas transmisiones sobre lo que sucede en esos relatos históricos los que constituyen *lugares*.

A partir de habitar los silencios, Ceferina reelabora un *sentido de pertenencia* de lo que significa ser y estar en comunidad, pero no termina de encajar en ninguna nueva categoría reconocida ni asume ninguna adscripción formalizada. Siguiendo a Brow (1990) entiendo que el “sentido de pertenencia combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos” (p. 1). Tal como planteé anteriormente, estos componentes afectivos pueden ser abordados a partir del concepto *estructuras del sentir* desarrollado por Williams (2000), con el que refiere a los “valores tal como son vividos y sentidos activamente” (p. 155). De acuerdo con el autor, se trata de “elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones, y no sentimiento contra pensamiento, sino pensamiento tal como es sentido y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada” (p. 155). Estas estructuras compartidas por un grupo son definidas como “experiencias sociales en solución” (p. 156), ya que no asumen en lo inmediato formas reconocibles o estancas dentro de un sistema hegemónico de reconocimiento. Se trata justamente de experiencias marginales.

En los párrafos que siguen realizaré una lectura sobre el modo de operar de los *contraespacios* y las transformaciones que contrae el paso (que entiendo como un trabajo de

espaciamiento subjetivo) a través de los mismos. Es decir, recurriendo a sus propias elaboraciones las personas oponen, o yuxtaponen, sus espaciamientos subjetivos a los espacios forzados definidos por el *dispositivo archivo misional*. Primero, me referiré a los modos en que Ceferina reniega del lugar de empleada doméstica e invierte el sentido dado al “peón de a pie”, a partir de relacionarlo con un modo familiar de habitar el espacio. Luego, me detendré para explorar la connivencia con un conjunto de espectros, indecibles, que colaboran en la producción y habitabilidad de este espacio de disidencia.

La escritura de Ceferina

En Los Antiguos, el patriotismo local integró a los Inallado mediante procesos de subalternización silenciando sus trayectorias de desplazamiento forzado a través de las fronteras nacionales. Actualmente, el relato oficial de la historia de esta localidad rememora a los Inallado y los reconoce —junto a otras familias— como los “peones olvidados”. Cada 5 de febrero, día del aniversario del pueblo, este relato recuerda el *esfuerzo* de los antiguos pobladores y sus contribuciones a la comunidad local. *Antiguos pobladores* es una categoría particular, que incluye a los pioneros, a los tehuelches y a los peones, a la vez que excluye a los mapuches. En estos discursos oficiales —a los cuales ya me referí cuando analicé la cita de Donato— el protagonismo lo suelen tener los pioneros (inmigrantes europeos), destacados como el grupo sociocultural que forjó el progreso de la nación y de la Patagonia. Los tehuelches, en cambio, son descriptos como mágicos y buenos, pero extintos, anclados en el pasado remoto del cual son rescatados como patrimonio folklórico (Rodríguez, 1999). Finalmente, sobre los peones rurales, estos relatos suelen enfatizar que han sido olvidados y remarcan su identidad laboral, con miras a incluirlos en un

colectivo homogéneo, en calidad de trabajadores argentinos, acentuando así una especie de *communitas* nacional junto con los pioneros. Esta acentuación, que tiene la intención de engrandecer la identidad nacional bajo el slogan del esfuerzo compartido por el progreso, borra y niega las diferencias existentes entre los colectivos mencionados. Si bien reconoce al peón como protagonista de la historia, borronea la posibilidad de adscripción étnica y, con esto, borra también una parte importante de la historia. Ese día de conmemoración, las autoridades municipales suelen reconocer que la sociedad y el Estado tienen una deuda respecto a esos trabajadores —enunciada en términos laborales y económicos— y también manifiestan en el discurso público que han sido olvidados. Ceferina, como tantos otros ancianos, ha recibido su placa conmemorativa de *antiguo poblador*. Al finalizar el acto en el que estuve presente, el maestro de ceremonias anunció las pocas obras materiales realizadas en beneficio de estos sectores más empobrecidos. Sin embargo, a pesar de los discursos floridos que hacen un *mea culpa*, el Estado y sus asociados continúan manteniendo una deuda histórica respecto a las desigualdades a las que los trabajadores rurales fueron y son sometidos, entre las cuales se encuentra el acceso diferencial a la expresión de su propia subjetividad y a las autoadcripciones como indígenas.

Los padres y tíos de Ceferina internalizaron no sólo el silenciamiento sobre las expropiaciones vividas y las peregrinaciones forzadas a lo largo de la cordillera, sino también los discursos hegemónicos que provocaron su rechazo y subalternidad en Santa Cruz. Frente a estos relatos que subalternizaron y delimitaron sus prácticas, Ceferina reprocha a sus padres la ausencia de relatos sobre sus luchas y sobre los otros sentidos que les hicieron salir adelante, a la vez que intenta enunciar —o al menos bordear— eso que no se dijo, que no fue contando por la historia del pueblo y de la provincia, y que quedó internalizado como un *no contar* también por sus padres. En varias oportunidades, Ceferina sintió la necesidad de remarcar que era argentina y así lo decía

su DNI (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 3 de abril de 2012). No solo lo decía, sino que en la entrada de su casa flamea una bandera argentina. Esto es así porque, si bien según el principio *jus solis* Ceferina y sus hermanos son argentinos, ella subraya que esta incorporación a la ciudadanía es marginal. Frente a esta incorporación a medias, cuestiona las estrategias seguidas por sus padres y está dispuesta a relatar lo que resta, lo que aún no cuenta. Actualmente, en otro contexto, diferente de aquel vivido por sus padres, Ceferina decide revisar las contradicciones y tensiones que se producen en sí misma respecto de lo dicho y lo vivido, porque precisamente lo que desea es cambiar la relación que mantiene con estos silencios y con los modos en que ella los vive.

Este cambio o inversión de sentidos se puede rastrear en su relato, donde los silencios familiares operan como heterotopías, como lugares *otros* habitados a lo largo del espacio transitado, a partir de los cuales se vuelve posible invertir las imposiciones y resignificar la experiencia. Entre las características que señala Foucault (2008) sobre estos espacios se encuentran las siguientes: tienen una función que puede cambiar con el tiempo; tienen el poder de yuxtaponer en un único lugar distintos espacios; son también *heterocronías*, que provocan una ruptura con el tiempo tradicional; implican un sistema de apertura y cierre, que aísla y al mismo tiempo facilita un acceso pero que, sin embargo, no es de cualquier modo, es decir, no se accede sin determinada autorización y una vez cumplidos un número de actos; y, por último, en relación con los demás espacios, tienen una función que opera entre dos polos opuestos: erigen un espacio ilusorio o erigen un espacio distinto, otro espacio real (compensatorio).

Precisamente, la forma de visibilizarlos es a través del relato de las prácticas que son posibles en esos espacios y no son posibles en otros, o de las normas y valores que allí son posibles y no son posibles aquí. El relato que Ceferina hace de su vida pareciera estar poblado de estos

momentos de tensión, donde ella aparece debatiéndose entre los modos adecuados de hacer las cosas.

Cuando tenía doce años, Ceferina fue enviada a la estancia *Telken*, a cargo de una mujer llamada Margarita Campbell que vivía con su hermana, ambas viudas. Con estas mujeres, Ceferina convivió durante siete años (de los doce a los diecinueve años) excepto los meses de invierno, en los que las señoras emigraban a Buenos Aires y ella regresaba a la casa de su madre en Los Antiguos. Durante los cinco primeros años de trabajo, cada invierno que regresaba al pueblo “las gringas” —como ella las recuerda— la devolvían a su madre con un capón, aceite envasado para su familia y el sueldo de la temporada que le prendían con un alfiler de gancho en el calzón, y así como estaba, su madre se lo sacaba: “Yo nunca vi un peso”, comenta Ceferina. Ella no pudo permanecer en la escuela y, en cambio, se vio forzada —como lo había sido su abuelo, sus padres, sus tíos, y sus hermanos— a ocupar un puesto de trabajo en la estancia, al servicio de los *pobladores* o inmigrantes europeos. Sin embargo, a través de la forma de ocuparlo, Ceferina hizo que ciertas diferencias comenzaran a importar, al menos para sí misma, de un modo particular. En *Telken* fue contratada como empleada doméstica. Sin embargo, ese tipo de trabajo, “andar ahí metido con las gringas, limpiar y todas esas cosas que hacen ellas” no le gustó. Ella quería que le dieran un puesto afuera de la casa y, así, al cabo de poco tiempo de haber llegado, le propuso al *peón de a pie* un enroque. El peón de a pie —explicó Ceferina— “era para todo trabajo afuera: picar leña, cargar el tanque con gasoil, limpiar el gallinero, arrimar las vacas, atar los terneros...”. A la mañana siguiente habló con las gringas y recuerda que les dijo:

A mí, no me gusta esto. No me gusta, ¿sabes por qué? Yo nací de esta manera y de esta, y así me gusta, andar afuera. Y esto a mí no me gusta, porque allá, adonde ustedes me van a buscar, en mi casa, adonde está mi mamá, no tenemos pisos de estos, no tenemos nada, no

tenemos ventanas de vidrio, tenemos un pobre rancho nomás, le digo (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 2 de abril de 2012).

De esta manera, les propuso un cambio de puestos que aceptaron. Ella pasó a realizar las tareas definidas, según los modelos de blanqueamiento como masculinas, mientras que el ex-peón pasó a lustrar los pisos con el chanchón (instrumento de hierro para lustrar pisos, conocido también como chanco). De este modo, Ceferina intentó deshacerse de la adopción de un conjunto de valores, sobre todo morales en torno a lo femenino, que vienen acoplados al trabajo como empleada doméstica. La diferencia que remarcó Ceferina aparece vinculada a lo que define como su lugar de procedencia, su rancho, el lugar habitado por los suyos.

El trabajo practicado de cierta forma, vinculado al exterior de la casa, a la recolección de la leña, la crianza y cuidado de los animales (vacas, caballos, pollos) y de las plantas refuerza la existencia de otro lugar distante y presente con el cual Ceferina se siente ligada, y cuya relación pretende mantener a través de continuar haciendo las cosas de la manera que allí las hacía, tal como las había aprendido. Este espacio —su chacra, sus animales, la proximidad al bosque, al río y al lago— que aún continúa practicando, que cotidianamente recorre y en relación al cual organiza su existencia, permanece opuesto y en tensión con el espacio urbanizado, al que asocia el interior de la casa y el lugar de empleada doméstica.

A los diecinueve años, Ceferina conoció a un hombre que también trabajaba como peón en *Telken*, con quien se juntó y se marchó a trabajar a las estancias del sur de la provincia. Con este hombre tuvo sus primeros dos hijos, más tarde seguirían otros tres, que nacieron en la ciudad de Río Gallegos, donde convivió algunos años con otra pareja, a la que abandonó porque la maltrataba. De vuelta en Los Antiguos, sola y con cinco hijos, recuerda que uno de los aspectos cruciales para sobrevivir era suministrarse de leña para poder calentar el hogar en el invierno y

preparar la comida. Cuando salía, sus hijos siempre la acompañaban. Recuerda los recorridos que hacían de este modo:

Nosotros, me acuerdo cuando íbamos a buscar leña ¡allá arriba! Con esas bolsas, nos poníamos a cargar cachile¹³⁵. El cachile es un pastito que nace así de alto, que da una florcita blanca chiquita y esa plantita, tiene un fruto abajo, un fruto blanquito, parece una papa [ver Figura 14]. Por ejemplo, algunas son así, grandes, otras son chatitas así, como una papa, nada más que son blanquitas y son riquísimas, son dulces. Acá hay mucha, ¡qué manera de escarbar eso! Cuando íbamos para allá, pasábamos a buscar. Nos llenábamos los bolsillos, pero hay algunas que no tenían nada, en invierno se seca la plantita, en el verano florece todo. Igual que en Chile cuando salíamos así a buscar leña, juntábamos chaura¹³⁶, una planta que crece desparramada así, en la tierra que te da unos frutitos colorados así, violetas, medio parecido al calafate, pero no es el calafate, esos igual son riquísimos, las chauras, también son dulcecitas. Y después ¿sabés que comíamos nosotros igual? Pero eso cuando éramos chicos, ¡no sé por qué lo comíamos eso! En las lagunas se formaban bolitas, unas bolitas como pasto así...una más grande, una más chiquita, y eso lo comíamos nosotros, y lo encontrábamos de rico, nos íbamos derecho a las lagunas en las mañanas y juntábamos todo y enseguida nos lo comíamos, lo sacábamos del agua y adentro (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 7 de abril de 2012).

¹³⁵ Se trata de una planta nativa. De acuerdo con Rapoport et al (2003), mientras el nombre botánico es *Arjona tuberosa cav*, el nombre mapuche es *saquel o chaquil* y “es común que los niños de las comunidades mapuches del Neuquén salgan a recolectar estas papitas en la primavera y principios del verano” (p. 18).

¹³⁶ También se trata de una especie nativa. Su nombre botánico es *Gaultheria mucronata* y, tanto en Chile como en Argentina, se la conoce con el nombre de *chaura*. Sus frutos son consumidos por los indígenas (Rapoport et al, 2003, p. 34).

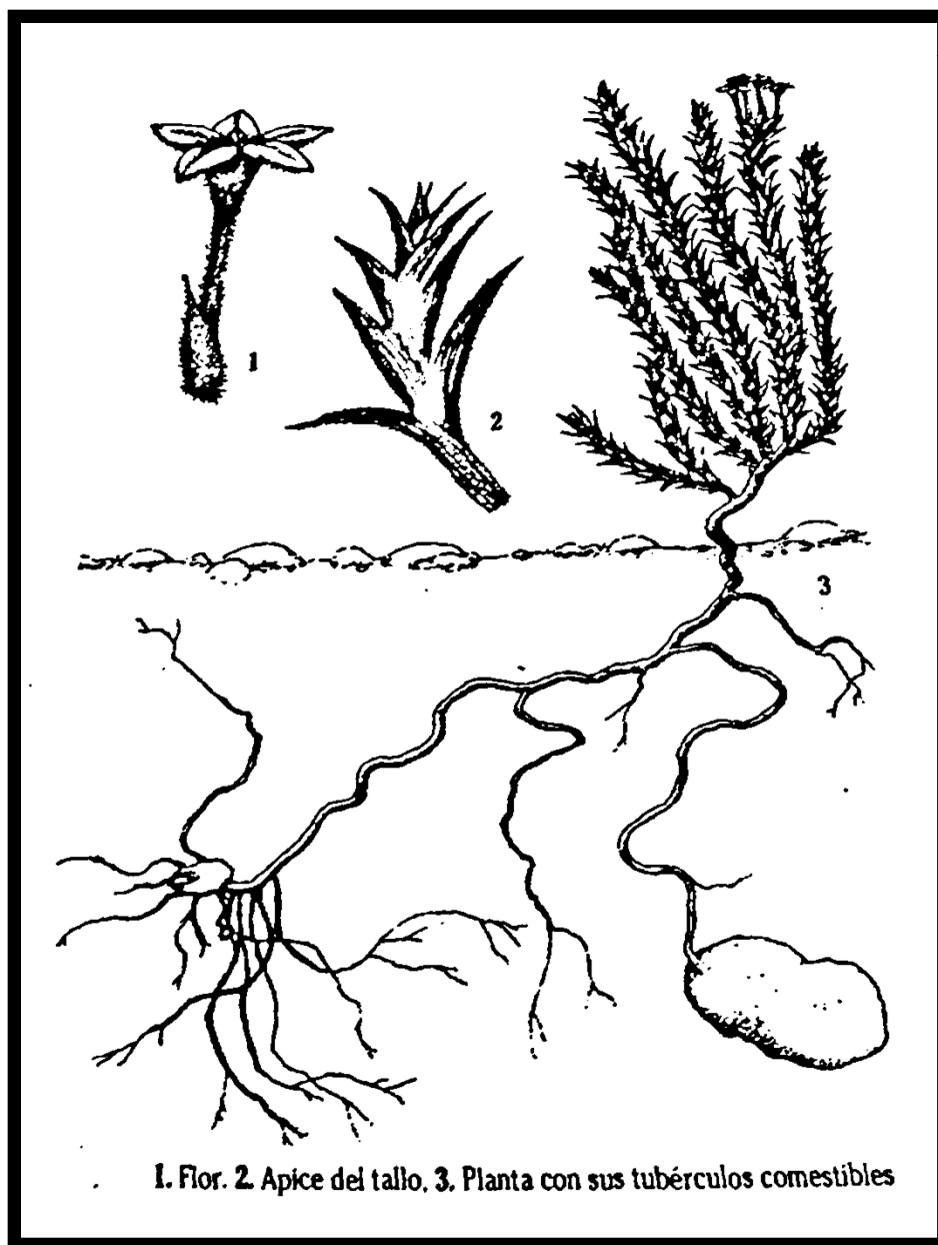


Figura 14. Chaquil o cachile. [dibujo]. En Rapoport et al., 2003, p. 34.

Estos recuerdos en relación a la alimentación anudan un espacio practicado tanto a uno como otro lado de la cordillera. A su vez, un recuerdo lleva al otro, y la niñez de sus hijos se anuda con su propia niñez. Estas memorias no solo construyen un espacio, sino también un modo de habitarlo. Su forma casi siempre remite a experiencias que no son individuales, sino colectivas. Tal como ocurre en este caso, es inscribiéndose en un *nosotros* —o en varios *nosotros* superpuestos— que Ceferina experimenta y habita el espacio de una manera determinada, a partir de narrar estos recuerdos.

Foucault (2008) sostiene que no hay forma de que las heterotopías aparezcan juntas más que en el relato. Es en el relato o en el trabajo o elaboración de la memoria cuando la persona da cuenta de sus prácticas, donde encuentra que no sólo son o han venido siendo allí, donde los discursos oficiales les dicen que tienen que ser, dentro del espacio normalizado, reglado, cuadrulado, hegemónico, sino que es en el relato de las propias prácticas que la persona se encuentra a sí misma habitando espacios *otros*; espacios recreados desde una yuxtaposición de vectores que no se corresponden con espacios previos, espacios que ya están ahí. En la revisión que García Alonso (2014) hace de esta noción de Foucault, afirma que, según Hetherington (1997), las heterotopías son espacios donde se producen formas alternativas de organización, que involucran conocimiento y prácticas sociales. Retomando lo remarcado por Foucault, sobre la importancia de las categorías con las que se organiza nuestra experiencia, destaca entonces que más importante que la función, son el uso y la narrativa asociada al uso los que van creando la pertenencia (pp. 345-346). Las heterotopías serían —siguiendo estas reformulaciones— esfuerzos para hacer permanecer las condiciones mínimas que permitan asegurar ciertos rituales, ciertos modos de hacer las cosas, dado que no hay lugar sin práctica o sin la transmisión de lo que sucede en ellos. Son precisamente las prácticas y esas transmisiones sobre lo que suceden en ellos, esos

relatos históricos, los que constituyen lugares. De este modo, me separo ligeramente de Foucault al abandonar la idea de la función fija y resaltar que, lo que da forma a estos lugares, son las prácticas y las historias que de éstos pueden contarse. Estas heterotopías son transportadas con las personas y proyectadas desde sus prácticas, y toman forma allí donde reconocen una forma, que relacionan con otros lugares habitados con anterioridad, no necesariamente por la persona misma, sino por el grupo respecto del cual la persona define su pertenencia.

De este modo, concibo a las heterotopías como espacios que no tienen las mismas posibilidades de ser visibilizados, de oponerse y de resistir a la presión de los dispositivos civilizatorios, a las cartografías y orientaciones del *dispositivo archivo misional*. En suma, considero a las heterotopías como lugares *otros* en resistencia, traídos por el esfuerzo de la memoria para narrar una trayectoria histórica, más justa. Coincidiendo con la lectura que García Alonso (2014) hace de Topinka (2010), sostengo que las heterotopías no solo constituyen lugares de resistencia, sino también lugares donde el poder —entendido como relación— se reorganiza. Es decir, los agentes están interesados en visibilizar que las fuerzas, los símbolos que los hicieron andar, no están contenidos en los símbolos nacionales, aunque estas fuerzas no dejan de ser apropiadas desigualmente desde el afecto o desde el rechazo y la oposición. Por el contrario —hay otras fuerzas tal como ocurre en los casos analizados— inscriptas en los relatos, que habilitan estos lugares secretos y silenciosos donde los sujetos reelaboran la herencia. Allí se recurre recreativamente a estrategias para hacer ver otras fuerzas, otros símbolos que interceden en sus vidas para hacerlos andar, alrededor de los cuales, y en relación a los cuales se teje una red *otra*, que conecta de otro modo a un determinado conjunto de personas recreando sus sentidos de pertenencia. Es así, que Ceferina insiste en subrayar y visibilizar que la legitimidad de su presencia

—en términos de cierto sentimiento de justicia, no de jurisdicción o derechos¹³⁷— es no sólo en función de los aportes realizados como peones o empleadas domésticas —destacados por el relato del Día del Pueblo, que los incorpora como ciudadanos de segunda a la nacionalidad bajo los símbolos o signos patrios—, sino por la continuidad de un espacio y una herencia *otra* que continúa habitándolos.

Ceferina, la que habla con los espectros

Por último, y antes de terminar este apartado quisiera remarcar que, desde los silencios como lugares heterotópicos, las personas pueden obtener orientaciones tanto para ocupar efectivamente, como para esquivar y evadir lugares propuestos por el archivo hegemónico. Inspirándome en Derrida denomino a este *hacerse lugar como procesos de espaciamento*. Dichos procesos se asemejan a la actividad rizomática o cartográfica que, según Deleuze y Guattari (2010), acontece como territorialización o desterritorialización que, de algún modo, ponen de relieve lo discontinuo y variable de los mapas seguidos por los agentes. A continuación, expongo un fragmento del relato de Ceferina sobre cómo acontecen estas situaciones:

Una vez veníamos, pero eso fue la señora nomás que nos..., estábamos nosotros acá y [la mando a llamar para] que le vaya a ayudar yo a desgranar unas bolsas de haba que tenía, unas bolsas grandes, viste, tenía que sacarle toda la semilla. Yo me animaba a ir, pero no me gustaba mucho. A mí, donde no me gusta ¡no! es difícil que... [vaya]. [Me] manda a

¹³⁷ En este aspecto sigo a Derrida (1997d) quien distingue a la justicia del derecho. Mientras que la primera se mantiene por venir, inalcanzable, el segundo encarna el plano sobre el cual es posible trabajar, dentro del dominio de los Estados nacionales, para intentar aproximarnos a la primera. Derrida elabora esta idea a partir de su lectura de Benjamin quien quiere pensar una justicia de los fines que no esté ligada a la posibilidad del derecho, referida a la singularidad irreductible de cada situación. Pensar, con los peligros, pero también según las necesidades, lo que se llamaría una especie de justicia sin derecho (la expresión no es de Benjamin) “que vale tanto para la unicidad del individuo como para el pueblo y para la lengua, en una palabra, para la historia” (p. 125).

buscar con un chico que [me dice]: “Dijo la mamá que vaya”. ¡Fuimos todos! Y después nos quedamos a comer, entonces, ya se había hecho la tarde y no habíamos terminado, y viste, y yo lo que quería era venirme, y me dice ella: “No, no, quedate que te vas a ir tan pronto”. Algo estaba tramando esta vieja, viste ya cuando vinimos, cuando salimos de la chacra de ella, de repente un bugido de caballo, pero fuerte, como [cuando] se asustan los animales, el animal yeguarizo pega cada bufido, pero nosotros miramos y no vimos ni un animal, ese fue lo más gracioso, escuchamos y no vimos nadie, y seguimos caminando viste, como no vimos nada. Bueno, al rato, otro más, un poco más cerca de nosotros. Ahí paré la oreja y agarré a mis chicos de las manos y dije: “Bueno vamos, rajemos digo, mandémonos por la chacra de Valentín más para dentro”. Y pasamos y vinimos a salir allá, del otro lado, nada que ver con acá. Y de allá agarramos para acá. Esa era una brujería que nos había hecho ella para asustarnos, para ver si teníamos miedo, para saber si tenía miedo yo (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 25 de febrero de 2009, Los Antiguos).

De este modo, Ceferina refirió las varias ocasiones que, a lo largo de su relato, dijo haber esquivado estadias peligrosas —como lugares de explotación laboral o lugares de regularidad moral excesiva— a partir de haber opuesto sobre esos lugares heterotopías propias. En este caso, frente a la posibilidad de explotación laboral excesiva, se oponen figuras terroríficas como caballos invisibles que la persiguieron a ella y a sus hijos por el bosque; experiencias que entiende como mensajes de advertencia respecto de las estadias que conviene esquivar, y que conectan con otras figuras de autoridad, que provienen de repertorios míticos fragmentarios que, de vez en cuando asociaba a los cuentos que en su infancia relataba su abuelo¹³⁸.

¹³⁸ En una oportunidad, charlábamos con Ceferina y su hermano Juan Evaristo, y este mencionó que su abuelo era quien contaba los cuentos. Mencionó el “cuento del rey” y dijo: “Ese lo contaba el finado abuelo cuando íbamos, cuando pasábamos el finado abuelo los contaba, mientras nosotros le cebábamos mate él contaba el cuento, así era”. Ceferina le pidió que lo cuente, pero Juan dijo que no, que si íbamos a contar cuentos prefería irse. Entonces Ceferina

Otro caso, son las insistencias actuales de algunos de sus hijos, que procuran que visite el templo evangélico. Sin embargo, nuevamente, frente a las insistencias de intercambios con estos lugares, hay otro régimen de signos que se contraponen a su orientación. Por ejemplo, mientras uno de sus hijos aceptó como regalo una bolsa de ropa heredada de una mujer evangélica fallecida, Ceferina la rechazó. Su explicación fue, la misma tarde que la bolsa llegó a la casa, un conjunto de sombras comenzaron a acecharla. A la tardecita, después de trabajar, mientras por fin se sentaba en su sillón frente al fuego, una sombra entró por la puerta y se escurrió por la chimenea:

De repente veo una sombra, veo una sombra que sale de ahí de donde está la tele y pasa para allá. Yo digo, “en pedo no estoy, tomando vino tampoco” ¿qué es esto? ¡Serán mis ojos! No puede ser. Nunca, nunca veo nada en mi casa, y por qué veo esto ahora. Bueno, me quedé, pasarían cinco minutos más, otra vez, la misma sombra. Bueno, dije, “esto ya es huevada”, y ya se me prendió la lamparita de la ropa. “Ah... digo yo, es la ropa esa que traje” (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 1 de abril de 2012).

Para no dejar dudas, el mismo fenómeno sucede dos veces. En el relato, la Ceferina protagonista, después de concluir que tal manifestación se debía a la entrada de la ropa en el ámbito de su hogar, se dijo a sí misma que, mientras la ropa continuara en su casa, la sombra continuaría molestándola. Al día siguiente, le pidió a su hijo que llevara la ropa al basural. De esta forma evitó, una vez más, el intento de un nuevo agente de regular sus orientaciones prácticas y morales.

Frente a este tipo de casos, Ceferina refirió que el *miedo* es un mecanismo frecuente utilizado para hacerla cambiar sus decisiones, pero que, en cambio, ella nunca lo ha sentido, porque

continuó comentando: “No, ¡si el abuelo te contaba cada cuento! Vos te quedabas al lado y querías más y que querías más”; y sigue Juan: “Las noches de invierno largas...ahí era...”; y sigue Ceferina: “Las noches de invierno, claro, le hacíamos fuego, le hacíamos una buena cama y el sentadito en la cama, que le ceben mate, y nosotros ¡cómo nos gustaba que nos cuente! En esa época, cuando yo lo cargoseaba mucho, porque yo iba y lo abrazaba, me decía: “Salí de acá, chasca meada” [Ceferina se ríe] (Ceferina y Juan Evaristo, comunicación personal, 3 de abril de 2012, Los Antiguos).

siempre ha sabido como contestar. Entiendo que, frente a estos esfuerzos de desorientación ejercidos constantemente por los efectos de exclusión del *dispositivo archivo misional*, Ceferina recurre a los silencios, a las heterotopías silenciosas, transmitidas y rehabilitables, donde encuentra la ayuda necesaria para reorientar la propia ubicación, acceder a un tipo de conocimiento, concejos, autoridad interpretativa, desde la cual se autoriza a sí misma a construir su propia versión sobre lo que está viviendo y le está pasando.

Retomando a Derrida (2017), estos lugares del *guardar para sí* han persistido como lugares de ruptura, de quiebre, de interrupción u oposición con la topología hegemónica de ese mundo “en que uno es visto y uno ve” (p. 642) y operan proporcionando modos de acceso a otras topologías, donde se hace posible dirigirse al *otro*; *otro* como lo que puede ser, como lo que es, en otra parte (p. 642). Es a través de estos espacios donde, según Derrida, se vuelve posible este dirigirse al *otro* que viene del pasado o del futuro. En su propuesta, las figuras del secreto y del silencio aparecen asociadas a cierta topografía del lazo social: el pasaje y el lugar alejado o secreto. Esta *topolitología del secreto* obedece a una orden, se trata de “proteger el acceso a un saber que permanece en sí mismo inaccesible, intransmisible e inenseñable (...) [que] sin embargo se enseña (...) de otro modo” (p. 643). Este lugar, secreto o silencioso, mantiene una topología (poli-topología) de lo que se mantiene más allá del ser, sin ser, y a la vez organiza lo común, la comunidad mística y hace posible dirigirse al *otro* (p. 640). Este lugar de transmisión (de conocimiento, de experiencia) se presenta entonces como un apartarse, un retirarse que implica obedecer una orden, una promesa y, por otro lado, implica el acceso a una serie de figuras, estrategias políticas, símbolos, escudos, para proteger el acceso a un saber que permanece en sí mismo inaccesible, in-enseñable pero que, sin embargo, es posible bordear¹³⁹.

¹³⁹ Entonces, por un lado, “la *différance*, la huella, (...) sería antes del concepto, el nombre, la palabra, ‘algo’ que no sería nada, que no dependería del ser, de la presencia (...) pero su reapropiación onto-teológica es siempre posible, y

Desde esta lectura, advierto que la propuesta de Derrida en relación a los silencios y los secretos como lugares de espaciamento, refuerza la idea de las personas como sujetos políticos, susceptibles de realizar y volcar sus propios ordenamientos sobre el mundo, a partir de practicar una apropiación; es decir, no un acceso definitivo o cerrado a la herencia que permanece siempre libre y autónoma, sino a partir de remarcar la agencia del sujeto que, en ese aquí y ahora, se anima a bordear la huella. La decisión de Ceferina de contar una narrativa sobre su vida cuestiona no sólo los silencios ligados a su grupo de pertenencia, sino también la exclusión de estas experiencias e historias del relato histórico oficial de Los Antiguos y de la provincia de Santa Cruz. Como analicé en los apartados anteriores, el *dispositivo archivo misional* sustrajo y excluyó esas construcciones de aboriginalidad y esas historias de sus proyectos de reducción —constitutivos del nosotros santacruceño imaginario— al mismo tiempo que, contradictoriamente, los han necesitado controlados para el trabajo duro en las estancias. Precisamente, estos otros modos negados de inclusión no han sido incorporados pasivamente por los Inallado, sino que han sido elaborados, invertidos y recreados; es decir, reintrodujeron allí otras semióticas (no semánticas), de las cuales dependen sus recreaciones, y que han sido constantes dentro de un plano al cual el lenguaje dominante no llega. Entiendo que lo que Ceferina ha decidido contar es algo que pertenece al orden de las prácticas cotidianas, lo que Deleuze y Guattari (2010) denominan como *semiótica pre significativa* o sin signos (p. 122). Es decir, estos autores plantean que las distintas semióticas operan juntas, combinadas. Mientras que esta semiótica actúa por fuera del sentido, otras semióticas, la semiótica hegemónica —que se hace aquí también presente— opera “por represión, o forclusión del significante” (p. 123).

sin duda inevitable” (p. 629). Por otro lado, la topolitología del secreto opera como un escudo, “se inventa para proteger el acceso a un saber que permanece en sí mismo inaccesible, intrasmisible, inenseñable (...) [que] sin embargo, se enseña (...) de otro modo” (Derrida, 2017, p. 643).

Estas prácticas narran un resistir vinculado fuertemente a un espacio y a un territorio heterotópico (Foucault, 2008). Esto es así porque, ante un pasado de constantes desplazamientos territoriales y discursivos, el espacio/territorio que se habita no es ni propio, ni ajeno; es heterotópico, continuamente apropiado y desplazado en un constante trabajo de la memoria práctica. Aunque esas apropiaciones hayan sido espontáneas, marginales, no perdurables para el sistema o los procesos de validación judicial de las matrices nacionales fueron creando una trayectoria y, de este modo, el repetir produciendo fue recolectando una huella al tiempo que fue dejando marcas nuevas, posibles de volver a repetirse (como caminos, formas de recorrer el espacio, semillas, tubérculos, etc.).

Si bien el relato de Ceferina pone el énfasis en las prácticas, en las formas en que ella anduvo, en que salió adelante, en que alimentó a sus hijos, eventualmente emergen otro tipo de voces, otras presencias que desplazan su protagonismo personal para hacer emerger un ser colectivo. En estos momentos, se puede observar el modo en que Ceferina protege su mundo. Son momentos en los cuales ella manifiesta los modos seguidos para no dejarse *atrapar* por el gran signo, por el gran relato. En estos momentos aparecen inesperadamente espectros que, en forma de historia presente, asedian para recordar lo que continúa estando, siendo, pidiendo, reclamando. Cuando los espectros se presentan como los caballos fantasmas, lo hacen para aconsejar, para aseverar o ratificar lo que está bien, lo que está mal. Llegan y acontecen, forman parte de eventos cotidianos, irrumpen en ellos y dejan mensajes que, solo cuando se encarnan en el relato de Ceferina, resultan decodificados como legitimaciones de sus acciones. En relación al espacio heterotópico que Ceferina re-crea a través de prácticas de la vida cotidiana, estas apariciones aconsejan y abren líneas de fuga que sirven para desterritorializar o territorializar, para conectar lugares o desconectarlos, para abrir atajos o esquivar localizaciones (estancias), lugares de

identificación o de referencia, más o menos forzada, más o menos recomendables. En síntesis, frente a los regímenes morales que han buscado someterla o acomodarla debajo de un gran signo y estabilizarla en lugares fijos dentro de una gran jerarquía, Ceferina traza su propia posición.

Fuera de las lógicas del archivo, casi fuera de la historia, es rastreable otro modo de pensar lo comunitario. Ceferina hace este esfuerzo de narrar el *plus*, el resto, lo que no sumó, lo no incorporado, lo negado. A su vez, en este bordear, hacer ese esfuerzo de recuperar el pasado, entre lo perdido y lo que no lo está tanto, hay algo que sigue ejerciendo el malestar, el peso de la deuda creada por el logocentrismo, y es a éste que se reclama (Derrida 2012b). Es allí, en las lógicas del *dispositivo archivo misional* propia del territorio nacional, donde este grupo familiar fue representado como el mal que degeneró la identidad local y nacional; lo forcluido que busca expulsarse pero que, al mismo tiempo, se necesita para el trabajo duro en las estancias y, a la vez, sirve como contrario, para definir y crear eso local idealizado (lo tehuelche). El *mal* entra negado y conjurado, controlado por el *arkhé*, bajo un nombre que no nombra nada (Inallado) y un lugar que invisibiliza (empleadas domésticas y peones), así es como el logocentrismo se endeudó apropiando al *otro* y, al mismo tiempo, negando tal apropiación.

El sostenimiento del *dispositivo archivo misional* sobre esta negación es tal, que durante el trabajo de Ceferina sobre la huella, sobre ese resto que también trabaja y que, por momentos, no la deja dormir, durante su rebordear de aquella voz inaudible e indecible *Inayau* (“junto a” o “cerca de” o “a orillas de”), emerge una fuerza capaz de *turbar* la totalidad o integridad del *arkhé*, es decir, las jerarquías y estabilidades, los nombres y lugares regulados por el *dispositivo archivo misional*.

En definitiva, a través de la elaboración de su relato, Ceferina pone en evidencia la conjura santacruceña a su pueblo, el pacto de negación sobre el pueblo mapuche, al mismo tiempo que

subraya que la comunidad posible no es sino aquella que propone una convivencia con los fantasmas; una convivencia no del todo pacífica con aquello que reclama y que aún espera. Frente a la *conjura*, la negación, el borramiento, el silenciamiento del *otro*, aparece el *fantasma*. Ceferina dice haberles hablado y, es precisamente durante esta performance, esta práctica, ante su paso, que es posible visibilizar y mapear otro espacio paralelo o, incluso, yuxtapuesto al del Estado nación, donde son otras las dinámicas que regulan las formas de hacer las cosas. A partir de atender al fantasma, los silencios familiares se vuelven lugares habitables, redefinibles, que hacen posible la aproximación a un reclamo, a la justicia, a la apertura al porvenir de *otro* negado.

La comunidad posible

Como he desarrollado extensamente, los proyectos para asimilar o incorporar a los Inallado a la nación resultaron escasos, casi nulos y, específicamente, desde la década del treinta —en el Territorio de Santa Cruz— han resultado excluyentes, en base a discursos nacionalistas y racistas. He caracterizado esta última etapa, donde son varios los agentes que confluyen en sostener dichos discursos, como el momento en que una *santa alianza* conjura a los Inallado y a sus posibilidades de adscripción indígena. Encuentro en esa *santa alianza* el acople entre agentes (funcionarios estatales, estancieros y misioneros), que conforman y activan el *dispositivo archivo misional*. En particular, en este capítulo analicé cómo los proyectos de reducción —que insisten en la protección de los tehuelches como única aboriginalidad nombrable en el territorio— resultan excluyentes de la posibilidad de adscripción indígena de los Inallado. Analicé este aspecto a través de la lectura de las memorias de los misioneros salesianos, y de las escrituras y tachaduras de las actas de bautismo de los libros parroquiales ubicados en la parroquia de Puerto Deseado.

Sin embargo, entre los familiares de Ceferina Marín Inallado, los relatos acerca de su historia comienzan en un lugar lejano, del cual apenas se recuerda el nombre o, en su defecto, hay varios nombres como una sucesión de reemplazos. En el relato de Ceferina, emerge esta experiencia de los sucesivos rearmes, es decir, las sucesivas veces que reinstalados en un territorio reconocible con aquel que han debido dejar atrás, volvieron a comenzar. Es por esto, que considero que la familia continuó cargando consigo con cierto *sentido de lugar* que fue posible rastrear en los fragmentos analizados de su vida. En su esfuerzo creativo como narradora, Ceferina encuentra —a través de habitar los silencios— que ha sido otra la topología de guardado que la impulsó a andar, en la medida que fueron otras las coordenadas que la orientaron en sus formas de ocupar los espacios, a partir de las cuales resistió o invirtió las formas impuestas.

Si, en el primer apartado contextualicé la conjura contra los mapuches por parte de una santa alianza, en el segundo, analicé la contra-conjura o la resistencia frente a los sentidos que la hegemonía quiso imprimir sobre los Inallado. De este modo, en oposición a las conjuras más o menos secretas de la santa alianza, que multiplican y ponen a disposición un archivo donde el *otro* indígena permanece esencializado controlando el lugar y el nombre bajo el cual puede emerger, reducido a discursos nacionalistas o racistas, los Inallado encontraron el modo de transmitir silencios que —rehabitados por sus herederos actuales— espacializan lugares que mapean un territorio *otro* y un particular modo de habitarlo.

CAPÍTULO V: La contra reserva moral tehuelche (1955-1976)

Habíamos terminado de cenar, y charlábamos sobre las formas frecuentes de imaginar la invisibilización o desaparición social de los indígenas. José Bilbao Copolque, comentó que, entre ellos, dentro de la familia, el denominado *blanqueamiento* actuó de forma diferencial. Contó que tanto su abuela, María Copolque, como su madre, Teresa Copolque, formaron sus familias con hombres criollos y destacó: “Mi mamá asumió ser la última indígena, y lo hizo por nosotros, hizo algo diferente. Para que nosotros no suframos. Ella dijo: ‘Sufro yo y no sufre nadie más’” (José Copolque, comunicación personal, 13 agosto de 2012). Esa noche estábamos en la casa de la antropóloga Mariela Eva Rodríguez, en Buenos Aires. José, entonces miembro del Consejo de Participación Indígena (CPI) por Santa Cruz, había viajado especialmente para asistir a reuniones con los demás integrantes.

Previamente, en febrero del año 2012, en uno de los viajes a Las Heras —ciudad petrolera localizada al norte de la provincia de Santa Cruz— visitamos a varias familias indígenas, algunas de las cuales se encontraban en proceso de tramitación de su personería jurídica y otras, como en el caso de la comunidad tehuelche Copolque, habían hecho su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCi-INAI)¹⁴⁰. La promulgación de la Ley Nacional de Emergencia de la Propiedad Comunitaria Indígena (Ley nacional N° 26.160) en el año 2006 habilitó a muchas comunidades a formalizar su inscripción. Si bien, el proceso de revisibilización que aún están atravesando se debe a una trama más compleja de acciones, entre las cuales se encuentran precisamente sus luchas históricas cotidianas, las instancias jurídicas a través de sus

¹⁴⁰ Durante esos días estuvimos reconstruyendo con algunas familias indígenas fragmentos de sus trayectorias y territorialidades, a través de la memoria oral y materiales de archivo (Rodríguez, 2016).

interpelaciones son parte de la constitución de subjetividad. En el contexto del retorno a la democracia en 1983 se promulgaron varias normativas, a través de las cuales el Estado reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas y les garantiza derechos específicos¹⁴¹.

Luego del trabajo de campo de febrero, en abril de ese mismo año —2012— regresé a Las Heras para la inauguración de una muestra fotográfica denominada “Tehuelches meridionales. Documentos, imágenes, objetos”¹⁴². Durante la muestra, organizamos una instancia dialógica y reflexiva con el público, durante la cual José reflexionó sobre los usos acríticos y atemporales que las instituciones del Estado hacen de las fotografías de indígenas, que continúan tratándolos como objetos, sin respetar sus derechos de participación y consulta respecto a la circulación de las imágenes de sus ancestros¹⁴³. En esta oportunidad, consensuamos en agregar a la exposición mencionada algunas fotografías digitalizadas de los archivos de la congregación salesiana (actas bautismales, relaciones y diarios de viaje). Mi exposición consistió en contextualizar históricamente las prácticas de los misioneros de dicha congregación, quienes habían tratado diferencialmente a los indígenas como sujetos de civilización y de evangelización. Entre estas fotografías había una de María Copolque, abuela de José y madre de Teresa. Dicha fotografía había sido tomada por el salesiano Manuel J. Molina en enero 1962.

¹⁴¹ En 1985 se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) a través de la Ley nacional N° 23.302, sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes. Desde entonces, y a partir de la reforma de la Constitución Nacional en 1994, el Estado avanzó con una política particularizada a partir de la implementación de leyes y normativas internacionales, entre las cuales se incluye la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la adhesión a la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. En el ámbito nacional, en 1996, a través de la Resolución N° 4811, el INAI estableció los requisitos para la inscripción de las Comunidades Indígenas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) y, en el 2004, se estableció la conformación del Consejo de Participación Indígena (CPI) y el Programa de Fortalecimiento Comunitario y Acceso a la Justicia.

¹⁴² La muestra fue organizada originalmente por el Archivo General de la Nación (AGN) y la Casa de Santa Cruz en Buenos Aires.

¹⁴³ Argentina adhirió al Convenio 169 de la OIT a través de la Ley nacional N° 24.071 y lo ratificó en el año 2000 con el depósito de la firma en Ginebra; desde julio del año siguiente, este Convenio tiene plena vigencia. Entre otros puntos, el mismo destaca la obligación de los Estados de articular la consulta y la participación de los pueblos indígenas en temas que les atañen o afecten de alguna manera.

Con posterioridad, y charlando sobre la sobreimpresión y apropiación producida por el *dispositivo archivo misional*, José se lamentó comentando que, aunque reuniéramos la información dispersa, los datos continuaban siendo muy fragmentarios. Desilusionado, compartía su sensación de precariedad ante la posibilidad de que su comunidad tuviera su propia historia, ya que continuaba faltando información sobre las familias, saber de dónde vinieron, por qué se instalaron, cuáles son las genealogías. Sin embargo, José sospechaba que la información estaba en algún lado y lo expresaba de la siguiente manera: “No es que no está en ningún lado, debe estar escondida en algún recoveco del archivo, como esos autos verdes, esos falcones usados durante la dictadura militar que encontraron en Bahía Blanca tapados con treinta centímetros de tierra” (José Copolque, comunicación personal, 15 de abril de 2012).

José continuó por varios días reflexionando en torno a la lógica y topológica de los archivos, respecto lo que muestran, cómo lo muestran y respecto de lo que ocultan, y la red de relaciones que este ocultar implica. Compartía conmigo sus inquietudes imaginando qué habría pasado durante la visita del cura Molina a su abuela María (en 1962) y si tendría algo que ver con la decisión que su madre —Teresa— había tomado algunos años más tarde, a fines de la década del setenta, cuando él y sus hermanos eran pequeños y aún iban a la escuela primaria. José contó que en una oportunidad ella, les dijo la frase que cité arriba —“yo soy la última indígena, sufro yo y no sufre nadie más”—, lo cual nos permitió reflexionar sobre los efectos y afectos que produjeron una interrupción en las posibilidades de adscripción tehuelche. Las preguntas apuntaban a intentar entender de qué modo esta red de agentes, este dispositivo que tiene una historia larga pudo y puede, de algún modo, ejercer controles sobre los modos de ser tehuelche, sobre la diferencia que implica ser tehuelche en Santa Cruz, sobre el juego de reconocimientos sociales que esto implica.

Las situaciones mencionadas me permiten introducir el argumento de este capítulo sobre la forma que asumió la *reserva moral tehuelche* durante el periodo que va desde 1955 a 1976, en el cual esta reserva moral se fue renovando como construcción protética de la pérdida. Concretamente, planteo que, es ese lapso los desplazamientos efectuados por el *dispositivo archivo misional* habilitaron que lo tehuelche, en tanto aboriginalidad, pasara a ser entendido como suplemento (prótesis) del *nosotros* provincial y nacional. A partir de un corpus conformado por materiales de archivo, memoria oral, charlas y observaciones realizadas en distintos viajes de trabajo de campo, analizaré cómo estas renovaciones alteraron la operatoria práctica del *dispositivo archivo misional* durante las décadas del sesenta y setenta, y cómo esta práctica alteró —y continúa alterando— los modos de reemerger tehuelche.

He organizado este capítulo en tres apartados. En el primero, analizaré las trayectorias de Manuel Jesús Molina y de su compañero, Manuel González —durante la presidencia de Perón (1946-1955)— y sus objetivos de misión, en los cuales fusionaban intereses civilizatorios-evangélicos y etnológicos. En esta etapa, los sacerdotes elaboraron registros (voces, árboles genealógicos) sobre los últimos *restos* tehuelches —a quienes ya casi no consideraban como tales— y a quienes, en forma paralela, les entregaban por primera vez sus documentos de identidad. Estas tareas ocurrieron de forma mancomunada entre funcionarios y sacerdotes, que llevaban médicos para asistirlos e intentaban internar a los niños en las escuelas rurales y, en algunos casos, elevaban informes en los que reclamaban regularizar la posesión territorial.

En el segundo apartado, analizo la etapa que se inauguró en 1954, durante la cual González y Molina fueron convocados por estancieros, empresarios y funcionarios para ocupar cargos relevantes. En el caso de Molina, fue convocado por el interventor Priani para asumir el cargo del director de museo provincial de Río Gallegos. De este modo, su protagonismo aumentó a lo largo

de la década del sesenta, en detrimento de otros agentes institucionales. En este período, aumentaron las misiones a las *reservas* indígenas¹⁴⁴ y los objetivos etnológicos adquirieron mayor vigor.

En el tercer apartado, vuelvo a las preguntas e interpretaciones activas de la familia Copolque, frente a la manifestación de las marcas dispersas por el *dispositivo archivo misional*. En ocasión de unas de las charlas sobre las fotografías tomadas por los misioneros, José me propuso repensar la red de relaciones de poder que, a nivel local, encarnaron el mencionado dispositivo; una propuesta estratégica que nos permitió reflexionar, junto a su familia, sobre dicha red.

Los objetivos evangelizadores durante el peronismo

En los capítulos anteriores reconstruí los itinerarios de los misioneros salesianos italianos; en este capítulo, en cambio, reconstruiré las trayectorias de misioneros que nacieron en Argentina, se ordenaron como sacerdotes en Italia y regresaron a misionar a la Patagonia. De acuerdo con el

¹⁴⁴ El término figura entre itálicas porque remite a un espacio construido por las agencias hegemónicas para facilitar el proceso de *civilización* y *civilidad* de los indígenas. Entiendo a las reservas 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 (2001), 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” (pp. 294-306). Posteriormente, Rodríguez (2010) diferenció los modos en que el término ha sido y es usado coloquialmente, en contraste con cómo figura en los expedientes de tierras. De todas maneras, cómo he analizado en el capítulo anterior y ahora en este, en el caso de los escritos de los misioneros, este término es usado como sinónimo de misión, colonia o estancia, y refiere al lugar donde se reúnen los indígenas o, incluso, al lugar donde los sacerdotes imaginan reunirlos. Por lo tanto, en mi análisis en esta tesis y, particularmente, en este capítulo, el término reserva se transforma y se desprende de esos usos, en una figura a través de la cual exploro el modo en que el *dispositivo archivo misional* imagina y da forma a la aboriginalidad tehuelche.

salesiano Juan Ignacio López (1996), que recopiló las memorias de Manuel González¹⁴⁵, este misionó de forma itinerante por el Territorio de Santa Cruz, especialmente por las reservas indígenas, por un período de cuarenta años, entre 1951 y 1991. Desde 1946 hasta 1948 fue director del colegio San José de Puerto Deseado, donde conoció al padre Justo M. Ducco. Desde fines de la década del cuarenta, Ducco alentó la realización de misiones y, junto con González, reconstruyeron las giras de Federico Torre con el fin de relevarlo en su tarea¹⁴⁶. Uno de los problemas que enfrentaron fue que los cuadernos con las memorias de los viajes de Torre habían desaparecido, por lo cual —para reconstruir sus recorridos— utilizaron los libros de actas de la parroquia de Puerto Deseado, de las cuales también recopilaron información sobre los indígenas. En el año 1953, las autoridades desligaron a Ducco de su puesto como párroco y lo nombraron “misionero adscripto a la Casa de Puerto Deseado” (López, 1996, pp. 52-53).

En el capítulo anterior mencioné que, en la década del treinta, los militares habían convocado a los salesianos para la formación disciplinada de los obreros del petróleo. Como señala María Andrea Nicoletti (2004) y María de los Milagros Pierini (2006), este disciplinamiento implicó asumir la preocupación estatal de nacionalizar a los habitantes. De acuerdo con Pierini, fue recién en los años cuarenta cuando se montó la infraestructura para administrar y organizar la producción petrolífera durante la cual los salesianos “se constituyeron en permanentes protagonistas” (p. 3). En estos años, se creó la Zona Militar de Comodoro Rivadavia¹⁴⁷. Por fuera

¹⁴⁵ De acuerdo con López (1996), Manuel González nació en 1911 en las proximidades de Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires. En 1928 ingresó a la congregación salesiana, realizó estudios en filosofía y se recibió de Maestro Normal Nacional en 1931. Desde 1933 a 1937 permaneció en Italia, en Turín, donde concluyó sus estudios y se ordenó sacerdote. Con posterioridad, desde 1938 a 1944, González fue Consejero Escolar en el colegio de artes y oficios Dean Funes de Comodoro Rivadavia, época que coincide con la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). En este período, el Rector Mayor Pedro Ricaldone nombró a José Reyneri como su representante en las inspectorías o provincias salesianas de Argentina, Brasil, Chile, Perú, Uruguay y Paraguay.

¹⁴⁶ Analicé la trayectoria de este misionero en el cuarto capítulo, a partir de información del archivo salesiano (Ducco, 1953).

¹⁴⁷ 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

de esta zona, otro de los lugares que contó también con los salesianos para este cometido fue Río Turbio. En mayo de 1951, González fue designado capellán de la villa Minera, cargo solventado por Yacimientos Carboníferos Fiscales (YCF), y reemplazó a Manuel J. Molina, que lo había sido desde 1950 (López, 1996, p. 124)¹⁴⁸. Molina se autoadscribía a sí mismo como *chono*, algo que León Piovesan (1979) reconoció en la necrológica que escribió sobre su trayectoria. En este texto, también refirió a su “naturaleza indígena” (p. 2) como si fueran *tinieblas* a superar y mencionó que: “vivió su sacerdocio con entrega y pasión” (p. 2), y que “siempre se mostró inflexible cuando se trataba de defender la justicia” (p. 2). Incluso, también sostuvo que “después de alguna discusión acalorada los ánimos llegaban a alterarse, era él quien buscaba enseguida los modos de disipar todo resto de animosidad” (p. 2). Después de su muerte, precisamente en la carta mortuoria escrita por Piovesan, parecería que este último hubiera intentado atenuar los aspectos conflictivos acaecidos durante la vida de Molina, mediante un *mea culpa* (imaginario) enunciado por el cura fallecido, que transmite la imagen de una persona predispuesta a buscar paz y armonía. Aún muerto Molina, el dispositivo intentaba controlar el sentido de sus últimos actos, como anticipándose a otras interpretaciones posibles. ¿Tendría efecto esa conjura? ¿O su resto continuaría acechando y apareciendo donde la iglesia no puede controlarlos? Retomaremos estos aspectos más adelante.

El proyecto peronista, que implicaba la construcción de un nuevo país, también planteó algunos cambios en la representación e incorporación social de los indígenas. Según Diana Lenton

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, p. 295).

¹⁴⁸ Molina había nacido en Pichi Leufú (Río Negro) el 1 de diciembre de 1904. Su madre, Encarnación Parra, falleció de pulmonía cuando él tenía tres o cuatro años. Cuatro años más tarde falleció también su padre, José, “chono de raza”, tal como señala Piovesan en su necrológica. La familia se había establecido en el centro del Chubut, motivo por el cual tomó contacto con el colegio de Rawson, donde fue a estudiar junto con uno de sus seis hermanos. Hizo el noviciado y aspirantado en Fortín Mercedes. En 1926 tomó los votos perpetuos y, posteriormente, estudió teología en Turín donde se ordenó sacerdote en 1932 y regresó a la Patagonia (Piovesan, 1979).

(2007), durante los gobiernos de Edelmiro Farrell (1944-1946) y Juan Domingo Perón (1946-1955) se planteó la obligación del Estado para con los indígenas, en términos más contundentes que los de la *deuda histórica* propuesta por el yrigoyenismo, asumiendo como una obligación la tarea de “adaptarlos, asimilarlos y convertirlos en agricultores propietarios” (p. 368). De acuerdo con la autora, en nombre de promover la inclusión y evitar la discriminación, esta *asimilación* en una ciudadanía indiferenciada no sólo borraba las diferencias, sino que también borraba a los indígenas del territorio nacional.

González realizó su primera gira cuando la casa de Deseado pertenecía todavía a la Inspectoría Argentino-Chilena de San Miguel Arcángel, cuyo inspector era Pedro Giacomini (López, 1996). En 1951, el padre inspector Miguel Raspanti ordenó a González y a otro misionero, Jorge Münch, que realizaran una misión ocasional, la cual finalizó en 1952 (González, 1951-1961). Concluida su gira, que incluyó los pueblos correspondientes a la parroquia de San Julián y a las reservas indígenas próximas al lago Cardiel (lotes 6 y lote 28 bis), elevó un informe donde señaló la urgencia de “ropas y alpargatas para indígenas y familias pobres”, “certificados de bautismo y libretas de matrimonio”, “evangelios”, “revistas católicas” y “conseguir los documentos de nacimiento para los indígenas” (López, 1996, p. 38).

Estas actividades presuponían un sujeto de derecho afirmado durante los años del primer y segundo gobierno peronista, al que el Estado garantizaría derechos políticos y sociales. Los curas, como analizaré en el apartado siguiente, se ocuparon de registrar y consolidar una *diferencia* tehuelche sobre aquellos que consideraban como los *restos* de un pueblo que desaparecía, mientras se movilizaron para consolidar la emergencia de un *otro* homogéneo y subalterno.

El golpe de Estado de 1955, que derrocó al presidente Perón, tradujo la profunda crisis que se venía agudizando entre la cúpula de la Iglesia católica y el peronismo. El sector liberal apoyó

el golpe, lo cual tuvo consecuencias que pronunciaron la fragmentación interna de la institución religiosa. En el Territorio Nacional de Santa Cruz, los salesianos acordaron sus giras misioneras con los nuevos funcionarios, entre quienes se encontraban el interventor Pedro Luis Priani (que gobernó entre 1956 y 1958), la policía y los estancieros. Las giras de González se incrementaron desde 1955 y, aún más, con posterioridad a 1957. Ese año, Priani llamó a una Convención de Constituyentes (agosto-noviembre de 1957) y convocó a elecciones (febrero de 1958), en las que asumió el primer gobernador provincial Mario C. Paradelo (1958-1960). Tras la provincialización, Santa Cruz contó con una nueva policía que garantizó su cooperación a los salesianos para resolver dificultades de alojamientos, movilidad, acompañamiento y guía (López, 1996).

Aunque el peronismo había sido derrocado y proscripto, la propuesta peronista y las tensiones que lo conformaban calaron profundamente atrayendo y, a la vez, provocando el celo de la Iglesia Católica. Entre los miembros de la Iglesia, las aguas estaban bastante divididas entre aquellos que sentían que el peronismo había usurpado su campo de acción, y por este motivo se proponían recuperarlo, y aquellos que consideraban que el peronismo no era más que una profundización de tensiones ideológicas presentes en la Iglesia (Di Stefano y Zanatta, 2000, pp. 435-460)¹⁴⁹. Lo cierto es que el dominio religioso —o al menos el sector oligárquico— estaba atravesado por la política partidaria y la curia y, en este contexto, la Iglesia intentaba recuperar su autonomía frente al poder de Estado. Pierini (2006) sostiene que en Santa Cruz estos eventos no se vivieron con dramatismo, sino que, incluso después del golpe de Estado de 1955, los salesianos estaban en buenas relaciones con el peronismo. Es decir, que la trascendencia de los salesianos en la sociedad local coincidió con el devenir del peronismo y sus bases católicas, que acordaron que “el peronismo era el mejor freno contra el comunismo” (p. 225). Sin embargo, al mismo tiempo,

¹⁴⁹ Uno de los momentos más críticos fue cuando en 1949, la Constitución Nacional incorporó el ejercicio del patronato sobre la Iglesia católica.

vigilaban que ese peronismo no avanzara “en los espacios que tradicionalmente les pertenecían” (p. 225). Nicoletti (2004) subrayó que los salesianos lograron el monopolio religioso en la Patagonia a través de ocupar todos los obispados a mediados del siglo XX (p. 3). Considerando estos aportes, Pierini (2006) sostiene que cuando se organizó la provincia, los salesianos monopolizaron no solo la educación confesional, sino que se desplegaron significativamente en el espacio civil a partir de numerosos mecanismos de organización del “tiempo libre” (p. 225).

En este sentido, como señala Rodríguez (2010), el protagonismo de los curas en la agenda de las políticas indigenistas se hizo manifiesto a lo largo de la década del sesenta. Entonces, denunciaron la usurpación de intrusos en las tierras indígenas y dieron a conocer sus propuestas sobre los pasos a seguir en relación con las políticas indigenistas ante el gobierno provincial, dado que tras el golpe de Estado había quedado sin efecto la Dirección de Protección al Aborigen. La autora argumenta que, a pesar de desestimar las formas de organización social y política de los indígenas, denunciaron a los *intrusos* e intervinieron para ayudarlos. Sin embargo, también señala que sus representaciones sobre los indígenas colaboraron en nutrir los discursos patrimonializadores que continúan hasta el presente (Rodríguez, 2010).

Luego de un encuentro en 1950, seis años más tarde, en 1956, González y Molina, volvieron a reunirse en Río Gallegos para hablar sobre la “situación de los indígenas” (López, 1996, p. 65). En ese momento, González —que regresaba de una gira por la entonces reserva tehuelche Camusu Aike— organizó una recepción para homenajear al rector mayor de la congregación, Renato Ziggotti, que había viajado desde Italia. En este contexto, y particularmente, desde 1957, Molina y González se apoyaron en una red de relaciones nacionalistas, fascistas, militares y policiales consolidada en torno a YCF, cuyas autoridades colaboraron en la

organización del evento para recibir al rector¹⁵⁰. El misionero le contó al visitante detalles de sus visitas a los “paisanos indígenas y peones de campo y su metodología misionera con los impresos y las proyecciones de diapositivas para la catequesis” (p. 66). Como respuesta, el rector les recomendó que utilizaran un “grabador para registrar la lengua de los indígenas” (López, 1996, p. 66).

Las autoridades salesianas incentivaron un trabajo de protección, resguardo y rescate de las lenguas indígenas. A continuación, analizaré la forma que tomaron estos intereses etnográficos y etnológicos en las manos de González y Molina y, en particular, las influencias antropológicas en las ideas de este último a la hora de brindar un diagnóstico y una solución respecto de la situación de los indígenas en el nuevo contexto.

Molina, la etnología y el rescate tehuelche

En el contexto de transición hacia la provincialización, esta borradura u homogeneización general pronunciada por el peronismo implicó, a su vez, cambios en los modos en que el *dispositivo archivo misional* archivó lo tehuelche y lo mapuche, los cuales estuvieron influenciados por las lecturas que Molina realizó de las producciones ligadas a la Antropología.

Como señalan varios autores, durante el gobierno peronista el discurso antropológico adquirió un impulso particular. Las lecturas que realiza Molina son, en la mayoría de los casos, de seguidores de la Escuela Histórico-Cultural. Esta corriente, impulsada por José Imbelloni, se

¹⁵⁰ La siguiente cita de Manuel González recuperada en el libro de López (1996) ilustra este punto: “Para las salidas de los años 1957, 1958 y 1959 me presenté al Jefe de Policía (en Río Gallegos) unas veces, otras, al Señor Gobernador pidiendo la colaboración policial para solucionar las dificultades de alojamiento, movilidad y acompañante guía, que pudiera necesitar. Y no solamente dieron orden radial de atenderme, sino que dispusieron pudiera utilizar gratuitamente la red policial (radial) telefónica para mis comunicados” (p. 67).

consolidó con la llegada de Oswald Menghin¹⁵¹, a Argentina a mediados del siglo XX y se extendió hasta mediados de la década del setenta (Luco, 2010). De acuerdo con Axel Lazzari (2002), el Instituto Étnico Nacional (IEN), vigente entre 1946 y 1955, se caracterizó por la construcción de un discurso antropológico cuyas categorizaciones y técnicas apuntaban a un efecto práctico visible en la conducta y las subjetividades de la población. Este autor distingue dos momentos en la gestión del IEN, tensionados por los modos de aplicación del conocimiento antropológico sobre diversos temas atinentes a la población: el primero (1940-1948) abocado a la cuestión racial, hibridación, mejoramiento y cuidado de cierto tipo étnico, con la consecuente conformación de un archivo, y el segundo (1948-1954), sobrevenido a partir de la crítica política contra el antisemitismo del primero, dirigido a cuestionar el término *raza*, sin descartar el predominio de la Antropología Física de entonces, pero que comenzó a atender más a los aportes de cierta perspectiva etnohistórica dentro de la Antropología. En este segundo momento (1948-1951), durante el cual el IEN estuvo a cargo Salvador Canals Frau, cuestionó cierto academicismo antropológico, que resultaba antipático frente a los problemas de la población actual, y una mirada sesgada hacia el estudio del pasado. Haciéndose eco de estas críticas Y sin descuidar su devoción hacia las mediciones físicas o somatológicas de los restos humanos, Imbelloni se propuso ampliar la mirada hacia la Etnohistoria y ocuparse —a su modo— de los indígenas vivos; el “viviente” según sus palabras.

¹⁵¹ De acuerdo con Alfredo Mederos Martín (2014), Oswald Menghin era austriaco. Había nacido en 1888 y, desde muy pequeño, se abocó a la Arqueología. Su trayectoria en la academia europea fue muy virtuosa, y recibió un fuerte impulso directo del nazismo. En 1919 se integró la *Deutschen Gemeinschaft* (Comunidad Alemana), sociedad antimasónica y antisemita. En marzo de 1938 —durante la ocupación nazi de Austria— fue Ministro de Educación hasta el 31 de mayo del mismo año y, en febrero de 1940, admitieron su ingreso al *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterparte* (NSDAP Partido Nacional-Socialista Alemán de los Trabajadores). Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y debido a varias denuncias en su contra, Menghin huyó de Austria hacia Argentina en mayo de 1948 y, ese mismo año, se incorporó al equipo de trabajo de Imbelloni.

Por su parte, Julio Vezub y Alejandro De Oto (2011) señalan que los proyectos etnológicos y científicos de esa época asumen una nueva perspectiva. Estos autores proponen que la expedición realizada por Imbelloni y sus colegas en 1949 fue determinante en la configuración de una nueva forma de representar a los indígenas, la cual quedó plasmada en la constitución de un nuevo *archivo etnológico*, que reconfiguró el campo de la Antropología y aquello que esta tenía para ofrecer. Al analizar este archivo, los autores señalan el énfasis de los etnólogos en registrar a los que identifican como los *últimos* tehuelches, como también en consolidar un aporte a la nueva sociedad que se está constituyendo. Según adelantan, la forma de este aporte será desgajada de la iconografía del peronismo oficial. En particular, señalan que el archivo etnológico entra en conflicto con esta iconografía porque, mientras los etnólogos reconocen en *el tehuelche* una diferencia insalvable, que conviene aislar en guetos cerrados e intentar preservar a toda costa, el peronismo propone una homogenización de los subalternos, de las masas no representadas bajo la nación *blanca*, la visibilización de un nuevo *otro*.

Desde el año 1957 en adelante, la densidad de tareas de González y Molina se incrementa; no sólo habían creado una red de caridad cívica a partir de la cual circulan ropas, muñecas y estampitas, a la vez que intentan facilitarles documentos de identidad y solucionar sus reclamos territoriales¹⁵², sino que también se dedicaron a fotografiar a los indígenas, elaborar sus genealogías, grabar sus voces y publicar investigaciones al respecto.

Después de sus conversaciones sobre la situación de los indígenas, ambos misioneros escribieron informes que elevaron a las autoridades públicas. El 30 de marzo de 1957, Molina elevó una nota al interventor Priani para ser tratada en las reuniones de la Comisión Asesora

¹⁵² En 1955, inmediatamente después del golpe de Estado, González fundó en Río Turbio la Fraterna Asociación Cristiana (FAC), para reunir mercaderías para asistir a los paisanos y peones —los *pobres*— creando “un espíritu misionero y solidario entre la gente” (López, 1996, p. 62).

Técnica Provincial¹⁵³. En esta carta, reclamó al gobierno que debería sacar a los *intrusos* de los lotes reservados para los indígenas, rever los límites de esos predios, subdividir y entregar tierras a los indígenas, darles libertad de acción y ofrecerles facilidades para que repueblen y asistencia tanto médica como escolar. Mencionó que había “cuatro reservas indígenas, la de Camusu Aike, la de la Vega Piayé, la de lago Cardiel y la de Las Heras” integradas por tehuelches 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).

Después de justificar esta clasificación basada en sus investigaciones sobre las necesidades de los tehuelches y los mapuches, el cura sintetizó que “en nuestra provincia no tenemos reservas de mapuches; las que hay son reservas Tehuelches o *Aónikenk*. De ahí la solución del problema” (p. 1). Las expresiones de Molina son contradictorias, ya que al mismo tiempo reconoce la presencia de mapuches, a quienes responsabiliza de la *extinción* y *pérdida* de los tehuelches. Como ha observado Lenton (1998), en el discurso etnológico de las décadas de 1950 y 1960, continuaban las ideas de Zeballos sobre un supuesto proceso de *araucanización*, cuya interferencia no permitía ver el *elemento humano, original y auténtico* de los grupos indígenas *nacionales*. De todas formas, como se verá más adelante, la negación que formula Molina de las reservas de mapuches y de las

¹⁵³ Agradezco a Mariela E. Rodríguez que me facilitó una copia de esta ponencia inédita.

relaciones entre mapuches y tehuelches en algunas de las que menciona, acentúa el deseo de lo que se quiere guardar y reservar, del archivo que se quiere constituir y de las conductas que se quieren orientar, más que de lo efectivamente reservado hasta el momento.

Cuatro años más tarde (el 7 de agosto 1961), Molina amplió la ponencia dada a conocer en 1957 respecto a los pasos a seguir con las “reservas” tehuelches, en una carta que dirigió al Sr. Diputado Don Adolfo Doble¹⁵⁴. 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. Nuevamente, indicó que en Santa Cruz sólo viven solo tehuelches, y se refirió puntalmente a la situación de tres de las reservas antes mencionadas —la de Camusu Aike, la de la Vega Piayé y la de Lago Cardiel— y aclaró: “Desconozco las características de las Reserva de Las Heras para opinar al respecto” (p. 1). Sin embargo, opinaba; e insistió, esta vez, en la distinción del tipo físico y el ser cultural y moral de los tehuelches, respecto del tipo físico y el ser cultural y moral de los mapuches. A continuación, cito 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 NÓMADES, 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 considerados como

¹⁵⁴ Agradezco a Mariela E. Rodríguez que me facilitó la carta redactada por Jesús Manuel Molina.

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, p. 2. Las mayúsculas pertenecen al original).

Molina consideró que la asimilación de los tehuelches era un proceso inminente debido a su antiguo y constante mestizaje con los blancos. En la carta plantea que en “cuestiones indígenas” y considerando las experiencias de otros países que habían recurrido a “la interacción de los estudios etnológicos y de la conducción práctica para elaborar planes totales de asistencia al indígena” (p. 2), la solución óptima pasaba por el “gobierno indirecto” y la “conservación de la cultura indígena antes que destruirla a fin de incorporarlos insensiblemente a la vida civilizada, por simple gravitación natural” (p. 2). El gobierno indirecto implicaba poner la dirección de asuntos tribales en manos de funcionarios con conocimientos etnológicos e, incluso, la designación de indígenas capacitados a fin de utilizar “la fecunda savia moral autóctona” (p. 2) para analizar y solucionar los problemas. Molina no solo consideraba al mestizaje en términos positivos, sino también deseables —cómo analizaré más adelante—, ya que en esa combinatoria racial y cultural estaría garantizado el contacto con el origen o fundamento autóctono y, por lo tanto, la preservación de cierta *reserva moral* como modelo de la comunidad política ideal.

Con posterioridad a su carta de 1961, realizó nuevas investigaciones, cuyos resultados aparecieron publicados en 1967 y 1972 en la revista *Anales de la Universidad de la Patagonia “San Juan Bosco”* de Comodoro Rivadavia (Chubut) donde fue profesor. En estos artículos, explicita que sus objetivos fueron estudiar “la composición racial de los varios etnos chubutianos, a la época de la llegada de los españoles en 1520, y su origen remoto” (1967a, p. 9), y “determinar

los distintos etnos que poblaron el territorio pampásico-patagónico y sus inter-relaciones” (1967b, p. 19).

En estas publicaciones explicita las influencias bibliográficas que inspiraron sus proyectos y ponencias. En una de ellas (Molina, 1967a) suscribe a la clasificación de Oswald Menghin (1952), a partir de la cual deduce que los anonikenk son “cazadores superiores nómadas”. También podemos advertir la lectura de Escalada (1949) e Imbelloni (1949a) en el diagnóstico y balance que hace de las reservas indígenas¹⁵⁵. En sus ponencias, Molina reproduce la idea de que el mestizaje con los araucanos debió haberse evitado; en cambio, consideró natural el mestizaje con los criollos o blancos. A la vez, como el *problema* estaba consumado, también emuló los consejos o medidas de rescate vertidos por estos especialistas. Imbelloni (1949a) había sugerido “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” (p. 57). Escalada (1949), por su parte, prefirió sostener que “en la jurisdicción de la Gobernación Militar de Comodoro Rivadavia no existe un verdadero problema de aborígenes” (p. 348), porque la “disgregación étnica” (p. 348) había vaticinado un inmediato futuro sin indios. Ante la “muerte” (p. 348) de esta cultura que se presentó de forma “acelerada” (p. 348), la solución fue el blanqueamiento como supuesta incorporación definitiva. Específicamente, Escalada (1949) enfatizó que los mapuches eran “responsables originarios o principales de la declinación de la estrella que iluminó el destino de la raza de los grandes indios australes” (p. 12). En sus conclusiones, afirmó que, de los tehuelches, en tanto “población autóctona” (p. 344), quedan “pocos individuos” (p. 344) y un “solo

¹⁵⁵ Ambos investigadores trabajaron bajo la financiación y auspicio del Instituto Superior de Estudios Patagónicos que fue 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 Escalada —médico de gendarmería que trabajaba con población rural de Río Mayo–, este general le solicitó “sus puntos de vista para la solución del problema aborígen en la Gobernación” (Escalada, 1949, p. 9).

núcleo de relativa importancia —la tribu de *Quilchaman* donde junto con el *idioma primitivo* se “conservan vestigios de costumbres ancestrales sobre todo en la tradición mantenida por los ancianos” (p. 344). Para este autor, mientras que los mapuches (a los que refiere como araucanos) tenían su origen en la Araucanía, en Chile, y por lo tanto eran extranjeros, consideraba que los tehuelches eran un grupo perteneciente a la patria desde tiempos inmemoriales. Como corolario, sostuvo que la mezcla con el mapuche produjo la *declinación* de los tehuelches y, por ende, casi “toda la población aborigen de la actualidad es araucana” (p. 344). En síntesis, mientras que para Molina y Escalada el mestizaje con los blancos era una forma de incorporar de forma positiva la diferencia tehuelche a la nación, para Imbelloni, en cambio, esta posibilidad ya no era posible debido a la mezcla con un conjunto evaluado negativamente —al que refiere como chilenos, chilotes y/o araucanos. Imbelloni (1949a), consideró que la “penetración araucana” (p. 24) produjo un “efecto monstruoso” (p. 24), haciendo imposible definir, a través de la medición, una morfología que permitiera adjudicar la pertenencia a tal o cual parcialidad. Por lo tanto, para evadir este efecto monstruoso, antes de seleccionar el sujeto a medir debía construirse su árbol genealógico para certificar “que no tienen en su ascendencia inmediata, primera y segunda generación, mezcla con sangre araucana o blanca” (p. 24). Aterrorizado por este tipo de mestizaje, propuso preservar en aislamiento a quienes imaginó como *los últimos indios puros*. A continuación, profundizaré en las lecturas de Molina de los conocimientos etnológicos y antropológicos difundidos en la revista *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, que lo inspiraron e impulsaron a modificar la construcción de aboriginalidad, que hasta el momento venía articulando el *dispositivo archivo misional*. No obstante, su proyecto sobre el archivo tehuelche se diferenció del antropológico y adquirió la forma de una *reserva moral tehuelche*.

Intercambios fallidos o lecturas arremolinadas de *Runa*

Las lecturas e interpretaciones que Molina realizó de la revista *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*¹⁵⁶ no fueron correspondidas desde la academia antropológica, cuya aproximación a la congregación religiosa sólo podría ser para satisfacer un interés escasamente teórico, sino más bien en relación con el archivo, las fuentes o de los curas como *informantes* sobre los indígenas. Es por esta razón que las disquisiciones antropológicas de Molina estaban impulsadas —casi fundamentalmente— por un interés personal, en el marco de una discusión puntual hacia el interior de la congregación a la cual pertenecía y por el desafío, antes mencionado, de promover políticas indigenistas en Santa Cruz. Por lo tanto, a pesar de que las publicaciones de Molina pasaron prácticamente desapercibidas para la Antropología, su figura terminó siendo ampliamente reconocida en dicha provincia.

En sus destrezas como investigador, este sacerdote fue un lector y escritor prolífico de las producciones etnológicas y arqueológicas. En el año 2019 pude acceder a su biblioteca, la que compartía con otros salesianos, y observar personalmente sus marcas de escritura en las publicaciones científicas de varios investigadores¹⁵⁷.

Específicamente, Molina (1967b) se propuso explicar el *vacío poblacional* entre los paralelos 34° y 37° que, según Imbelloni (1949b), había dejado la investigación realizada por Escalada (1949). Es decir, muchos años más tarde, Molina contesta la reseña crítica que Imbelloni

¹⁵⁶ La revista *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre* —publicada por el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires— fue creada en 1948 por José Imbelloni, quien fue su director hasta 1954.

¹⁵⁷ En abril de 2019, en un viaje que hicimos con Mariela E. Rodríguez, visité por segunda vez el colegio Dean Funes en Comodoro Rivadavia. La primera vez que estuve allí, en 2014, pude acceder a varias publicaciones de Molina, entre ellas el libro *Patagónica. Prehistoria, Tradiciones y Mitologías* (1976), publicado por la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco. En esta nueva oportunidad, accedimos a la biblioteca de los padres salesianos, donde encontramos libros y revistas donde identifiqué sus marcas de lectura. Asimismo, también accedimos al altillo del colegio, donde en una de sus habitaciones estaban los cuadernillos que utilizaba para preparar sus clases.

(1949b) había realizado de *El Complejo Tehuelche* (Escalada, 1949), con el fin de erigirse frente a la comunidad local de la flamante provincia de Santa Cruz y sur de Chubut como experto y autoridad competente en el tema.

Según menciona Lidia Nacuzzi (1998), al igual que otros influyentes etnógrafos de la época en marcada querrela con quienes sostuvieron lo contrario, Escalada negó la existencia de una entidad étnica denominada *pampas* que antes de la conquista española hubiera ocupado la “región pampeana”, desde el sur de Mendoza hasta las llanuras de Buenos Aires (pp. 62-63).

En sus escritos, Molina está dispuesto a demostrar que Escalada (1949) estaba equivocado y se propuso llevar adelante él mismo el trabajo que este no realizó. Inmiscuyéndose en este asunto, salió al campo en enero de 1962 para realizar un estudio lingüístico en el norte de la provincia de Santa Cruz. De acuerdo con Escalada (1949), era imposible realizar un análisis lingüístico para clasificar la pertenencia étnica, ya que, afirmaba, “no hay un solo indio que pueda servir” (p. 42) debido a que “se trata de mestizos” (p. 42), que en sus genealogías portan diversos componentes de tehuelche —en sus tres subdivisiones—, blanco, araucano, y negro. Molina también consideró que, efectivamente, la *invasión mapuche* había camuflado las identidades, pero tomó en cuenta la sugerencia de Imbelloni (1949a). Este antropólogo consideraba que cuando una parcialidad que se deseaba investigar no contaba con *representantes vivos* para medirlos y certificar su existencia, se podía recurrir a la lengua. La metodología utilizada para aislar diferentes *etnos* o etnias consistía en mapear, a través de la lectura de viajeros de distintas épocas, los diferentes grupos humanos y sus etnónimos y seguir sus desplazamientos y, por otro lado, relevar y comparar antiguos vocabularios, a partir de los cuales trabajar con indígenas que oficiaran como *informantes* para verificar las distinciones, préstamos o influencias.

En un viaje a Las Heras, Molina (1967b) intentó ponerse en comunicación con “una antigua entidad indígena local, los Vera” (p. 36), pero desechó esta opción porque no consiguió medios para viajar a la *reserva* donde se encontraban. De acuerdo con su propia apreciación, tuvo que reducirse a “lo mínimo”: “Aprovechar las personas indígenas residentes en la población” (p. 36). De este enunciado se desprende que los indígenas que habitaban en la ciudad eran una fuente confiable, pero no tanto como los que habitaban en el campo, ya que suponía que el estilo de vida rural contribuía a la preservación de ciertas costumbres —fundamentales para adscribir la pertenencia étnica— que perdían al trasladarse a los ámbitos urbanos. En Las Heras, Molina se encontró con “María Kopólke, hija de Antonio Shakaush Kopólke y de Carmen Akielo Peskán” (p. 36). Antonio figuraba en la lista de los *últimos* indígenas de Imbelloni (1949a), 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. Bajo la idea de que las razas no se habían conservado *puras*, y por ende tampoco el idioma, Molina sospechó que entre los *descendientes* —a los que consideró impuros— había mezclas de los antiguos idiomas, a los que debía someter a un riguroso contraste con las fuentes. Su método consistió —tal como anticipé— en leerle a María diversos vocablos de idiomas patagónicos, según sus palabras, obtenidos de las fuentes escritas de viajeros, a fin de que lograra su reconocimiento y diferenciación. En la Figura N° 15 se puede ver el vocabulario comparado realizado por el sacerdote.

Durante el encuentro, Molina (1967b) le leyó a María un fragmento creado por él mismo a partir de vocablos de distintos idiomas. Según lo indica, después de escucharlo, María expresó que “eso es mezcla de varios idiomas: yo no entiendo” (p. 37), por lo que el cura se convenció que podía confiar en ella como “informante” (p. 37). Al cabo del análisis comparativo, concluyó que “fueron saliendo a la luz los viejos vocabularios de Pigafetta, de Antonio de Biedma, de Alejandro de Malaspina y de Alcides D’Orbigny” (p. 37). A su vez, después de escuchar a María, a quien clasificó como “informante *mecharnékenk*” (p. 37), supuso que estaba “frente al idioma que oyera Magallanes en 1520” (p. 37). Denominó a esta lengua como “*inajet*” la cual, acorde con su interpretación, resultó ser un “nexo de unión entre los tres idiomas patagónicos conocidos hasta la fecha: *aóniko-aish*, *tewshen* y *guénene iajitch*” (Molina, 1967b, p. 38).

A través de la comparación de los vocabularios realizados a partir de las conversaciones con los indígenas (además de María Kopolke entrevistó a Feliciano Velázquez y a José Vera), Molina ubicó espacialmente a los *mecharnúekenk* al norte del río Senguer, como parcialidad que habla el *inajetch*. A su vez, rechazó la postulación de Escalada (1949), que los consideró como una subdivisión de los *aónikenk*, ya que según su lectura se trataba de una subdivisión diferente (p. 41). En la reconstrucción que hizo a través de las fuentes, Molina (1967b) sostuvo que este grupo serían los antiguos poyas, bautizados a lo largo de la Patagonia por el jesuita Nicolás Mascardi: “Esta dispersa comunidad de los Kopolke, Peskan y Yatel, que han conservado esta antigua divinidad al lado de los arcaicos nombres de Pigafetta: *Setebos* y *Keleule*. De modo que poca duda puede quedar sobre la identificación de los antiguos Poya” (p. 40). De acuerdo con su reconstrucción, los *mecharnúekenk* también serían una rama de los *chulilakene* (p. 41), a los que a su vez integró como una rama de los *guenaken* (pp. 34-35).

A partir de estas reconstrucciones etnológicas, Molina (1967b) propuso que, precisamente, la genealogía del grupo étnico pampa —negado por Escalada (1949)— *llena* el vacío ocupacional entre los paralelos 34° y 37°; vacío que, según Imbelloni, Escalada (1949) deja sin satisfacer. Mientras Escalada (1949) sostuvo que este grupo nunca había existido, Molina (1967a, 1967b) reconstruyó, a través de numerosas fuentes, el proceso de etnogénesis que vivieron estos grupos. Según sus análisis, los pampas provendrían de los *antiguos etnos* que vivían en ese espacio, que coincide con la actual ubicación de Mendoza. Sostuvo que no habrían permanecido en su lugar debido a los desplazamientos hacia el sur, como consecuencia —intermitente, pero constante— de distintos eventos, entre los que menciona, la conquista española, la araucanización y la “Conquista del desierto”. Reconstruyó un largo derrotero de idas, venidas y mestizajes, de los cuales concluyó que “para mediados del siglo XVIII existían los verdaderos Pampas en la llanura pampásica de Buenos Aires, Córdoba, Santa Fe y La Pampa. Según los cronistas, ni el físico ni el idioma eran de los mapuches chilenos” (Molina, 1967b, p. 54). En cambio, estaban emparentados, al menos lingüísticamente, con una parcialidad que reconoce como los mapuches argentinos; ya que hacia mediados del siglo XIX los *guénaken*-pampeanos (pampas) se encuentran en las estribaciones de la alta meseta del Sumuncura, al sur del río Negro, donde la mayoría son polilingües y hablan *inajétch*, mapuche argentino y castellano (Molina, 1967b). Precisamente, Feliciano Velázquez (*Shaktéo*), una de sus *informantes* más importantes, que “hablaba también el mapuche argentino” (Molina, 1967c, p. 78) procedía de Valcheta, paradero ubicado en dicha región, que operó como campo de concentración durante la Conquista del desierto. Finalmente, plantea que durante el siglo XVIII, “los mapuches argentinos de la pampasia, mestizados con *Guénaken*, llegaban al norte del Chubut” (Molina, 1967a, p. 16).

De este modo, de acuerdo con un sofisticado e intrincado modelo de continuas influencias, Molina llenó el vacío que Escalada había dejado vacante al negarse a otorgar existencia a los pampas. El proceso de etnogénesis que reconstruyó se basó en la lectura de diversas fuentes y en las explicaciones que brindó respecto de los intercambios lingüísticos entre los grupos, entre nombres de caciques, gentilicios y topónimos. De acuerdo con esta reconstrucción concluyó que serían antiguos *ethnos* antecedentes del grupo pampa, quienes habrían vivido entre los paralelos 34° y 37°. Lo curioso de la reconstrucción de Molina es que, respondiendo a una inquietud de Imbelloni (1949b), planteó una nueva diferenciación entre los mapuches chilenos y los mapuches argentinos cuestionando, y a la vez proponiendo, otra discusión a los científicos respecto del discurso tan extendido sobre la extranjerización de los mapuches. Mientras que los mapuches chilenos son en sus interpretaciones los de las “oleadas masivas” del siglo XIX, reserva el término *mapuches argentinos* para hablar de otros grupos, que tendrían el mismo origen que estos segundos, pero que se habrían hibridado con anterioridad con los antecesores de los pampas. De acuerdo con estas explicaciones, estos grupos habrían vivido un proceso de etnogénesis distinto, incluso anterior a la expansión de los *aonikenk*, y por alguna cuestión que no queda clara (¿una convivencia extendida antes de ciertos eventos nacionalizadores?) pertenecen a la *argentinidad*. Así, finalmente, Molina termina concediendo un lugar en el territorio nacional a los mapuches (aunque no en Santa Cruz), a partir de una particular caracterización de los mapuches argentinos.

Por otro lado, y atendiendo la pregunta planteada por José Bilbao Copolque en las primeras páginas de este capítulo, en la que manifiesta su preocupación en relación con la performance del sacerdote y las representaciones hegemónicas sobre los indígenas que —sospecha— pudieron haber influenciado en la interrupción de la práctica de la lengua de María y de su hija Teresa, es posible conjeturar alguna incomodidad por parte de estas mujeres frente al modo en que las habría

tratado en su rol de *informantes*. En otras palabras, la sospecha de José remite, sobre todo, a la posibilidad de que su abuela y su madre hayan sido tratadas como *objeto de estudio* y que hayan participado en una investigación respecto de la cual, probablemente, no se les haya informado sus propósitos. Al respecto, Molina (1967c) comenta que:

María Kô:polk me dio una información valiosísima para identificar a los antiguos hablantes del idioma hablado por Pigafetta. Era una mujer muy bien dispuesta para suministrar información, a la inversa de su hermana mayor, Josefina, que se mostró siempre un poco reticente. Hablaba correctamente el castellano y el aônikoazén, además del idioma propio ya en desuso. Falleció pocos meses después de haberme obsequiado con su valiosa información idiomática (p. 81).

De acuerdo con este pasaje, es probable que las visitas del cura generaran malestar e incomodidad, e incluso disidencias, entre los hermanos, que al parecer no fueron atendidas por Molina, preocupado en la urgente recopilación lingüística. En otras oportunidades, durante una gira por Camusu Aike realizada en 1961, González mismo refirió a la reacción de Ana Montenegro de Yebes (*Kamkrsh*) después que, sin querer, el cura accionara el grabador y la anciana escuchara su voz saliendo del aparato:

Aprovechando la locuacidad de la viejita, quien ni sospechaba el oficio que realizaba el fonógrafo moderno. Esther desempeñó muy bien su papel de admiradora de las narraciones de Elal, y de su lenguaraz. Cuando después de casi dos horas de oír episodios, al colocar una nueva bobina grabadora la viejita oyó su voz, quedó cortada. A mí me faltaron unas manos para silenciar el equipo... ella preguntó: ¿y ahora ya no apuntás ni escribís más? Y el padre González le contestó: no abuela, es tan bueno esto que narra, que me lo voy a recordar bien. Tengo una buena memoria. Ve, abuela: la memoria es ese aparato que parece

una vitrolita... Con todo, ambas mujeres perdieron su ameno conversar. Y se notaba que se medían en cuanto decían: aquel minúsculo cachivachito las controlaba, y ellas le temían (López, 1996, pp. 126-127).

Tal como se aprecia en la cita, es González mismo quien advierte el *corte* que su mediación y la del nuevo aparato de escritura están operando. Incluso, es posible imaginar que la escritura alfabética de González en sus cuadernos le resultaba inofensiva a Ana, hasta que escuchó su propia voz replicada, como un eco, saliendo del aparato que el cura se llevaría. Este reemplazo, que evidenciaba la relación entre el *control* que los aparatos de registro tienen sobre la propia voz, pareciera ser lo que contribuyó a cortar su voz.

La mayoría de las veces, los indígenas desconocían los motivos de estas prácticas, ni sabían qué destino tenían las informaciones recopiladas. Los intereses intelectuales de Molina vinculados a la discusión con los académicos, en la que intentaba convalidar sus propios argumentos, estaban lejos de serles comunicados a sus preciados *informantes*. Lo cierto es que, probablemente, Molina estaba interesado en aumentar su autoridad sobre el tema indígena, ya que había sido nombrado director del museo de Río Gallegos en Santa Cruz, a la vez que ocupaba una cátedra en la Universidad San Juan Bosco de Comodoro Rivadavia, en la provincia de Chubut.

Al analizar los expedientes del Consejo Agrario Provincial —ente regulador de tierras fiscales de Santa Cruz— sobre la actual comunidad Camusu Aike, Rodríguez (2016a) afirma que, en el año 1943, los informes de los inspectores de la Dirección General de Tierras sobre las reservas indígenas desplazaron la categoría de *mestizo*, vigente hasta entonces en las inspecciones previas, por la de *descendiente*. Retomando el análisis de Claudia Briones (2002), sintetiza la acción de los procesos de etnicización y racialización, en relación con los proyectos hegemónicos de incorporación de los indígenas a una ciudadanía imaginada como *blanca*. Sostiene entonces que,

como resultado de las prácticas de etnización (formas de marcación basadas en divisiones culturales), los hijos de los supuestos *últimos* tehuelches fueron interpelados como *descendientes* e invisibilizados como indígenas, con posibilidades de blanquearse e integrarse a una ciudadanía étnicamente indiferenciada. Sin embargo, las prácticas de racialización —que implican la adjudicación de marcas fenotípicas como determinantes de una *raza* de la que no sería posible escapar— continuaron interpelándolos como sospechosos. Debido a la acción superpuesta de estas dos prácticas de marcación, los *descendientes* fueron conceptualizados por los discursos hegemónicos como seres que perdieron la *pureza racial*, pero que no terminaron de blanquearse ni, tampoco, dejaron de ser del todo indígenas. Por lo tanto, quedan siempre en un entremedio indefinido. En un contexto dominado por la eugenesia y la ideología del *mestizaje degenerativo*, concluye Rodríguez (2016a), estos informes reemplazaron eufemísticamente la categoría de *mestizo* por la de descendiente y, si bien, el término mestizo desaparece de los expedientes de tierras luego de la siguiente inspección, la carga semántica racializada y etnicizada se mantiene hasta el presente.

Los enunciados sobre la *degeneración de la raza* tehuelche como resultado del mestizaje se encuentran presentes en varios informes estatales y artículos etnológicos, entre los cuales Rodríguez (2016a) analiza los elaborados por Imbelloni (1949b). Recordemos que, al regresar de Santa Cruz y sur de Chubut, este presenta los resultados del viaje, cuyo objetivo era medir a los *últimos tehuelches puros* y constatar el efecto *monstruoso* del mestizaje. Según este autor, los tehuelches degeneran en las reservas debido a que las mujeres tienen hijos con chilenos, chilotes y/o araucanos; gentilicios a los que enumera como si fueran sinónimos. De acuerdo con Rodríguez (2016a, 2010), las taxonomías articuladas por funcionarios estatales, antropólogos, salesianos y censistas —que conformaron lo que, retomando a Foucault, refiere como *formación discursiva* de

la extinción tehuelche y de la extranjería mapuche— afectaron y continúan afectando directamente las vidas de los indígenas. Concretamente, a pesar de los procesos de autoafirmación indígena y los cambios que el Estado santacruceño inició a partir de 2007 en esta materia, la pervivencia de estas clasificaciones etnológicas constriñe los procesos autoadscriptivos de los pueblos originarios y limita las políticas indigenistas a unas pocas áreas de gobierno.

Es muy probable, entonces que, en el contexto de mediados del siglo XX, María y luego su hija Teresa, se hayan convencido a sí mismas que eran las *últimas* tehuelches, tal como señaló José Bilbao Copolque, y hayan interrumpido la transmisión de la lengua y de otros conocimientos propios de su pueblo, ante la promesa de incorporación a una ciudadanía indiferenciada en términos étnicos a través del blanqueamiento.

Las misiones de González en la reserva araucana

Mientras Molina se preocupó por los procesos de etnogénesis para diferenciar las etnias que habitaban en el pueblo, en Las Heras, González visitó a los mapuches de los lotes a los que refirió como “la reserva araucana” y, a través de un plan que él mismo denominó como de “convencimiento progresivo”, los convenció de mudarse desde la zona rural a la urbana. En 1961, González fue reubicado en Río Gallegos y nominado como “misionero Itinerante con dedicación exclusiva” (López, 1996, pp. 124-125). En esta época (en diciembre de 1961 y en abril de 1962), incluyó a Las Heras en sus giras por la provincia de Santa Cruz y visitó a las familias mapuches de Laguna Sirven y Villa Picardo. Según la percepción de González, la *reserva* se encontraba subdividida en “estancias”, de las cuales el cura evaluó sus progresos materiales y morales. Durante su visita a cada familia, registró y evaluó las conductas económicas y morales, a

la vez que tomo una fotografía de cada familia, que servía como muestra de sus informes. Por ejemplo, sobre la visita a Doralisa Ranguinao y su esposo Orfelino Millaqueo sostuvo: “Me aseguran que están bien. Pequeños estancieros a quienes les falta escuela y atención espiritual” (López, 1996, p.136). En “El Tranquilo, Clementina Rain con sus hijos: María Teresa, Jorge y Miguel Ángel. Esta familia, lo mismo que sus padres, Diego Rain y Florencia Reinao, están muy bien y sus casas muy ordenadas y limpias”; en “Puesto El Fangal, una partecita de la tribu Limonao” (González, 1988).

En Rodríguez (2016b) encontramos un análisis sobre la trayectoria de un conjunto de doce familias mapuches que, después de largas peregrinaciones, terminaron organizándose e instalándose en el norte de Santa Cruz, entre 1901 y 1902, donde obtuvieron permisos (precarios) de ocupación colectiva a través de dos decretos presidenciales, uno en 1916 y otro en 1927. Desde entonces, las familias se convirtieron en sujetos de vigilancia por los inspectores de tierras y otros agentes, como los curas, que también colaboraban en la evaluación de sus *progresos* en materia civilizatoria, y en función de los cuales podían ir renovando sus permisos precarios de ocupación. En este caso, la autora señala que, en 1940, un estanciero irrumpió para quedarse con dos leguas que correspondían a la reserva. Se trataba de dos leguas que separarían en dos bloques las que hasta entonces habían sido tierras contiguas, ocupadas por las doce familias. Si bien, en 1958 los indígenas reclamaron la renovación del permiso que tenían sobre dichas leguas, el reclamo les fue negado y, desde la década del sesenta, la provincia resolvió priorizar los procesos de adjudicación de la propiedad privada de la tierra. Precisamente, en 1969 (durante el golpe de Estado), el Consejo Agrario Provincial (CAP) dejó sin efecto parte de esas tierras reservadas para familias indígenas, que eran codiciadas por sus vecinos. Las dos leguas continuaron siendo ocupadas por estancieros, hasta que, en 1986, un estanciero lindero logró ser propietario de una de las leguas (p. 293).

En 1964 González realizó una nueva gira en Las Heras, donde fue recibido y escoltado por el sargento López, quien le informó sobre los últimos sucesos ocurrido en la *reserva araucana*. En esta oportunidad, el cura vuelve a anotar el estado en que se encuentra cada familia de la *reserva*, a la que refiere también como *colonia*. Así, por ejemplo, menciona que la casa de Garibay “es sin duda la casa más limpita y ordenada de la Colonia” aclarando que “Garibay era español, ella es indígena” (López, 1996, p.156). Sobre la gente que vive en “El Fangal”, sostiene, es “el puesto donde siempre hay más gente reunida, más promiscuidad, más críos, más pobreza, y menos comida” (López, 1996, p. 156). Seguido de esta descripción, anota que les aconsejó y sugirió “que en vez de quedarse en esa miseria y promiscuidad fueran a Las Heras, donde se los puede ayudar más” (López, 1996, p.156).

En sintonía con las apreciaciones de Molina, mientras el cura celebra la unión entre un hombre español y una mujer indígena, reconociendo una conducta moral positiva, desacredita la conducta de los habitantes del puesto El Fangal, donde viven mapuches, instigándolos incluso a que abandonen el territorio.

Ese año se accidentó y falleció el padre Dupuy (también salesiano), que era párroco de Las Heras, y González fue enviado para relevarlo. González vivió allí desde 1964 hasta 1966. Fue entonces cuando intervino en el conflicto de tierras entre Demmel y la familia Limonao, ocupándose de convencer y lograr el consenso para que estos últimos se muden al pueblo. En sus diarios, González escribe: “Cáritas Católica de Las Heras entra en favor de las familias indígenas que han escapado de su Colonia Araucana y se han encerrado en ranchitos en la periferia de Las Heras. La Sra. del Dr. Deniel me lleva en su auto a socorrerlos. Se les lleva ropa usada” (López, 1996, pp. 171-172). Junto a los comerciantes, estancieros y demás miembros de “Cáritas Argentina de Las Heras” reunieron, a través de una serie de eventos, un fondo de dinero para socorrerlos. El

“7 de agosto de 1965. La obra social Parroquial, Cáritas, organizó un festival de modelos. Alma de todas fue la Sra. del Dr. Deniel. Colectaron 29.005 m/n que se depositaron para las obras asistenciales” (p. 172).

En definitiva, las exámenes morales de González van logrando el consenso necesario para jerarquizar a la población en relación a los lugares espaciales que deben ocupar. Si bien en los proyectos que los curas presentaron a las autoridades imaginaron que los indígenas, después de un tiempo de tutelaje, podrían convertirse en propietarios de sus territorios, en la práctica el tutelaje se volvió una vigilancia permanente sobre la adopción de prácticas no sólo económicas y capitalistas, sino también un ejercicio de vigilancia eugenésico (sobre los *buenos* nacimientos), en la medida que favorecía el blanqueamiento selectivo. Es decir, la única mezcla considerada favorable era la de tehuelche con españoles o blancos. A los araucanos o mapuches, en cambio, el *dispositivo archivo misional* les niega el acceso a la tierra justificando la decisión en dos presupuestos: que son extranjeros (independientemente del país en el que hayan nacido) y que son un producto del mestizaje degenerativo; razón por la cual los mantienen no solo bajo tutela, sino también bajo una vigilancia social permanente, para lo cual plantean la necesidad de mudarlos a la ciudad. De esta manera, el dispositivo archivo misional apuntaba a satisfacer su proyección discursiva, según la cual solo existían reservas tehuelches.

Después de mediar estas relaciones, el padre González, fue trasladado a Puerto Deseado en enero de 1966. Sus logros son remarcados por López (1996), quien enumera entre estos “el poder de concitar voluntades para colaborar [y] su preocupación pastoral por todos, pero especialmente los niños, los jóvenes, los enfermos y los paisanos de la reserva araucana venidos a Las Heras” (p. 176).

Reserva moral versus resto racial

Mientras González se había ocupado de articular la red que constituye el dispositivo misional para borrar del espacio santacruceño a la *reserva araucana*, Molina (1967b) continuó reconstruyendo la *reserva moral tehuelche* como patrimonio provincial. Después de sus visitas a María Kopolke y José Vera, dejó en claro en sus escritos que estaba visitando a “los últimos indígenas [tehuelches] aún existentes, a lo largo de la Patagonia..., pobres mendrugos de los otrora opíparos banquetes” (p. 20). Es decir, su discurso se inscribía en un aceleramiento de la pérdida de lo tehuelche que, por lo tanto, había que rescatar como pasado para el patrimonio de la provincia. En sus búsquedas, Molina anhelaba encontrarse con el tehuelche originario; con la idealización que tenía del mismo. Como suponía que debido a los procesos de hibridación no podría verlo —como mencioné más arriba— su esperanza pasaba por escucharlo. Es decir, si bien también suponía una mezcla de idiomas, confiaba en el método de diferenciación y separación de los léxicos; algo que entendía como una especie de *purificación* o limpieza, que le permitiría dar con algún idioma original, aquel que hubiera escuchado Magallanes o incluso Hunziker: “Me acompañaba, la esperanza de encontrar algún hablante del antiguo pampa, el *guénakin-ihich* de Hunziker” (p. 35). Sin embargo, a la vez, había otra indagación que a Molina le interesaba en esta búsqueda del indígena originario. Este problema vinculado a cierta *superioridad* y conducta moral —que aparecen mencionadas en sus ponencias de 1957 y 1961, y que profundiza en sus publicaciones de 1967— aparece específicamente desarrollado en una de sus últimas publicaciones, en 1976.

Es decir, a diferencia de la lectura que proponen Vezub y de Oto (2011), respecto al intento de Imbelloni de rescatar un “resto racial y físico” (p. 155) frente a la inminente pérdida del

tehuelche, mi interpretación gira en torno de la figura de Molina. Planteo entonces, a modo de conjetura, que la preocupación del sacerdote era rescatar, junto con el tehuelche, una *reserva moral*, para que la sociedad no se extravíe entre los males de la modernidad¹⁵⁸.

En su trabajo de 1967, puede notarse que su insistencia metodológica en la distinción de los léxicos no pasa sólo por su afán de aislarlos para encontrar una lengua pura, sino también por encontrar en éstas; términos y conceptos que den cuenta de la *vivencia religiosa* o creencia en un único ser superior. Para Molina, este monoteísmo primitivo sería un sinónimo de cierta superioridad moral de los tehuelches frente a cualquier otro grupo indígena y un claro indicio explicativo de la buena convivencia con los blancos. Aún más, Molina consideró que, en los tehuelches, esta vivencia religiosa de un ser semejante a Dios era profunda en el tiempo y que, en consecuencia, su continuidad ininterrumpida podría resultar como un lugar del cual extraer un modelo moral para las sociedades actuales extraviadas moralmente.

Molina (1976) publicó y profundizó estas ideas en el libro *Patagónica. Prehistoria, tradiciones y mitologías*, al que dividió en dos partes. En la primera reconstruye la “prehistoria patagónica” y la segunda lleva como título: “Apuntes sobre tradiciones y mitologías patagónicas”. Precisamente, esta sección está precedida por un epígrafe extraído de un artículo escrito por Manuel Llarás Samitier (1950), en el que resalta lo siguiente: “La tonalidad espiritual de los Tehuelches (...) contiene una extraordinaria riqueza de matices que al reflejarse en sus ritos y tradiciones, los elevan en este aspecto, por encima del nivel hasta hoy conocido, y en cierto sentido,

¹⁵⁸ Vezub y De Oto (2011) señalan que, como aporte al proyecto de consolidación de la nación, Imbelloni propone el rescate de un *resto racial*, constituido por la figura de un tehuelche ideal, masculino, musculoso, bueno, bello que hubiera sido importante incorporar, pero que se perdió, y para el cual pide, sin embargo, un espacio en Parques Nacionales para su conservación. Los autores enfatizan que en este proyecto imbelloniano resulta importante considerar la trama de relaciones en la Patagonia durante los años inmediatamente anteriores al peronismo; trama en la que participan militares, funcionarios cívicos del Estado, científicos y también líderes indígenas. El tehuelche ideal que se construye aquí es, entonces, un tehuelche involucrado en un rol político de definición de frontera, territorialidad y nación, opuesto a los araucanos o mapuches considerados invasores.

nos interesan por su originalidad más que las creencias de los demás pueblos radicados en el territorio argentino” (Molina, 1976, p. 137). Seguido de esta cita, Molina remarcó la “trascendente importancia” (p. 139) de los mitos patagónicos para el “conglomerado humano [porque] se trata de pueblos antiguos que han quedado marginados, sin mayores contactos con las culturas adelantadas que se fueron sucediendo en el norte de la República” (p. 139); de ahí que para Molina sus tradiciones y mitos “nos permiten otear en las lejanías del pasado humano” (p. 139).

Como adelanté, este sacerdote insistirá en confirmar “la firme creencia en un Ser Supremo” (p. 140) y en la idea de profundidad temporal: “Como todos estos etnos tienen sus raíces profundamente hincadas en el pleistoceno nos están transmitiendo nociones de una antiquísima humanidad que tenía una cultura elevada, como nos lo revelan los artefactos y las pinturas” (p. 140). Precisamente, con anterioridad, mientras Molina analizaba el arte refirió a un grabado de un águila en una pared que “podría conectarse con el poder mágico de los viajes espaciales” (p. 56).

Para Molina (1976), el rescate de los mitos significa la recuperación de *enseñanzas milenarias* que colaboran en “arrancar al ciudadano urbano masificado, racionalizado o acomplexado, de las falaces ilusiones que le brindan los alucinógenos, la música histriónica, el psicodelismo, para retornarlo a los campos oxigenados del espíritu” (p. 141).

Según las reconstrucciones de Molina, la mitología *selk'nam* y *aonikenk* suponen una raíz compartida y propone que el valor de los mitos recopilados está garantizado por la semejanza que tienen con los relatos bíblicos. Sus conclusiones apuntan a que se trata de un mismo Dios que habría provocado mitos y experiencias religiosas similares en distintos lugares. La comparación con el relato bíblico es fundamental para el cura: la creencia en un ser supremo y los ciclos mitológicos cosmológicos y humanos. La primera creación; un matriarcado liderado por brujería y magia, que habría fallado y es mandado a destruir por el ser supremo para volver a comenzar.

Una segunda creación; que habría sido exitosa y es de donde devendría el gran héroe masculino que asume distintos nombres, que domina a la naturaleza y a los animales, incluidas las mujeres.

Es los análisis comparativos que hace de los mitos se cuele otro argumento para explicar la superioridad moral del tehuelche, que tendría que ver con ciertas características que tendrían los grupos antecesores. Molina sostiene que en los mitos “se menciona la subida al espacio de algunas parejas, como si alguna antigua cultura humana hubiera ya dominado la técnica aérea y los viajes interplanetarios. La Biblia misma, en su faz más antigua, nos habla del patriarca Enoc que subo al espacio” (p. 174). Comunicaciones con artefactos inalámbricos, y uso de explosivos, “nos autorizan a pensar que no sería la primera vez que la humanidad conquista una civilización elevada” (p.174). Molina continúa argumentando que, gracias al conocimiento de una tecnología que superaba ampliamente a la actual, esa humanidad pudo “lanzarse a la conquista de los espacios con vehículos tripulados y hundirse en las profundidades del océano, donde bien pudo tener sus instalaciones industriales. El enigma de los platos voladores nos está hablando de algo semejante” (pp. 174-175).

¿Por qué Molina recurriría a una argumentación tan sofisticada, después de haber ahondado e insistido tanto en los argumentos científicos? ¿Qué era lo que lo impulsaba a elaborar de un modo tan complejo la herencia de lo tehuelche como patrimonio para la provincia? ¿Acaso el discurso científico no era suficiente para lograr una modificación sobre esta reserva, razón por la cual había que recurrir a lo religioso? Pero, al mismo tiempo, ¿habría algo del discurso religioso de la congregación a la cual pertenecía, que tampoco le resultaba afín a su pensamiento? Es decir, ¿por qué Molina terminó recurriendo a una especie de relato de ciencia ficción para construir la relevancia de la herencia tehuelche para el “conglomerado humano”, tal como él mismo había escrito?

Hay, por lo menos, dos cuestiones más que pueden ayudar a pensar este recurso que Molina parece encontrar en la ciencia ficción para expresar sus obsesiones. Con anterioridad, en una nota al pie referí que el padre de Molina era chono¹⁵⁹. Los chonos o waitecas son un pueblo indígena caracterizado históricamente por ser canoeros o pesqueros. Molina (1969) se dedicó especialmente también a discutir este tema. Ahora bien, sin embargo, la discusión más importante en lo atinente a este aspecto parece haber sido la que mantuvo durante mucho tiempo con Raúl Entraigas, otro salesiano argentino e indígena, conocido por su vocación académica e histórica. Nicoletti (2006) refiere los detalles de esta discusión que mantuvieron por lo menos desde 1963. Según esta autora, la discusión más fuerte fue en torno a las causas de la *extinción* de los indígenas fueguinos, ya que en su libro *Don Bosco en América*, Entraigas afirmaba que los “infelices iban desapareciendo (...) no por el plomo del blanco (...) sino por la incapacidad de su organismo virgen de defenderse contra los virus que innecesariamente acarrea la civilización” (p. 171). Ante estas declaraciones, Molina le pidió a Entraigas que se desdijera de estas afirmaciones. Sin embargo, Entraigas defendió la comunidad de intereses que los salesianos tenían o procuraban resguardar con las familias Braun Menéndez y Menéndez Behety. En cambio, Molina se ocupó de recopilar minuciosamente testimonios reunidos bajo la siguiente carátula: “Testimonios de los malos tratos dados a los indígenas” (Molina, 1963 ca.). Estos escritos serían iniciativa del salesiano Lorenzo Massa, quien ya se los habría enviado a Entraigas en 1938 (Nicoletti, 2006, p. 171).

¹⁵⁹ En varios lugares, Molina dejó manifiesta su autoadscripción como chono. De acuerdo con María Emilia Orden y Luisa Domínguez (2017) “en una carta dirigida a la Facoltà de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Turín, cuyo destinatario era Raffaele Farina, archivero del Vaticano que le había solicitado una síntesis biográfica, Molina se autoadscribe como descendiente indígena waiteca “o antiguos chonos, primitivos habitantes del archipiélago homónimo” (p. 2). A la vez, las autoras refieren la semblanza de Molina realizada por Dumrauf (1996) quien señaló que “los chonos pertenecían a una tribu alacalufe, pobladores del extremo sur de Chile. Un miembro de la tribu, José Molina, progenitor de Manuel Jesús, dejó su lugar de su lugar de origen y emigró a la República Argentina, residiendo en el paraje Pichileufú” (p. 52-55, citado en Orden y Domínguez, 2017, p. 2).

Por un lado, Entraigas insistía en convencerlo para que no polemizara e hiciera como él, que estaba protegiendo los intereses de la congregación, los cuales —señalaba— deberían ser también los suyos. Molina, en cambio, contrapuso a la pertenencia salesiana —pertenencia que el historiador le enfatizaba— no sólo su fervor científico (una discusión académica entre ellos), sino también su pertenencia indígena.

Por otro lado, mientras que Entraigas está posicionado dentro de una historiografía evolucionista y progresista, en relación con la cual insiste en considerar a las culturas indígenas como bárbaras, primitivas, con una gran debilidad mental y corporal, en función de la cual se encaminan a la extinción; Molina (1976) —huyendo de este marco— recurre a lo paranormal o extraordinario para explicar y argumentar, a través de esos estudios comparativos entre mitos tehuelches y mitos bíblicos, una superioridad moral y técnica pasada, que se ha venido desgastando hacia el presente. Las causas de la pérdida no tendrían que ver con algo biológico, sino con la mala política indigenista del país. De este modo, propone —ahora sí en sintonía con su congregación religiosa— que si no es el cuerpo lo que puede ser heredado, lo sea al menos su tonalidad espiritual, según creía “elevada” (p. 137) como la de ninguno de los etnos vecinos. Con anterioridad, en su publicación de 1974 titulada “La Patagonia en la Argentina moderna. Su aporte cultural. La sociedad Chonk, una sociedad primitiva”, insiste en agrupar en un mismo conjunto a los “etnos” *selk’nam*, *aonik’enk*, *halakwulup* y *yagan*. Sin embargo, no fundamenta esta reunión en criterios lingüísticos —que continúa analizando por separado— sino que, retomando a Martín Gusinde (1951)¹⁶⁰, la fundamenta en un acervo cultural y espiritual ligado al monoteísmo primitivo, al que propone —según refiere en el título— como un “aporte” a la Argentina moderna. Precisamente, el

¹⁶⁰ Martín Gusinde fue un antropólogo y cura perteneciente a la Sociedad del Verbo Divino, que nació en 1886 en Silesia (Alemania) y falleció en 1969 en Viena. Sus etnografías más importantes entre los indígenas fueguinos fueron publicadas en varios tomos, en los cuales el tema prevaeciente fue atestiguar el monoteísmo de dichos pueblos.

aporte que piensa Molina consiste en la concurrencia en un horizonte mítico ligado al monoteísmo y la experiencia de un único Dios entre la “sociedad Chonk” y los colonos europeos, en virtud del cual no puede existir sino una convivencia armoniosa.

Las soluciones para los indígenas que González y Molina plantean en esta época son paradójicas: agilizan su blanqueamiento, y, al mismo tiempo, encauzan cómo deben archivarse, cómo deben ser guardados y preservados. Precisamente, la solución al problema territorial termina zanjando —como afirma Rodríguez (2016a) — en la extranjerización mapuche (aunque en el relato de Molina se trata de una extranjerización respecto de la provincia de Santa Cruz, ya que hay mapuches argentinos, pero están en otras provincias) y la patrimonialización tehuelche, que en la operatoria del *dispositivo archivo misional* trabaja como *reserva moral*. En estos procesos patrimonializadores se superponen discursos racistas y nacionalistas, que anclan a los indígenas contemporáneos en el pasado, idealizando un originario que sólo es accesible como *resto racial* o *reserva moral*; es decir, tipos particulares de reapropiación sobre las cuales se cimientan relaciones armónicas y pacíficas con los no-indígenas. De este modo, suponen controlar, bajo esta prótesis, sustitución o reserva todo reemerger de dicha identidad. Sin embargo, ante esta imposición de armonía, los nietos de María oponen otro relato u otra lectura del *rastro*, que analizaré a continuación.

Lecturas ampliadas del archirastro

Como anticipo en la introducción, la propuesta de José Bilbao Copolque pasó por repensar topológicamente el *dispositivo archivo misional* y reconstruir su dispersión, sus lugares y sus

técnicas de guardado. Así fue como un día, después de varios de charla, se le ocurrió que visitara a un hombre de apellido Rodrigo, dueño de un antiguo almacén de Las Heras.

El Sr. Rodrigo, junto a su padre, otro Sr. Rodrigo, ya fallecido, sumaban ochenta años al frente del almacén “El Sol”. Durante tres días de entrevistas en su negocio, en horario de atención, Carlos Rodrigo me contó su larga historia de trabajo y progreso en la localidad de Las Heras. El último día, a raíz de la aparición entre los objetos de su oficina del libro de López (el mismo que cito en las secciones anteriores) sobre el salesiano Manuel González, le pregunté por su vínculo con los salesianos. Alguien más había entrado al negocio mientras charlábamos. Rodrigo lo había advertido, pero no detuvo la charla. Subrayó enfáticamente que los salesianos habían hecho mucho por los indígenas, que los sacerdotes iban a comer a su casa, que su esposa les cocinaba. Especialmente con los Copolque, subrayó, y contó que los salesianos les enseñaron a leer y a escribir: “¡El indio Manuel Copolque escribía mejor que uno que es oficinista!”, exclamó orgulloso. El visitante, que hasta entonces se había mantenido escuchando expectante, lo interrumpió increpándolo: “¿Por qué no les enseñaron a no emborracharse?”. Levantando el tono de voz, Rodrigo le contestó que los Copolque eran trabajadores y que no se emborrachaban. Los hombres continuaron discutiendo en un tono cada vez más alto. Hasta entonces Rodrigo había conservado la calma, pero sus nervios fueron en aumento. Ese arrebató contrastaba notablemente con la actitud, un tanto nostálgica, acerca de un pasado perdido que había primado hasta el momento. Entonces, a medida que discutían, pude enterarme que algunos eventos, un tanto secretos, se escondían en aquel local y noté también que ese encuentro fue el detonante para que emergieran (Carlos Rodrigo, comunicación personal, abril 2014). Casualmente, o quizás no tanto yo estaba ahí porque José me había sugerido que fuera.

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

Según las interpretaciones de Rodrigo, estos papeles demostraban el esfuerzo que los Copolque habían hecho por progresar y preservar su tierra. Dispuesto a demostrar ahora que los prejuicios sostenidos contra ellos eran falsos, Rodrigo enlistó en voz alta las posesiones que tenía guardadas para sostener su argumento: un permiso de ocupación otorgado a Antonio Yanke Copolque (abuelo de José María) por el mismísimo general Julio Argentino Roca, telegramas enviados o recibidos del Consejo Agrario Provincial, una carpeta con mensuras y, además, los libros de asiento contables de las ventas de lana realizadas al mismo Rodrigo.

Al igual que los salesianos, Rodrigo estaba convencido de la incorporación gradual de los indígenas a la civilización: “Si los indígenas tienen casa, y trabajan, y viven civilizadamente” — argumentó— “tienen derechos iguales como cualquiera de nosotros” acordando así con los inspectores de tierras y con los salesianos (Carlos Rodrigo, comunicación personal, abril de 2012). De acuerdo con su relato, durante un largo tiempo él había funcionado como articulador del

dispositivo a nivel local mediando entre unos agentes estatales —el ente regulador de tierras fiscales (CAP)— y otros agentes morales —los salesianos—.

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

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

Dos días más tarde, María, una de las hermanas menores, reflexionó sobre lo que las imágenes y el relato de Rodrigo le habían provocado. Fundamentalmente, reconstruyó sus experiencias en relación con su tío José María y con su propia madre, Teresa¹⁶¹. Durante la charla, María volvió a referirse a la muerte violenta de su tío y, remarcando que ese momento permanece como un *clic* en su vida, ahora nuevamente volvía a pensarlo. Recordó que su madre se había

¹⁶¹ Según los miembros de la familia, el abuelo Antonio Yanque Copolque solía contar que habían llegado a la Patagonia austral desde el actual Chubut, donde había quedado su tribu cuando Roca llevó adelante la denominada Conquista del desierto. Entonces tenían un permiso para ocupar 10.000 ha como “reserva para indios”. Hasta 1930, Antonio —junto con Carmen Pescán Aquila— tuvo sus toldos en los lotes 38 y 39 de la Colonia Leandro Alem, en el Territorio Nacional de Santa Cruz. Ese año, agentes estatles los obligaron a levantar sus toldos por considerarlos focos *infecciosos*. Desde entonces, fueron forzados a ocupar una vivienda convencional. Con posterioridad, junto con la ayuda de sus hijos (Manuel, María, Carolina y Josefina) se dedicaron al ganado lanar y yeguarizo. Sus nietos, Teresa, José María y Cecilia, también continuaron con estas mismas faenas. Actualmente son los hijos de Teresa (José, Martín, María y Laura, y los fallecidos Pancho y Alejandro), quienes conformaron la Comunidad Kopolke, que obtuvo su personería jurídica ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) en junio de 2007 y la propiedad comunitaria de sus tierras en agosto de 2011 (Bilbao Copolque, L. s/f, Breve reseña histórica, Personería Jurídica de la Comunidad Kopolke, INAI).

enfermado tras la muerte de su hermano José María, y que se fue debilitando hasta que falleció siete años más tarde. Lamenta que ella no les hubiera transmitido “su cultura” enfatizando en particular en la transmisión de la lengua. Al comienzo de la charla explicó que tal interrupción se debía a que Teresa “era corta”, pero inmediatamente reorganizó su discurso manifestando que esas eran palabras de su padre. Mencionó entonces que los dos maridos que tuvo la habían sometido y que, constantemente, la amenazaban para que no hablara la lengua. Imaginó cuánto debe haber sufrido su madre cuando su primer marido la separó de sus tres hijos —historia que María conoció cuando ya era grande— y recordó las tensiones entre sus tíos maternos y su padre (segundo marido de Teresa), que se molestaba cada vez que llegaban del campo y, cotidianamente, esperaba que ocurriera algo para descalificarlos (María Bilbao Copolque, comunicación personal, abril 2012).

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

que, con el carbón que quedaba, solía hacer una poción que les hacía beber a sus hijos para purgar posibles contaminaciones.

Para profundizar el análisis retomo la afirmación de Benjamin (2005), en la que sostiene que la memoria es sensible a la distribución de los objetos en el espacio, así como a las relaciones que pueden establecerse entre esos objetos, por lo tanto, quienes administran estas relaciones tienen poder sobre los modos de recordar y olvidar. Los objetos poseen capacidades para producir irrupciones; la búsqueda y obtención de un objeto nuevo opera un cambio en el sistema (la colección en el caso que analiza Benjamin) que “le muestra sus cosas en perpetuo oleaje” (p. 224). Para hacer presentes las cosas, el coleccionista actúa plantándolas en el “propio espacio”, o dicho de otro modo, las *ilumina*; les da un significado a partir de relacionarlas o asociarlas a otras que considere afín. De este modo, este autor asocia el trabajo de reordenamiento del coleccionista con el efecto del recuerdo o la *memoria involuntaria* (Benjamin, 2005, p. 229). En contraste, la *memoria voluntaria* se impone en la historia del siglo XX desafectando la relación del individuo con su pasado, caracterizada por un vínculo alienado, continuo y lineal del sujeto con su historia. El recuerdo, en cambio, sostiene Benjamin (1987), es fragmentario y “destructivo” (p. 128) de esa continuidad. En sus investigaciones, postuló que el recuerdo es un momento de creación, durante el cual la experiencia adquiere un valor afirmativo en la medida en que, al producir una *interrupción o desplazamiento*, ofrece una nueva imagen, que permite volver a vincular el pasado con el presente. De esta forma, a partir de los cambios en las disposiciones espaciales, los recuerdos pueden producir un *clic*, una ruptura respecto de una continuidad, y provocar la reorganización de un relato histórico. Por su parte, la lectura que Derrida (1997c) hace de Benjamin propone que el archivo, que tantas veces solemos pensar como delimitado en un lugar físico preciso, ocupa un lugar mucho más amplio y contribuye a construir una espacialidad social determinada. Por lo tanto,

la movilidad de los objetos *apropiados* o *resguardados*, cuidados en su nominación y ubicación, equivaldría a desestabilizar esas relaciones espaciales y sociales, a desnaturalizarlas y contribuir a recrearlas o elaborarlas nuevamente desde otras perspectivas. Siguiendo a Spivak (2008), tomo a las lecturas realizadas por los indígenas que vinculan pasado y presente como *elaboraciones*. A partir de revisar la obra de Gramsci, ella caracteriza a estas lecturas como *esfuerzo*, algo que implica el trabajo de “e-laborare, lograr con dificultad” (p. 3).

Las nuevas imágenes que María y José extraen del archivo les permiten reorganizar sus experiencias, así como sus relatos sobre determinados eventos del pasado. A lo largo de su charla, María fue invirtiendo las categorías internalizadas que tenía sobre José María y Teresa por otras nuevas. De este modo, recapitula los esfuerzos que hicieron sus tíos y su madre por alcanzar ese estatus como *iguales*, que los dispositivos misionales les habían prometido. En algunas ocasiones, las generaciones anteriores intentaron encontrar momentos para transmitir sus saberes y redefinir sus identidades por fuera de las matrices hegemónicas. En otros casos, optaron por autocensurarse. Más allá de que el tío José María intercambiara sus productos con Rodrigo, el dueño del almacén El Sol, o intentará seguir las pautas de civilización impuestas continuaba practicando otros circuitos —circuitos propios de la reciprocidad indígena—, a la vez que buscaba momentos para compartir con los suyos sus sentimientos en *aonek'o 'a'yen (aonekko)*. No es raro que estos momentos, recordados por sus sobrinos como de tensión y tristeza, sean resignificados como momentos de resistencia, durante los cuales la agencia indígena deshacía el valor adjudicado a unos productos adquiridos (botas) en el mercado local, para hacer emerger otros: las redes de reciprocidad o la propia lengua, que en ese entonces no valían para nadie.

De este modo, por un lado, la apertura del archivo a nuevos interpretes involucra no sólo la disponibilidad y el acceso a los documentos o a la imagen resguardada, sino también, mediante

un trabajo deconstructivo, la posibilidad de nuevas elaboraciones respecto de lo sucedido. En los casos analizados, este trabajo les permitió reformular las condiciones sobre las que el *dispositivo archivo misional* construyó sus verdades y, a partir de desplazar a los objetos hacia otros contextos, les permitió asimismo redistribuir las voces, revisar su propia historia e interpretarla desde otros esquemas. Tal como he intentado demostrar, estos desplazamientos tienen un potencial para desnaturalizar y desestabilizar continuidades impuestas.

El Archivo General Tehuelche como contra *reserva moral tehuelche*

Retomando las escenas referidas al comienzo de este capítulo, observamos que José subrayaba la *falta* como falta de respuestas a las preguntas suscitadas por los requisitos legales (genealogías familiares, trayectorias geográficas, parajes, etc.) y compartía su sensación de estar atrapado por un juego de demandas en términos que no podía responder y, ante el cual, la falta pareciera multiplicarse. Ante esta precariedad —que en el mismo razonamiento de José se vuelve contingente— él advierte un juego de poder. Según continuó reflexionando, si las cosas no están es porque están escondidas —como los autos Falcon verde— o hay una red que esconde, que enmascara, que hace pasar por perdidas cosas que están. De este modo, admite que las carencias tienen que ver con la red de poder instalada y la desigualdad de accesos a las cosas ocultas, que se hacen pasar por perdidas y que no se sabe, efectivamente, hasta dónde lo están. De algún modo, José comienza a cuestionar la melancolía como estrategia de custodia, de guarda de ese objeto tanpreciado: el pasado tehuelche. Aún frente a los *datos* disponibles de los archivos (fotografías, actas de bautismos, giras misionales, relaciones, etc.), que pueden brindarle algunas de estas respuestas, José da cuenta de una especie de desilusión, como si esperara encontrar una restitución más justa

de lo que falta, que estas preguntas no satisfacen. A partir de estas reflexiones, admite una pérdida, al mismo tiempo que propone una figura topológica, dentro de la cual esas cosas perdidas pueden hallarse; un espacio dentro del cual me propone adentrarme, como si fuera una de sus fichas, hasta encontrar la escritura y la voz perdida. La topológica habla de una red y, por lo tanto, propone un saber: su saber sobre la lógica de ese archivo, que no le es tan ajena y que sospecha que, de algún modo, puede descubrir, bordear y elaborar.

Por otro lado, considerando la operatoria del *dispositivo archivo misional* sobre la construcción de una reserva moral sobre los tehuelches y el condicionamiento que esto implica en la orientación de conductas, el movimiento o desplazamiento dentro de la cadena operado por José propone un nuevo desafío. ¿Cómo seguirá este juego? Esta *movida* tampoco se trató de un evento aislado, sino que se encontraba dentro de una serie de movilizaciones, a partir de las cuales José venía reflexionando en torno a la operatoria de los archivos. Rodríguez (2013) relata que un mes antes de mi viaje a Las Heras en abril de 2012, en una charla que dieron con José en Bariloche, en la que contextualizaron y ofrecieron una mirada crítica sobre la muestra Tehuelches Meridionales que se exhibía en el Centro Cívico, él había cuestionado las exhibiciones fotográficas que objetivaban a los indígenas como alteridad exótica y arcaica, que operaban en paralelo a la apropiación permanente de los tehuelches como patrimonio, y en particular, como “huellas de la identidad santacruceña” (p. 88). Luego, José decidió llevar a Las Heras esta exhibición itinerante —curada por el Archivo General de la Nación (AGN), la Casa de Santa Cruz en Buenos Aires y el periodista Osvaldo Mondelo— para poder compartir su lectura a contrapelo también en Santa Cruz. En coordinación con Myrta Pocón —que junto a él eran en ese entonces los representantes del Consejo de Participación Indígena (CPI) por el pueblo tehuelche de Santa Cruz— trasladaron

la muestra a Río Gallegos¹⁶². Durante todo este circuito, los referentes de las comunidades tehuelches sobreimpusieron a la apropiación estatal una lectura crítica a través de charlas abiertas al público. Así fue como en las sucesivas conversaciones fue surgiendo la propuesta de crear un archivo propio, al que en oposición al AGN, José y Myrta refirieron como el Archivo General Tehuelche.

Si bien este movimiento incipiente es interesante como reapropiación y redefinición contra la *reserva moral*, me pregunto si es una salida del movimiento melancólico de identificación del objeto perdido al que he referido en otros capítulos¹⁶³. La multiplicación de archivos alrededor de los cuales se erigen centros interpretativos no garantiza la discontinuidad de los mecanismos de censura interpretativa en torno a dicha reserva o que la misma deje de ser considerada como patrimonio nacional. Sin embargo, no está claro que haya algo *más allá* de esta práctica narcisista que, al mismo tiempo, repone un control consignador dentro de la lógica del archivo único. Es decir, vuelve a delimitar su apertura restringida a través de la redefinición de arcontes, técnicas y soportes. En síntesis, tanto las elaboraciones aquí examinadas de Jesús Manuel Molina como las de José Bilbao Copolque y sus familiares —aun siendo muy diferentes— resultan sumamente significativas para reflexionar sobre cómo operan las aberturas que tensionan y producen desplazamientos y reposicionamientos al interior y hacia afuera del *dispositivo archivo misional*; líneas de subjetivación que, como dice Deleuze, trazan caminos de creación, que cesan, se reanudan y se modifican apuntando su ruptura.

¹⁶² El Consejo de Participación Indígena (CPI) es el órgano consultivo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

¹⁶³ He referido a estas instancias como formas de archivación en el primer y tercer capítulo.

CONCLUSIONES

En el primer capítulo mencioné que, ante los desplazamientos sorprendivos de objetos, de papeles que desarticulan un espacio topológico, la reacción de Doralisa fue lenta, como pidiendo un tiempo, al que sobrevino el extrañamiento y la sospecha: *¿Qué me estás trayendo? ¿Qué me estás mostrando? ¿Quién eres?* Tal como mencioné, ella resistió reconocerse, se rio inquieta y permaneció entre sorprendida y angustiada. Su esposo había fallecido hacía unas pocas semanas y, cada tanto, mencionaba que por eso estaba aún en la ciudad, que tenía que regresar al campo a alimentar a los pollitos y a las gallinas. Sin embargo, hacía tiempo que ya no vivía en el campo. Era como si todos los tiempos se hubieran desplazado. A lo largo de la charla, a medida que se sucedían las fotos y sus hijos —también jocosos— le insistían que aquellos que aparecían retratados eran ella y sus hermanos, comenzó a reconocerlos, a mencionar sus nombres, mientras comentaba siempre sorprendida: “Todos juntos”, “un montón”, “tan jóvenes”. Cuando terminé de mostrarle las fotos de la gira misionera, al mirar nuevamente una foto de González en la pantalla, recordó a los curas, a los que al principio había negado rotundamente: “Años anduvo el cura por acá, fue a ver los papeles, pero años hace”. Ese día, antes de irnos, Doralisa me dijo: “Muchas gracias por la tele” (Doralisa Ranguinao, comunicación personal, febrero de 2012). Por distintos motivos, no pude continuar trabajando con Doralisa. En cambio, las posibilidades se abrieron con otras familias.

El objetivo principal de esta tesis apuntó a demostrar que, en Santa Cruz, la disponibilidad de un relato histórico en el cual la aboriginalidad es constantemente constreñida y limitada en sus posibilidades de reconocimiento resulta del despliegue del *dispositivo archivo misional*. Tal como argumenté, este dispositivo ha operado a partir de la tachadura, del secuestro, de las represiones y

de las imposiciones. Es decir, ha dependido de todo un juego violento de destrucción, sustitución y ocultamiento de huellas; de signos que constituyen ordenamientos sobre el mundo y de su sometimiento dentro de una superficie expandida a un cuidado toponomológico complejo, con su red de guardianes comprometidos con una jerarquía determinada.

Recurriendo al enfoque etnográfico reconstruí los procesos de *archivación*, al que sintetice como los modos a partir de los cuales el *dispositivo archivo misional* —en tanto máquina impresora— imprimió sus marcaciones de aboriginalidad sobre una superficie sensible, que incluye a las personas mismas. A la vez, durante las distintas etapas de trabajo de campo escuché, registré e intercambié reflexiones con personas habitadas por esas y otras impresiones, que debaten consigo mismas la lectura de las huellas que las habitan. Así, etnografié las circunstancias y los modos en que tales debates ocurren —en su *psyché*, fragmento de la superficie sensible afectada por el catálogo de huellas forjado por la máquina impresora— y sus potencialidades de lectura, y reflexionamos en numerosas conversaciones sobre cómo reorganizan las huellas para sí mismos, inmersos en una tarea archivística y memoriosa constante frente a una máquina impresora violenta. En síntesis, me propuse rastrear los modos en que, en una cadena semántica, los términos son internalizados y, a la vez, invertidos y desarticulados; es decir, elaborados. En la medida en que me fue posible, trabajé con las familias indígenas que ya se habían involucrado en este proceso de resistencia a las represiones y supresiones, que posteriormente las condujo a un proceso de búsqueda, elaboración, desarticulación y cuestionamiento de tal continuidad. De este modo, nuestros intercambios les resultaron atractivos para profundizar sobre estas elaboraciones que ya habían iniciado.

Esta etnografía de los procesos de archivación y de las elaboraciones y subjetivaciones está inspirada en la *impresión* de archivo tal como lo elaboró Derrida (1997c) —que presenté y

desarrollé en el primer capítulo— lo cual me permitió pensar la suplencia de los signos a partir de una violencia archivadora, pero, a la par, la resistencia dada por una pulsión anárquica y anarcónica a dicha máquina impresora y represora. Precisamente, la noción derridiana me permitió comprender que, contra la imposición de un *arkhé*, es posible el acontecer de lo irreductible que amenaza toda conformación jerárquica, más allá de sus institucionalizaciones y sus arcontes.

En el segundo capítulo abordé los criterios que los salesianos utilizaron durante la última dictadura cívico militar para confeccionar un archivo al que imaginaron como un espejo de la obra realizada por el *dispositivo archivo misional* en la Patagonia. Los tres criterios analizados —el criterio mitológico, el toponomológico y el de publicación— son a los que apela este dispositivo para custodiar las narrativas oficiales posibles; los usos adecuados de las prótesis para poder ser (mujer, indígena, colono). En definitiva, el archivo es creador de regímenes de sujeción a través de su continua impresión y represión de *corpus* y cuerpos, a los que les custodia el sema y el semen ocupándose fundamentalmente de la reproducción y del futuro.

Las lecturas bajo tachadura, conjuntamente con el análisis de las elaboraciones y subjetivaciones, me permitieron rastrear disrupciones en las aparentes cadenas continuas de signos que constituyen el texto social, que configuran topologías o ensamblajes alternativos de signos. Tal como explicité en el segundo capítulo —en el que expuse cómo la interpretación creativa de un arconte de la casa salesiana es censurada por la de otro, que se cree más próximo a la ley— continué con este interés en los tres capítulos restantes. En el tercero, analicé las lecturas bajo tachadura, las elaboraciones y subjetivaciones a través de las apropiaciones diferenciales de Pailan y Calacho del bautismo, del padrinazgo y de la extranjería frente a la vigilancia de los misioneros. En el cuarto, indagué sobre cómo se habita el silencio como *topolitología*; como espacio de

inyunción de una herencia a la que Ceferina confronta con el silenciamiento y el borramiento, articulados por la conjura de una *santa alianza*. Finalmente, en el quinto capítulo, concentré mi interés en la lectura de las marcas que realizó José sobre lo que este dispositivo guardó y ocultó durante la construcción de una *reserva moral tehuelche* en su entorno local, así como también en el posterior ensamblaje y uso alternativo de los signos y materiales obtenidos para elaborar —junto a sus familiares— su propia historia. Se trata, en todo caso, de movilizaciones que resisten la jerarquía a partir de otras *órdenes* y herencias que ya cargan consigo.

En el transcurso de esta investigación comprendí que la denominada *apertura* a los archivos y a las lecturas de los documentos por los intérpretes indígenas no se produce meramente acercándoles los documentos o haciendo que ingresen a los repositorios donde supuestamente estos se encuentran. Dicha apertura implica otro tipo de trabajo y otras acciones, que involucran a la deconstrucción como una herramienta de elaboración política. Si uno de los aspectos importantes del archivo es que a través de sus ordenamientos toponomológicos organizan y restringen el acceso a la materia, el trabajo de elaboración con las cadenas semánticas trata, precisamente, de una tarea de reordenamiento y redistribución política de posibilidades de acoples, de lecturas, de accesibilidades y de redistribución de vigilancias; de miradas y arcontes. De este modo la deconstrucción del *dispositivo archivo misional* implica el estudio de la dispersión de los ordenamientos de archivación toponomológicos; es decir, implica analizar las formas en que estos ordenamientos se materializan en distintos cuerpos que toman forma en lugares inesperados, en arcontes impredecibles. En este sentido, el trabajo de deconstrucción de un ordenamiento que trae implicados los modos de relacionarse con la materia y que ha sido construido durante tantos años no es una tarea que pudiera solucionarse —aunque esto ya se ha dicho muchas veces— prendiendo

fuego un repositorio, sino que, en cambio, demanda un incesante trabajo laborioso de resistencia, creatividad y elaboración ante dichos ordenamientos.

No puedo evitar advertir que, si hay algo que liga este trabajo a alguna arqueología es la ambición de identificar la huella derridiana en su correlato material: en el papel, en el cuerpo, en el lenguaje, en el territorio. Como bien dice Louis Althusser citando a su protegido: “Las cosas llegan tan lejos que Derrida ha mostrado que el primado del trazo (de la escritura) se encuentra hasta en el fonema emitido por la voz que habla” (p. 34). Si en algún punto mi etnografía se vuelve densa, obsesiva, quizás es en este esfuerzo por escarbar y buscar esa huella y esa marca. En este caso, la búsqueda de esa marca va unida al análisis y descripción de la máquina impresora que la ha generado; es decir, se vincula a la descripción de su operatoria impresora, represora, supresora, más o menos violenta, obtenida del acople entre los agentes heterogéneos que la conforman. En todo momento se trató de un trabajo con los registros de los instantes durante los cuales estos acoples —que consolidaron el *dispositivo archivo misional*— se dieron una y otra vez y, durante los cuales, se redefinieron —también una y otra vez— las aboriginalidades en relación a los proyectos imaginados de comunidad de la ideología nacionalista de Santa Cruz, primero territorial y, con posterioridad a 1957, provincial. Especialmente en el período posterior a la provincialización, en el que se consolida el *nosotros santacruceño*, el *dispositivo archivo misional* insistió en dar forma a una aboriginalidad única ligada a un origen común para todos. Durante estos años, el sacerdote salesiano Manuel Molina se esforzó por ofrecer una *reserva moral tehuelche*, un archivo de lo tehuelche al que propuso como dador de un horizonte mítico común con la comunidad católica de colonos. Este proyecto coincidió con el mandato de la creación del archivo repositorio salesiano en la ciudad de Buenos Aires.

Tal como analicé en el segundo capítulo, a mediados de los años cincuenta, los salesianos de Argentina recibieron la orden de confeccionar los archivos repositorios, a los que finalmente abrieron al público general en 1977. Precisamente, en esos años las misiones itinerantes en Santa Cruz entraron en una nueva etapa ante la ocupación monopolística de los obispados por parte de los salesianos. De este modo, las misiones entre los indígenas —respecto de los cuales los salesianos imaginaron entre 1885 y 1960 proyectos de asimilación, adoctrinamiento y formación— cambiaron a partir de la década del setenta por representaciones idealizadas, las cuales anclaron a los *verdaderos* tehuelches en un tiempo pasado y a los mapuches en un espacio externo o extranjero, al mismo tiempo que propusieron heredar del tehuelche un horizonte de sabiduría moral respecto del cual siempre había prevalecido una relación de armonía con los viajeros y colonos *blancos*.

Actualmente, tal como analicé en el último capítulo, estos ofrecimientos protéticos para asimilarse o ser reconocidos como indígenas en la comunidad santacruceña son resistidos por tehuelches y mapuches que —contrario a considerarse *descendientes, extintos, extranjeros o impuros*— reivindican sus identidades y discuten las idealizaciones de sí mismos, a partir de sus propios mapeos y ensamblajes de documentos y signos, que utilizan para elaborar sus trayectorias personales y familiares. Es evidente que el poder de autodeterminación de las personas y familias indígenas está ligado a las posibilidades de apertura y deconstrucción de los archivos, que sobre ellos se construyeron en el pasado; lo que aún no está claro y sigue siendo objeto de debate es si para confrontar estas imposiciones y consignaciones es necesario conformar nuevos archivos, archivos propios, o si habría otras posibilidades y derroteros.

Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. En R. G. Fox (Ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (pp. 137-162). Santa Fe, Nuevo México: School of American Research.
- Agamben, G. (2006). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/soc/v26n73/v26n73a10.pdf>
- Aguerre, A. M. (2000). *Las Vidas de Pati en la toldería tehuelche del río Pinturas y el después*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Alarcón, P. y Ferraggine J. (2015). Contenido y organización del Archivo Salesiano Patagónico de Bahía Blanca, Argentina. *Tefros*, 13(2), 182-193.
<http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/337/321>
- Alarcón, P. y Ferraggine, J. (2016). Contenido y gestión del archivo y patrimonio cultural de los salesianos en la Patagonia. En I. A. Fresia, M. A. Nicoletti y J. V. Picca (Eds.), *Iglesia y Estado en la Patagonia. Repensando las misiones salesianas (1880-1916)* (pp. 241-261). Rosario: Prohistoria.
- Amadei, A. (1948). *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco Vol. X*. Torino: San Benigno Canavese. Recuperado de <http://www.sdb.org/es/don-bosco/26-memorias-biograficas/98-memorias-biograficas-ris>

- Roberts, T. y Gavirati, M. (2008). *Diarios del explorador Llwyd ap Iwan. El desvío del río Fénix y la colonia galesa de Santa Cruz que pudo ser*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Patagonia Sur Libros - La Bitácora.
- Auza, N. T. (1975). *Católicos y liberales en la generación del ochenta*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones culturales argentinas. Ministerio de Cultura y Educación.
- Balcarce, G. (2019). El problema de la materia y el suplemento. Un rodeo por la noción de prótesis. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 19(23), 77-86.
<https://www.instantesyazares.com.ar/2019/12/30/instantes-y-azares-nro-23-otono-2019/>
- Bandieri, S. (2005). *Historia de la Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sudamericana.
- Baratta, H. J. (1994). El logro de una experiencia en la organización de un archivo eclesiástico. El Archivo Central Histórico Salesiano Buenos Aires (Argentina). *Revista de Historia Bonaerense*, 2, 225-236. <http://www.salesian.online/wp-content/uploads/2019/03/6-Baratta-El-logro-de-una-experiencia-en-la-Organizaci%C3%B3n-de-un-Archivo-Eclesiastico.-El-Archivo-Central-Hist%C3%B3rico-Salesiano-Buenos-Aires-Argentina.pdf>
- Barbería, E. M. (2001). *Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral, 1880-1920*. Río Gallegos: Universidad Nacional de la Patagonia Austral (UNPA).
- Bascopé Julio, J. (2010). Desvíos salesianos. La expedición de 1906 y los misioneros volantes. *Magallania*, 38(2), 249-259.
<http://www.magallania.cl/index.php/magallania/article/view/164>

- Bascope Julio, J. (2018). *En un área de tránsito polar 1872-1914. Desde el establecimiento de líneas regulares de vapores por el estrecho de Magallanes (1872) hasta la apertura del canal de Panamá (1914)*. Villa Tehuelches: Colibris.
- Beauvoir, J. M. (2005). *Aborígenes de la Patagonia. Los Onas: tradiciones, costumbres y lengua*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Continente.
- Bechis, M. (2008). Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? En M. Bechis (Ed.), *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano* (pp. 263-296). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Beckett, J. (1988). *Past and present: the construction of aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Belza, J. E. (1977). *Memoria documental de los actos del Centenario Salesiano (1875-1975)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas (ISAG).
- Benjamin, W. (1972). *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2005). El coleccionista. En *Libro de los pasajes* (pp. 221-229). Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007). La tarea del traductor. En *Conceptos de filosofía de la historia* (pp. 77-90). La Plata: Terramar.
- Bianchi, S. (2011). Su eminencia reverendísima Santiago Luis Copello, arzobispo de Buenos Aires. Reconstrucción y crisis de la Iglesia católica argentina. <http://historiayreligion.com/wpcontent/uploads/2012/02/Bianchi.Copello.pdf>
- Birnbaum, J. (2004, 19 de agosto). “Je suis en guerre conte moi-même”: Jacques Derrida. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/archives/article/2004/08/18/jacques-derrida-je-suis-en-guerre-contre-moi-meme_375883_1819218.html

- Bracamonte, L. (2014, 25 y 26 de septiembre). Fuentes para la historia de las mujeres en archivos eclesiásticos: descubriendo a las cooperadoras salesianas argentinas. *Actas de las II Jornadas de Discusión: "Historia, mujeres y archivos: Un debate con perspectiva presente-futuro"*. Tandil, provincia de Buenos Aires: UNICEN-IEHS. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/3817>
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 23(1), 61-88. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1299>
- Briones, C. (2004). Construcciones de aboriginalidad en Argentina. *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin*, 68, 73-90. http://www.sag-ssa.ch/bssa/pdf/bssa68_10.pdf
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-44). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. y Ramos, A. M. (2016). Agenciando formas de ser juntos en contextos interculturales: Anudamientos de memoria, parentesco y política. En C. Briones (Ed.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 11-52). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

- Briones, C. y Delrio, W. (2002). Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jeréz (Ed.), *Fronteras, ciudades y Estados* (pp. 45-129). Córdoba: Alción.
- Brown, J. (1990). Notes on community, hegemony and uses of the past. *Antropological Quarterly*, 63(1), 1-7.
- Bruno, C. (1992). *La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*. Rosario: Didascalía.
- Bruno, C., (1984). *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina T. III*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Salesiano de Artes Gráficas.
- Borges, J. L. (2006). Tlön, Uqbar, Orbis Tertius. En *Ficciones* (pp. 17-44). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Emecé.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Cabral Marques, D. (2010, 20, 21 y 22 de septiembre). El Estado argentino y la argentinización de la Patagonia: Diagnósticos, balances, propuestas y resistencias en el clivaje de los años treinta. *Actas de las cuartas Jornadas de Historia de la Patagonia*. Santa Rosa, La Pampa.
- Cañumil, T.; Cañumil, D. y Beretta, M. (2008). *Wixaleyiñ: mapucezugun-wigkazugun pici hemvlicijka. Pequeño diccionario castellano-mapuche*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Equipo de Educación mapuche *Wixaleyiñ*.
- Carman, J. (2003). Ramón Lista: La doble cosmovisión de un valiente. *Museo*, 3(18), 31-34.
http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/46399/Documento_completo.pdf?sequence=1&isAllowed=y

- Carman, J. (2006). Sobre el autor. En J. Carman (Comp.), *Los indios tehuelches. Una raza que desaparece* (pp. 7-20). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Patagonia Sur.
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: IWGIA.
- Carvallo Goyeneche, D. V. (1875). Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile. Tomo II. En *Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional*. Santiago de Chile: Imprenta de La Estrella de Chile.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). Ethnography and the historical imagination. En *Theory, ethnography, historiography* (pp. 3-48). Boulder: Westview Press.
- Comaroff, J. and Comaroff, J. (2013). *Teoría desde el sur o cómo los países centrales evolucionan hacia África*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. (2003). Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Primera Parte. El pueblo mapuche. Los huilliches del sur. Recuperado el 26 de septiembre de 2019, de http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_i/1p/v1_pp_4_mapuche_c3_los_huilliches-FContents.html
- Copello, S. L. (1944). *Gestiones del arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Difusión.
- Cornell, S. (1988). The return of the tribe: organization and self-concept in Native American ethnicities. *Ethnic and Racial Studies*, 11(1), 27-47.
- Costamagna, G. (1879). Le porte della Patagonia aperete ai missionari salesiani. *Bolletino Salesiano* 3(10), 292-298. <http://biesseonline.sdb.org/archivio.aspx?a=1879>

- Deleuze, G. (1985). Clase 1-22/10/1985-3. En *Les formations historiques*. Université Paris 8.
http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=405
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze G. y Guattari, F. (2013). *El anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault filósofo* (pp. 155-162). Barcelona: Gedisa.
- Delrio, W. (2005a). Mecanismos de tribalización en la Patagonia. Desde la gran crisis al primer gobierno peronista. *Memoria Americana*, 13, 209-242.
- Delrio, W. (2005b). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Bernal: Universidad de Quilmes.
- Del Valle Carbajal, L. (1905). *La Patagonia. Studi Generali — (Prima serie: Note storiche - Tipografia -Etnografia. Seconda serie: Climatologia e storia naturale*. Torino: San Benigno Canavese, Scuola Tipografica Salesiana.
- Derrida, J. (1997a). La farmacia de Platón. En *La diseminación* (pp. 91-261). Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1997b). La diseminación. En *La diseminación* (pp. 429-549). Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1997c). *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1997d). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad.”* Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2010). La différance. En *Márgenes de la filosofía* (pp. 37-62). Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (2012a). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2012b). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Derrida, J. (2017). Cómo no hablar. Denegaciones. En *Psyché. Invenções del otro* (pp. 621-683). Adrogué: La Cebra.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2019). *La Hospitalidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: De la Flor.
- Dirks, N. B. (2002). Annals of the archive: Ethnographic notes on the sources of history. En B. K. Axel (Ed.), *From the margins: Historical Anthropology and its futures* (pp. 47-65). Durham: Duke University Press.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Mondadori.
- Di Stefano, R. (2011). El Pacto Laico Argentino (1880-1920). *PolHis* (8), 80-89.
- Dumrauf, C. (1992). *Historia de Chubut*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Plus Ultra.
- Espinosa, A. (1939). *La conquista del desierto: diario del capellán de la expedición de 1879, monseñor Antonio Espinosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Talleres de la Compañía Impresora Argentina.
- Escalada, F. A. (1949). *El complejo "tehuelche". Estudios de etnografía patagónica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Imprenta y casa editora Coni.
- Farro, M. (2009). *La formación del Museo de La Plata*. Rosario: Prohistoria.
- Figuerero Torres, M. J., Chávez, P. V. y Falcomer, D. (2008). Huellas de los antiguos: etnografía y arqueología del noroeste de Santa Cruz. Los Antiguos: Municipalidad de Los Antiguos.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1985). El juego de Michel Foucault. En *Saber y verdad* (pp. 127-162). Madrid: La Piqueta.

- Foucault, M. (1992). La vida de los hombres infames. En *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación* (pp. 175-202). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (2010). *La arqueología del saber*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad del saber*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). Los Espacios Otros. *Fotocopioteca* 43, 1-12.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fressoli, G. (2010). Memoria y recuerdo en la obra de Walter Benjamin. *Afuera. Estudios de Crítica Cultural*, (8). <http://www.revistaafuera.com/articulo.php?id=51&nro=8>
- Freud, S. (1973). El delirio y los sueños en la “Gradiva” de W. Jensen. En *Obras Completas. Tomo II* (pp. 1285-1336). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1992). Lo ominoso. En *Obras Completas, Vol. 17* (pp. 217-251). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu.
- Gusinde, M. (1951). *Fueguinos. Hombres primitivos de la Tierra del Fuego*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Halvorsen, P. (2011). *Identidades enmascaradas en la Patagonia. Uniones entre nativos y foráneos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Patagonia Sur Libros.
- Imbelloni, J. (1949a). Los Patagones; características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 2(1-2), 5-58.
- Imbelloni, J. (1949b). Reseña de Escalada, F. A. El Complejo Tehuelche; Estudios de Etnografía Patagónica. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 2(1 y 2), 227-237.

- Ivanoff Wellmann, D. (2002). *La guerra de Chile Chico o los sucesos del lago Buenos Aires*. Valparaíso: Ediciones Cruz del Sur de la Trapananda.
- Ivanoff Wellmann, D. (2007). *Lago General Carrera. Temporales de sueños*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- LaCapra, D. (1983). *Rethinking intellectual history. Texts, contexts, language*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lazzari, A. (2002). Indio argentino, cultura (nacional): del Instituto Nacional de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología (1943-1976). En R. Guber, y S. Visakovsky (Eds.), *Historias y estilos etnográficos en la antropología argentina* (pp. 153-201). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Lenton, D. (1998, 12 de noviembre). Los araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista. *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*. Temuco: Colegio de Antropólogos de Chile A. G.
<https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/35>
- Lenton, D. (2007). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. (Tesis de doctorado no publicada). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, UBA, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Lenton, D. (2020, septiembre 10). La nación mapuche no es argentina ni chilena. *Nodal*. Buenos Aires. <https://www.nodal.am/2020/08/la-nacion-mapuche-no-es-argentina-ni-chilena-por-diana-lenton-especial-para-nodal/>
- Lenzi, J. H. (1962). *Carlos María Moyano. Marino, explorador y gobernante*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Secretaria de Estado de Marina.

- Lévi-Strauss, C. (1988). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lista, R. (1879). *Viaje al país de los tehuelches* (Vol. I). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Imprenta de Martín de Biedma.
- Lista, R. (1880). *Mis exploraciones y descubrimientos en la Patagonia. 1877-1880*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Imprenta de Martín Biedma.
- Lista, R. (1887). *Viaje al país de los onas. Tierra del Fuego*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Alberto Nuñez.
- Lista, R. (1890). *Viaje a los Andes Australes: Diario de la expedición de 1890*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Confluencia.
- Lois, C. (2006). Técnica, política y “deseo territorial” en la cartografía oficial de la Argentina (1852-1941). *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 10(218), [52]. <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-52.htm>
- López, J. I. (1996). *Manuel González. Cura gitano linyera de Dios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Inspectoría San Francisco de Sales.
- Luco, S. (2010). Tensión político-académica en la Universidad de Buenos Aires (1975-1983): el cambio de paradigma en la arqueología patagónica. *Revista Del Museo de Antropología*, 3, 211-224. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v3.n1.5463>
- Mases, E. H. (2010). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Masotta, O. (1980). *El modelo pulsional*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Altazor.

- Massota, C. (2001, 19 al 23 de noviembre). Un desierto para la nación. La Patagonia en las narraciones del Estado de la concordancia (1932-1943). *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos de Chile A. G. <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/175>
- Mederos Martín, A. (2014). El espejismo nacional-socialista. La relación entre dos catedráticos de Prehistoria, Oswald Menghin y Julio Martínez Santa-Olalla (1935-1952). *Trabajos de Prehistoria*, 71(2), 199-220.
- Menard, A. (2011). Archivo y reducto. Sobre la inscripción de lo mapuche en Chile y Argentina. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(3), 315-339. <https://doi.org/10.11156/22>
- Menghin, O. (1952). Fundamentos cronológicos de la Prehistoria de Patagonia. *Runa, archivo para las ciencias del hombre*, 5(1-2), 23-43.
- Mengoni Goñalons, G. L., San Martín, C. y Figuerero Torres M. J. (2009, 6 al 10 de octubre). Continuidad histórica de los pueblos originarios del noroeste de Santa Cruz (Patagonia Centro-Meridional): Un enfoque interdisciplinario. *Libro de resúmenes del IV Congreso Nacional de Arqueología e Historia*, (pp. 45-46). Luján: Argentina.
- Mengoni Goñalons, G. L., San Martín, C. y Figuerero Torres M. J. (2010, 25 al 29 de octubre). Pasado y presente en la historia de los pueblos originarios del sector cordillerano de Patagonia centro-meridional. *Libro de resúmenes del IIV Congreso Chileno de Antropología*, (pp. 59). San Pedro de Atacama: Chile.
- Mengoni Goñalons, G. L., Figuerero Torres, M. J., Rocco, M. y San Martín, C. (2014). Historia de un lugar: un caso de diálogo y negociación en Los Antiguos, Santa Cruz, Patagonia argentina. En M. C. Rivolta, M. Montenegro, Menezes Ferreira, L. y Nastri J. (Ed.),

- Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: Perspectivas desde sudamérica* (pp. 349-364). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Mc Luhan, M. (1994). Tecnonarcisismo. En D. Link (Ed.), *Escalera al cielo. Utopía y ciencia ficción* (pp. 17-18). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Marca.
- Mignone, E. F. (2006). *Iglesia y dictadura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar. Ediciones del pensamiento nacional*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colihue.
- Molina, M. J. (1967a). Síntesis de etnogenia chubutense. *Anales de la Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco"*, 3(1), 9-18.
- Molina, M. J. (1967b). Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas (primera parte). *Anales de la Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco"*, 3(1), 19-75.
- Molina, M. J. (1967c). Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas (segunda parte). *Anales de la Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco"*, 3(1), 77-184.
- Molina, M. J. (1969). El abrigo de los pescadores. *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cuyo*, 24-25, 239-250.
- Molina, M. (1976). *Patagónica. Prehistoria, tradiciones y mitologías*. Comodoro Rivadavia y Roma: Universidad de la Patagonia San Juan Bosco.
- Morey, M. (2005, 7 al 9 de abril). El lugar de todos los lugares: Consideraciones sobre el archivo. *Actas de las doceavas Jornadas de Estudio de la Imagen. Registros imposibles: el mal de archivo*. Madrid: Consejería de Cultura y Deportes.
<http://artarchivespolitics.com/archives/wp-content/uploads/2013/12/MaldeArchivo.pdf>

- Morris, R. (2019). Legados de Derrida: Antropología. *Avá. Revista de Antropología*, 34, 155-214.
<http://www.ava.unam.edu.ar/images/34/n34a07.pdf>
- Moyano, C. M. (1931). *Viajes de Exploración a la Patagonia (1877-1890)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Imprenta Mercatali.
- Musters, G. C. (1871). *At home with the Patagonians: a year's wanderings over untrodden ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro*. London: John Murray.
- Nacuzzi, L. (1998). *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología (SAA).
- Navarro Floria, P. (2006). Paisajes del progreso. La norpatagonia en el discurso científico y político argentino de fines del siglo XIX y principios del XX. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 10(218), [76].
<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-76.htm>
- Navarro Floria, P. y Núñez, P. G. (2012). Un territorio posible en la república imposible. El coronel Sarobe y los problemas de la Patagonia argentina. *Andes*, 2(23).
- Nazar, M. y Pak Linares, A. (2006). El hilo de Ariadna. *Políticas de la Memoria*, 6(7), 212-218.
- Nicoletti, M. A. (2004). La Congregación Salesiana en la Patagonia: "Civilizar", educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15(2), 1-20.
- Nicoletti, M. A. (2006). Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk'nam de Tierra del Fuego. *Anthropologica*, 24(24), 153-177.

- Nicoletti, M. A. (2008). *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Continente.
- Nicoletti, M. A. (2012). La Patagonia como territorio en disputa: Tensiones entre el Estado, la Iglesia y la congregación salesiana por el espacio misionero. *Cultura y Religión*, 6(1), 183-203.
- Orden, M. E. y Domínguez, V. (2017, 21 al 23 de junio). Documentación lingüística salesiana en el siglo XX: El padre Manuel Jesús Molina. *Actas de las séptimas Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y segunda de Crítica Genética "Las lenguas del archivo"*. La Plata. <http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar>
- Osborne, T. (1999). The ordinariness of the archive. *History of the Human Sciences*, 12(2), 51-64. <http://doi.org/10.1177/09526959922120243>
- Penchaszadeh, A. P. (2017). Hospitalidad, con y sin papeles. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana (REMHU)*, 25(50), 47-64. <http://doi.org/10.1590/1980-85852503880005004>
- Pierini, M. de los M. (2006). Los salesianos en Santa Cruz durante el primer peronismo: Docentes y algo más. *Historia de la Educación*, 7, 208-230.
- Pomar, J. M. (1923). *La concesión del Aisén y el valle Simpson. Notas y recuerdos de un viaje de inspección en mayo y junio de 1920*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Priegue, C. N. (2007). *En memoria de los abuelos. Historia de vida de Luisa Pascual, tehuelche*. Bahía Blanca: Publitek.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y eurocentrismo en América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.
- Ramos, A. y Delrio W. (2008). Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut. *Memoria Americana*, 16(2), 149-65.
- Real Academia Española. (s.f.). In. En Diccionario de la Real Academia Española. Recuperado el 25 de septiembre de 2020, de <https://dle.rae.es/in-#L9vLorj>
- Real Academia Española. (s.f.). Hallado. En Diccionario de la Real Academia Española. Recuperado el 25 de septiembre de 2020, de <https://dle.rae.es/hallado?m=form>
- Real Academia Española. (s.f.). Hallar. En Diccionario de la Real Academia Española. Recuperado el 25 de septiembre de 2020, de <https://dle.rae.es/hallar#JzMwBDv>
- Rodríguez, M. E. (1999). *Fantasmas tehuelches en el imaginario santacruceño* (Tesis de licenciatura no publicada). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Rodríguez, M. E. (2010). *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)*. (Tesis de doctorado publicada), Georgetown University, Washington, DC. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- Rodríguez, M. E. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. En

- C. Crespo (Ed.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 67-100). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- Rodríguez, M. E. (2016a). "Invisible indians", "degenerate descendants": Idiosyncrasies of mestizaje in Southern Patagonia. En P. Alberto y E. Elena (Eds.), *Shades of the nation: Rethinking race in modern Argentina* (pp. 126-154). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. (2016b). Caminatas, viajes y papeles: Trayectorias mapuches al sur del paralelo 46. En C. Briones y A. Ramos (Eds.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 265-305). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Rotticci, V. (1932). Vita delle nostre missioni. "Tra le tribu superstiti della Patagonia." *Bollettino Salesiano* 56(10), 289-299. <http://biesseonline.sdb.org/archivio.aspx?a=1932>
- Rotticci, V. (1933). Dall'atlantico alla cordigliera. *Bollettino Salesiano* 57(10), 312-314. <http://biesseonline.sdb.org/archivio.aspx?a=1933>
- Rotticci, V. (1935). Dall'Atlantico alla cordigliera (Magellano). *Bollettino Salesiano* 59(7), 204-206. <http://biesseonline.sdb.org/archivio.aspx?a=1935>
- Said, E. W. (1983). *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Salgado, L., Navarro Floria, P. y Pablo F. Azar (2004) Antiguos cráneos humanos de Patagonia: Observaciones sobre el significado evolutivo del "índice cefálico" en la literatura argentina (1870-1915). *LLULL: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 27, 769-790.
- San Martín, C. (2013). Memorias que desarqueologizan. En C. Crespo (Ed.), *Tramas de la Diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 101-135). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.

- Santiago, S. (2015). *Derrida. Glosario*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hilo Rojo Editores.
- Savio, Á. (1887). Santa Cruz di Patagones. *Bolletino Salesiano* 11(9), 112-114.
<http://biesseonline.sdb.org/archivio.aspx?a=1887>
- Schmid, T. (1964). *Misionando por la Patagonia Austral. 1858-1865. Usos y costumbres de los Indios Patagones*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Sosa, N. y Linares, R. A. (2010, 9 al 11 de junio). El hijo de un cautivo: Cacique y militar. *Actas de las IV Jornadas experiencias de la diversidad. III Encuentro de discusión de avances de investigación sobre diversidad cultural*. Rosario: Argentina.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 1-44.
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Spivak, G. C. (2008). Deconstruyendo la historiografía. En S. Medrazza (Ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales* (pp. 33-67). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Spivak, G. C. (2013). *Sobre la deconstrucción. Introducción a De la gramatología de Derrida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Hilo Rojo Editores.
- Tello, A. M. (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Adrogué: La Cebra.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past. Power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- Vanzini, M. G. (2005). *El plan evangelizador de Don Bosco según "Las memorias de las misiones de la Patagonia, desde el año 1887 a 1917" del R. P. Bernardo Vacchina, SDB*. Bahía Blanca: Instituto Superior "Juan XXIII".

- Vanzini, M. G. (2008). Algunas fuentes documentales para el estudio de la vida religiosa en la Argentina. *Mundo Archivístico*.
<http://www.mundoarchivistico.com.ar/?menu=articulos&id=20>
- Vidal, H. J. (en prensa [1993]). *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador. En M. E. Rodríguez, C. Gerrard y M. Vidal (Eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes.
- Verbitsky, H. (2012). *La mano izquierda de Dios. Historia política de la Iglesia Católica* (Vol. IV). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sudamericana.
- Vergara, J. (1991). La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena. *Nütram* 7(26), 29-50.
- Vezub, J. E. y De Oto, A. J. (2011). Patagonia, archivo etnológico y nación en el primer peronismo. Una lectura descolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 2, 135-162.
http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0002/Articulos definitivo/De_Oto_y_Vezub.pdf
- Vignati, M. A. (1946). Iconografía aborigen. La tribu del cacique *ólkelkkënk*. *Revista del Museo de La Plata. Antropología*, 2(15), 277-299.
- Zapata, L. (2010). Ceferino Namuncurá y las políticas de representación de la diferencia. *Newsletter*, 17, 1-5. <http://www.soc.unicen.edu.ar/newsletter/nro17/zapata/zapata.html>
- Zeballos, E. (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. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico a vapor de “La Prensa.”

Zeitlyn, D. (2012). Anthropology in and of the archives: Possible futures and contingent pasts. Archives as anthropological surrogates. *Annual Review of Anthropology*, 41(1), 461-480.
<http://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092611-145721>

Žižek, S. (2016). *Cómo leer a Lacan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Archivos consultados

Archivo Centrale Societa Salesiana (ACSS)

Archivo de las Hijas de María Auxiliadora (AHMA)

Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS)

Archivo Salesiano Patagónico (ASP)

Archivo del Estado Mayor del Ejército Argentino (AEM)

Biblioteca Augusto Raúl Cortazar del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti

Biblioteca del Museo Nacional de Buenos Aires (Museo Argentino de Ciencias Naturales
“Bernardino Rivadavia”)

Biblioteca Central del Ejército “General Doctor Benjamín Victorica”

Biblioteca Nacional de Buenos Aires

Biblioteca Pública “Domingo F. Sarmiento” de Las Heras

Consejo Agrario Provincial de Santa Cruz (CAP)

Fuentes

- Anónimo. (ca. 1930-1950). [Otros datos biográficos sobre el R.P. Domingo Milanésio.]. ACHS, (Sección Personas, Milanésio, Caja N° 80, correspondencia), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Baratta, H. J. (1985). Archivo Central Histórico Salesiano. El logro de una experiencia en la organización de un archivo eclesiástico. *Colección Archivo Histórico Salesiano N° 4*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Inspectoría San Francisco de Sales. Sección Biblioteca, Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS), Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Beauvoir, J. M. (1921, 28 de abril). Carta a Luis Pedemonte, Inspector de las misiones de la costa sur. ACHS, (Sección Personas, Beauvoir, Caja N° 6), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Beauvoir, J. M. (1923, 9 de enero). Carta a Domingo Cerrato. ACHS, (Sección Personas, Beauvoir, Caja N° 6), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Beauvoir, J. M. (ca. 1925) Foja de Servicios. [Formulario del Ministerio de Guerra demandado por Beauvoir para acceder a los beneficios de la Ley N° 11.295]. ACHS (Sección Personas, Beauvoir, Caja 6), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Borgatello, M. (1915). *Maria SS. Ausiliatrice nella Patagonia Meridionale e Terra Del Fuoco, nei cinque lustri della Missione Salesiana in quelle remote terre*. Torino: Librería Editrice Internazionale. Archivo Salesiano Patagónico (ASP), (Sección Prefectura Apostólica, [carpeta titulada: Prefectura Panorama General], Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

- Borgatello, M. (1924a). *Nella Terra del Fuoco. Memorie di un missionario salesiano*. Torino: Scuola Tipografica Salesiana. Biblioteca Augusto Raúl Cortazar, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Borgatello, M. (1924b). *Fiorellini Silvestri Magellanic*. Torino: Società Editrice Internazionale. Archivo Central Histórico Salesiano (ACHS), (Sección Personas, Borgatello, Caja N° 11), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Borgatello, M. (1929). *Patagonia Meridionale e Terra Del Fuoco*. Torino. ACHS, Sección Personas, Borgatello, Caja N° 11), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Borgialli, C. (1935). Don Carlos Burmeister. *Argentina Austral*, 7(75), 27-36. Hemeroteca, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Burmeister, C. V. (1891). Expedición a la Patagonia. *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, 3, 253-326.
- Censo Nacional. (1895). Ministerio del Interior. Segundo censo general de población argentina. Base de datos con imágenes. *FamilySearch*. [https://www.familysearch.org/wiki/es/Argentina,_censo_nacional_de_1895_\(Registros_hist%C3%B3ricos_de_FamilySearch\)](https://www.familysearch.org/wiki/es/Argentina,_censo_nacional_de_1895_(Registros_hist%C3%B3ricos_de_FamilySearch))
- Constitución para la Confederación Argentina. Santa Fe, Argentina, 1 de mayo de 1853.
- Crónica de la Casa de Santa Cruz. (1904 a 1913). Archivo de las Hijas de María Auxiliadora (AHMA), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- De Agostini, A. M. (1929). *Mis viajes a la Tierra del Fuego*. Milano: Giovanni de Agostini S.A.
- De Agostini, A. M. (1945). *Andes Patagónicos: Viajes de exploración a la cordillera patagónica austral*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Talleres Gráficos de G. Kraft.

Del Pino, A. (ca. 1976). Alberto M. De Agostini S.D.B.: Explorador, andinista y evangelizador de la Patagonia. [Copia dactilografiada]. ACHS, (Sección Personas, De Agostini, Caja N° 47), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Ducco, J. M. (1953, 5 de junio). Giras Misioneras [reconstrucción de las giras misioneras de Federico Torre realizado por Justo M. Ducco]. ACHS, (Sección Personas, Torre, Caja sin N°), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

El Interior. (1940, 13 de enero). “La falta de vigilancia en los límites con Chile hacen que se sucedan toda clase de atracos”, pp. 3-5. Semanario “El Interior” [compilación de los semanarios publicados entre 1925-1955], Biblioteca Pública “Domingo F. Sarmiento”, Las Heras, Santa Cruz, Argentina.

El Interior. (1940, 20 de julio). “Es preciso adoptar medidas tendientes para evitar la entrada en la zona de ‘trabajadores transitorios’”, p. 3. Semanario “El Interior” [compilación de los semanarios publicados entre 1925-1955], Biblioteca Pública “Domingo Sarmiento”, Las Heras, Santa Cruz, Argentina.

El Interior. (1940, 9 de noviembre). “La limosna bien entendida debe empezar primero por casa”, pp. 5-6. Semanario “El Interior” [compilación de los semanarios publicados entre 1925-1955], Biblioteca Pública “Domingo Sarmiento”, Las Heras, Santa Cruz, Argentina.

El Interior. (1942, 6 de junio). “Una ola delictuosa causa asolamiento a nuestra común tranquilidad. Es necesario para reprimir este mal que se va acentuando dotar de más personal a la policía y que éste la Gobernación no lo dedique a otras actividades ajenas como ocurre hasta ahora”, pp. 1-4. Semanario “El Interior” [compilación de los semanarios publicados entre 1925-1955], Biblioteca Pública “Domingo Sarmiento”, Las Heras, Santa Cruz, Argentina.

- Entraigas, R. (1945). *Monseñor Fagnano: el hombre, el misionero, el pionner*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial SEI. Sección Biblioteca, ACHS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Entraigas, R. (1972). Memorial del Padre Savio. *Investigaciones y Ensayos*, 13, 431-459. Sección Personas, Savio, Caja N° 121 bis, ACHS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Eyroa, C. (1885, 23 de octubre). [Carta a Sr. Capellán Párroco de la Gobernación de Santa Cruz R. P. José María Beauvoir]. ACHS (Sección Personas, Savio, Caja N° 131, Correspondencia), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Eyroa, C. (1885, 23 de octubre). [Carta a Sr. Agrónomo de la Gobernación de Santa Cruz D. Angelo [sic] Savio]. ACHS (Sección Personas, Savio, Caja N° 131, Correspondencia), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Fagnano, J. (1887-1916). “Extractos de los cincuenta y seis cuadernos de Fagnano [Copia dactilografiada]. ACHS (Sección Personas, Cagliariero, Caja N° 20.1), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Fagnano, J. (ca. 1905). En Río Gallegos. Proyecto de Colonia Pastoril en el Territorio de Santa Cruz. [Copia entregada al gobernador del Territorio de Santa Cruz]. ACHS, (Sección Personas, Fagnano, Caja N° 55.2), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- González, M. J. (1951-1961). Minicrónica [Cuaderno “Tamborcito” de giras de González]. ACHS, (Sección Personas, González, Caja D), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- González, M. (1957). Cuaderno de genealogías. ACHS, (Sección Personas, González, Caja B), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- González, M. J. (1988). Referencias de las diapositivas [notas sobre las fotos de las familias indígenas retratadas por González en sus giras misioneras entre 1960 y 1962 por Santa

- Cruz]. ACHS, (Sección Personas, González, Caja B), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Larrain, N. (1937). Un viaje en el Villarino. *Argentina Austral* 9(92), 42—50. Hemeroteca, Biblioteca Nacional de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Lasciar, V. (1884, 3 de noviembre). [Carta a Sr. Gefe [sic] de la Segunda División del Ejército Gral. Don Lorenzo Vintter desde Fuerte Gral. Villegas, con informe de Francisco Insay]. Archivo del Estado Mayor del Ejército Argentino (AEM), (Frontera contra los indios, N° de inventario: 32-8480, correspondencia), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Ley N° 1532. Organización y límites de los Territorios Nacionales. Publicada en Registro Nacional 1882/84, p. 857. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 16 de octubre de 1884.
- Ley N° 215. Ley de ocupación de tierras. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 13 de agosto de 1867.
- Ley N° 947. Ley de línea de frontera contra los indios sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquén. Registro Nacional 1878/31, p. 57. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 5 de octubre de 1878.
- Lista, R. (1888, 18 de diciembre). [Carta a José M. Beauvoir]. ACHS (Sección Personas, Lista, Caja N° 72).
- Molina, M. J. (ca. 1960). De viejos matrotretos [sic]. Acción misionera en el Chubut. De 1884 a 1900. [copia dactilografiada firmada por Molina]. ASP, Molina, Registros M6 (Molina N° 6), Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina. ca. 1960).
- Molina, J. M. (1958). El último de los misioneros australes. Padre Federico Torre S.D.B. En *La obra de Don Bosco en la Patagonia septentrional*, Año 31 (384), 1-3. Bahía Blanca. ASP,

- (Sección Misioneros, Torre, folio transparente), Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Molina, J. M. (ca.1963). Testimonios de los malos tratos de que fueron víctimas los indios de la Patagonia y Tierra del Fuego tanto en la parte chilena como en la argentina [reunión de relatos de distintas fuentes]. ASP, (Sección Memorias, Testimonios N° 3, Carpeta de cartón), Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Massa, L. (se presume). (ca. 1930). Monseñor José Fagnano y su proyecto de reducción indígena en el Territorio de Santa Cruz. [Copia dactilografiada]. ACHS (Sección Personas, Fagnano, Caja N° 55.4), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Moreno, H. (1940). *Memorias de José María Beauvoir* [copia dactilografiada a partir de los cuadernos originales localizados en Turín]. ACHS (Sección Biblioteca), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Nai, L. (1929, 21 de diciembre). Sac. Maggiorino Borgatello. [Carta Mortuoria]. ACHS (Sección Personas, Borgatello, Caja N° 11), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Pankeni, J. (ca. 1893). Rasgos biográficos del Rdo. Padre Ángel Savio. [Necrológico Salesiano]. ACHS (Sección Biblioteca), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Savio, Á. (1885-1892). Correspondencia y giras por Santa Cruz, Chos Malal, Bolivia y demás. [copia dactilografiada de memorias, cartas y anotaciones correspondientes a Ángel Savio]. ASP, Memorias S2 (Savio N° 2), Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Savio, Á. (1885-1889). Sus andanzas por Santa Cruz, Colorado, Río Negro, Neuquén, Chile, Perú, La Papa. [Microfilms de los archivos de Turín compilados por Raúl Entraigas en 1955]. ASP, Memorias S2 (Savio N° 2), Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

- Savio, Á. (1886, 6 de enero). Carta a Don Bosco. ACHS (Sección Otras Inspectorías, Indígenas, Caja N° 201.2), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Serie, G. (1930, 10 de mayo). Carta necrológica de José M. Beauvoir. ACHS (Sección Biblioteca) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Torre, F. (1924-1936). [Giras misioneras por Santa Cruz y el sur austral. Copia dactilografiada]. ACHS, (Sección Personas, Torre, Caja sin N°.), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Torre, F. (1936, 12 de abril). Carta a Reyneri desde Puerto Santa Cruz. ACHS, (Sección Personas, Torre, Caja titulada: Correspondencia), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Torre, F. (1938, 1 de agosto). Carta a Pietro Berruti. Archivo Centrale Societa Salesiana (ACSS), (Ubicación: A844. Fas. 2.), Missioni di Patagonia, 1933-1938, Missioni Argentina, Roma, Italia.
- Pailan, D. (1918-1942). [Ficha y expediente]. Consejo Agrario Provincial (CAP), Río Gallegos, Provincia de Santa Cruz, Argentina.
- Pietrobelli, F. (1911). *Esplorazioni e colonizzazioni della Patagonia Centrale*. Venezia: Premiato Stab, Grafico G. Fabbris Di S. Biblioteca Augusto Raúl Cortazar, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Piovesan, L. (1979, junio). P. Manuel Jesús Molina [necrológica]. ACHS, (Sección Biblioteca), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Victorica, B. (1883). Memoria del Ministerio de Guerra y Marina. Tomo 1. Buenos Aires: Establecimiento tipográfico de La Pampa. Biblioteca Central del Ejército “General Doctor Benjamín Victorica”, Estado Mayor General del Ejército, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

- Victorica, B. (1884). Memoria del Ministerio de Guerra y Marina. Tomo 1. Buenos Aires: Establecimiento tipográfico de La Pampa. Biblioteca Central del Ejército “General Doctor Benjamín Victorica”, Estado Mayor General del Ejército, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Vintter, L. (1885, 13 de abril). [Carta al Gefe [sic] de la 2ª Brigada Tte. Cnel. Don Tomas O’Gorman desde Biedma]. AEM (Frontera con los indios, N° de inventario: 1419, correspondencia), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.