

## El resto moral tehuelche

Celina San Martín<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires

En este trabajo reflexionaré sobre el dispositivo misional salesiano entre las familias indígenas de Las Heras (provincia de Santa Cruz, Argentina), en el periodo que se extiende desde la segunda presidencia de Juan D. Perón (1952-1955) hasta el golpe de Estado (1976). Analizaré los archivos producidos por la *Congregación Salesiana* en contraste con las interpretaciones que actualmente hacen de ese despliegue misional los miembros de la comunidad *tehuelche* Kopolke.

En abril del año 2012 me encontré en Las Heras con el líder de esta comunidad, José Bilbao Copolque,<sup>2</sup> quien me invitó a dar una charla sobre una muestra fotográfica.<sup>3</sup> En este evento, aprovechamos para exhibir también fotografías y documentos que yo había digitalizado, que se encontraban en los archivos de la *Congregación Salesiana*, y criticamos el uso que las instituciones del Estado hacen de las imágenes de los indígenas. Al reflexionar sobre el proceso de reemergencia de los *tehuelches*, José manifestó que por más que se pueda acceder a los archivos que por tanto tiempo estuvieron cerrados siempre hay algo que falta, y compartió su sensación de que algo continúa estando escondido a través del siguiente comentario: “es como esos falcones verdes que encontraron tapados de tierra en Bahía Blanca.”<sup>4</sup> Más tarde, en agosto, nos volvimos a encontrar en Buenos Aires y hablando sobre las formas en que actuó la invisibilización. José Bilbao Copolque recordó: “mi mama 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.’”

Estas breves situaciones etnográficas me permiten introducir el argumento de esta ponencia. Las promesas de mayor integración a la nación, propuestas por los gobiernos peronistas ante los sectores más vulnerables y empobrecidos, fueron apropiadas y articuladas por el *dispositivo misional*. De este modo, motivados por la promesa de ser incluidos en la sociedad, muchas familias indígenas interrumpieron la transmisión de sus conocimientos, entre estos la lengua. Sin embargo, este proceso de homogenización que

---

<sup>1</sup> Estudiante del doctorado en Antropología Social, en la Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires, lugar de trabajo Instituto de Arqueología de la UBA. Correo electrónico: [celinasanmartin@gmail.com](mailto:celinasanmartin@gmail.com). Este es un extracto revisado de una versión más extensa presentada en la mesa “Reemergencia indígena en los países del Plata: el caso de Argentina,” organizada por Mariela Eva Rodríguez y Gustavo Verdesio, en ocasión del *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelAR), 19-22 de julio de 2017.

<sup>2</sup> El nombre de la comunidad es *Kopolke* y difiere, por decisión de los miembros, del apellido *Copolque* según figura en los documentos nacionales de identidad.

<sup>3</sup> La muestra *Tehuelches Meridionales. Documentos, imágenes, objetos* fue organizada originalmente por el *Archivo General de la Nación* y la *Casa de Santa Cruz en Buenos Aires*. Es una muestra itinerante que fue llevada a diversos puntos del país y, tanto en la presentación que se hizo en Las Heras como en Río Gallegos, fue recibida críticamente, dado que la misma no contó con la participación de miembros del pueblo *tehuelche*.

<sup>4</sup> El Falcón verde fue un modelo de auto que se convirtió en un símbolo siniestro por su uso frecuente durante los operativos de secuestro y desaparición de personas durante la última dictadura cívico-militar argentina (1976-1982).

trajo como consecuencia la invisibilización de los pueblos indígenas hoy es vivido por los miembros de la comunidad *tehuelche* Kolpoke como una *falta* o una *pérdida*.<sup>5</sup>

He dividido este texto en dos apartados: en el primero contextualizo la figura retórica del *resto moral tehuelche* construida por el dispositivo misional salesiano durante el segundo gobierno peronista y los años que siguieron al golpe de Estado. Entiendo que esta figura opera como modo de conjurar “lo *tehuelche*,” y procurando controlar su lugar y su nombre, repercute hoy en los modos de reemerger *tehuelche*. En el segundo, analizaré las maneras en que algunos miembros de la familia Kopolke interpretan los significados de la pérdida, enfocando las estrategias que despliegan para recuperar lo (indecidiblemente) “propio”, cuestionando a su vez que estas sean pérdidas para alguien más. Tal como manifestó Bilbao Copolque aún se sienten ligados a ciertas promesas y a un lenguaje particular dentro de un archivo que esconde más de lo que muestra. Precisamente, pretendo dar cuenta de las estrategias movilizadas por los Kopolke para esquivar y descubrir tales condicionamientos.

### **El dispositivo misional y el resto moral tehuelche en el contexto del peronismo**

A partir de mediados de los años cincuenta, los salesianos modificaron el objetivo de sus misiones entre los indígenas del Territorio Nacional de Santa Cruz y comenzaron a involucrarse más activamente en el registro de prácticas y conocimientos, guiados por las premisas del *desvanecimiento* o desaparición; premisas analizadas por Mariela Eva Rodríguez quien, retomando a Foucault, propone revisarlas en el marco de una *formación discursiva de la extinción tehuelche* (*De la extinción*, 60).

Los salesianos se impregnaron de los objetivos, ideales y proyectos peronistas que aspiraban a construir un nuevo país, los cuales produjeron cambios significativos en la representación de los indígenas, así como también tensiones entre diversos sectores sociales. Según Diana Lenton, los gobiernos de Farrell (1944-1946) y Perón (1946-1955) plantearon la tarea de adaptar, asimilar y convertirlos en agricultores propietarios. Pero al promover la inclusión y evitar la discriminación, el programa de *asimilación* no sólo borraba las diferencias sino también a los indígenas (*De Centauros* 368.). Los informes etnográficos construidos durante este periodo realizaron descripciones exageradas e hiperbolizadas de los *tehuelches*, resaltando su altura, su belleza, su bondad, etc. (Rodríguez, *De la extinción* 65-83, Vezub y De Oto 137).

Los salesianos dialogaron con estos informes y, desde 1955, tras el golpe de Estado, sus proyectos cobraron mayor visibilidad y protagonismo.<sup>6</sup> Desde entonces, los misioneros

---

<sup>5</sup> Siguiendo la propuesta psicoanalítica lacaniana entiendo *la falta* como el espacio que hace posible la significación (infinita). Es importante destacar que Lacan invierte el signo de Saussure para quien el significante está sometido al significado, afirmando en cambio que éste tiene una función activa sobre el significado. Para Lacan la falta es el modo a partir del cual el sujeto se vincula, por un lado, con la estructura simbólica que lo nombra y lo subordina y, por el otro, con aquello que trasciende lo simbólico y Lacan denomina *lo real*. La falta precisamente se establece entre dos significantes, siendo el inconsciente del sujeto el lugar por excelencia donde hay significantes que difieren y actúan sobre el significado. A través de un tercer ámbito que denomina *lo imaginario*, el sujeto tiende a cerrar o rellenar, siempre infructuosamente, esa falta.

<sup>6</sup> El golpe de Estado de 1955 implicó una profunda crisis entre la Iglesia católica y el peronismo, así como también la fragmentación interna de la institución religiosa debido a que el sector liberal del catolicismo

Manuel Jesús Molina (1904-1979) y Manuel González (1911-1991), imbuidos por el paradigma de *rescate*, pretendieron que “el *tehuelche*”— al que consideraban en acelerado proceso de desaparición— se volviera un espejo útil para reencauzar las moralidades extraviadas de los civiles y, a su vez, tomaron este modelo idealizado como un emblema de la supuesta originalidad de la identidad santacruceña (Rodríguez, *De la extinción*, 152-170). Sus giras por el territorio entrelazaron dos objetivos: uno civilizatorio-evangélico y otro etnológico. Los curas llevaron al extremo la acentuación de la bondad de los *tehuelches* mediante su propuesta centrada en el *resto moral*, una construcción a través de la cuál imaginaban la posibilidad de cohesión e integración en la sociedad futura.

En 1962, Molina visitó a María Copolque (madre de Teresa y, por consiguiente, abuela de José) en Las Heras, con el motivo de realizar una investigación lingüística a partir de la cual deduciría los “antiguos etnos” patagónicos. La dificultad del análisis, según la propia apreciación de Molina, radicaba en saltar la mezcla e hibridación que caracterizaban a los *tehuelches* actuales. Como ha observado Lenton (“Los Araucanos” 7), en el discurso etnológico de estas décadas fue hegemónica la comprensión de la *araucanización* como “interferencia” que no permitía ver el “elemento humano,” “original” y “auténtico” de los grupos indígenas “nacionales.” Para Molina el “degeneramiento” progresivo de los *tehuelches* era efecto de la “invasión mapuche” cuyo idioma “camufló las identidades” (“Antiguos Pueblos” 28). Para saltar este obstáculo, retomó la metodología de José Imbelloni, que había recomendado que cuando se quiere investigar una “parcialidad” sobre la que no se cuenta con “representantes vivos” debía recurrirse al aspecto lingüístico (21). El método del sacerdote consistió en leer a María diversos vocablos de “idiomas patagónicos” a fin de que lograra su reconocimiento y diferenciación.

Bajo estos métodos, la interpeló como *objeto de estudio*, como una persona en la que acontecía un proceso de desvanecimiento; una persona en la que algo estaba dejando de ser. Bajo estos discursos el dispositivo misional, elaboró un pasaje esencial entre ser y no ser, definiendo presencias y ausencias. Molina entendió que María había dejado de ser *tehuelche* y que al igual que su familia subsistían como “pobres mendrugos de los otrora opíparos banquetes” (“Antiguos Pueblos” 29). María estaba, pero ya no estaba del todo como *tehuelche*. Mientras “lo *tehuelche*” que había en ella se desvanecía, Molina aprovechaba para copiar y registrar sus últimos alientos.

En estos contextos represivos los *tehuelches* fueron forzados a dejar de hablar su lengua. Como señala Rodríguez, mientras hacia mediados del siglo XX la lengua *aonekko* (*tehuelche*) adquirió valor científico como marca de aboriginalidad, los hablantes *tehuelches* dejaron de transmitirla a sus hijos (“Invisible Indians” 138). Como anticipamos en

---

apoyó el golpe. Desde 1955 en adelante, Molina y González se apoyaron en una red de relaciones consolidada en torno a los yacimientos petrolíferos fiscales, en las que participaron militares y policías, así como también grupos nacionalistas, fascistas y racistas que, desde el golpe de Estado de 1930, se habían propuesto construir una nación fuerte. En la década del cincuenta, esta red cobró nuevamente visibilidad, así fue como los salesianos obtuvieron gran consenso institucional y público que los autorizó a opinar y a actuar en nombre de los indígenas. Tras la provincialización de Santa Cruz en 1957, las tareas de ambos misioneros se multiplicaron, no sólo fotografiaron a los indígenas y grabaron sus voces, sino que también instalaron una red de caridad cívica.

la introducción, esto también le pasó a la familia de José, tanto a María como a su hija Teresa, que poco a poco dejaron de hablar la lengua.

Después de la visita a María, Molina continuó buscando a los *tehuelches* que había idealizado. Estos procesos lo llevaron tanto a confirmar la agonía o desaparición, como a negar la presencia de indígenas en el Territorio Nacional de Santa Cruz y, en consecuencia, a reelaborar un duelo por esa pérdida. A diferencia de Imbelloni, que como señalan Vezub y De Oto (155) rescató un *resto racial*, a Molina le urgió el rescate de un *resto moral* como herencia de un *nosotros* santacruceño y argentino. Según explica el sacerdote en *Patagónica*, publicación en la que acentuó esta forma de la herencia y que he citado arriba, este *resto moral* serviría para “arrancar al ciudadano 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” (141).

Frente a la pérdida, Molina reconstruyó simbólicamente un “san *tehuelche*,” una especie de *tehuelche* santo que salvaría a los ciudadanos santacruceños de la desidia y del desvío del camino. En la segunda sección de la publicación mencionada, referida a “tradiciones y mitologías patagónicas,” aborda “la trascendente importancia que [estas] tienen dentro del conglomerado humano” (139). Allí señala que la espiritualidad reunida es valiosa para un colectivo al que refiere como “el pueblo santacruceño.” Es decir, si no es el cuerpo lo que puede ser heredado, que lo sea al menos su espíritu, imaginaba Molina, cuya “tonalidad” era para él la más “elevada” de entre los etnos vecinos (137).

Lo que este sacerdote propuso como “soluciones” para los indígenas fueron paradójicas, ya que agilizaron el *blanqueamiento* de aquellos a los que refirió como “paisanos,” al mismo tiempo que construyeron el archivo de su finalización. Precisamente, la solución a lo que las elites consideraban un “problema” territorial terminó siendo zanjada — recurriendo a *dispositivos de extranjerización* de los mapuches y de *patrimonialización de los tehuelches*, como una presencia “residual” en el territorio, según sostiene Rodríguez (*Invisible Indians*). Al mismo tiempo, estos dispositivos forzaron la asimilación de las generaciones que siguieron a los considerados “últimos indios puros” (categoría que incluía sólo a los que hablaban la lengua) en calidad de *descendientes*, en el marco de procesos de etnicización y de racialización (140-150). En el caso del dispositivo misional, y es lo que he intentado enfatizar en este primer apartado, la patrimonialización no sólo incorpora a los *tehuelches* a un *nosotros* local, sino que lo hace en calidad de *restos morales*.

Derrida sostiene que una *hospitalidad sin reserva* es condición del acontecimiento y que, en cambio, traer la *buena nueva* o *plantear un ideal* —como hace el evangelio cristiano— anticipa el lugar y el nombre de la venida del *otro* (79). Siguiendo este planteo, y considerando la acentuación de José Bilbao Copolque de *la falta*, dudo si termina de haber reemergencia —o si esta es *dis-continua* (en el sentido que le da Lazzari en este dossier)—, dado que el lugar del devenir permanece controlado por el *resto moral* que actúa como reserva condicionando la forma del reemerger del *otro*, en este caso de los *tehuelches*, atándolo a compromisos cristianos. De este modo, una vez más, la Iglesia adquiere protagonismo para armonizar proyectos asimilacionistas y de blanqueamiento de los *tehuelches* en los que, a cambio de ropa y promesas de incorporación a la supuesta

civilización, les enajenan sus territorios. Debido a que los procesos patrimonializadores se superpusieron con discursos racistas y nacionalistas que anclaban a los *tehuelches* en el pasado, el rescate tan anhelado por los salesianos sólo podía producirse según su perspectiva como *resto racial* o *resto moral*, es decir, como signo de relaciones armónicas y pacíficas con los referidos como *blancos*. De este modo, los curas creyeron controlar bajo este *resto* cualquier posible devenir o reemerger de los autoadscriptos como *tehuelches*. Sin embargo, ante la imposición de los discursos en torno a la “armonía,” los nietos de María oponen otro relato u otra lectura de rastros borroneados, que analizaré a continuación.

### **Lecturas ampliadas del archi-rastro, fantasma y contra-resto moral**

Algunos días después de la charla en la que criticamos los usos del archivo y controles que el Estado y los salesianos ejercen sobre los indígenas, a José Bilbao Copolque se le ocurrió que fuera a entrevistar a Carlos Rodrigo a su almacén de ramos generales. A continuación, analizaré las interpretaciones en torno a la pérdida que llevan adelante José y María, una de sus hermanas, a partir de la estrategia melancólica como modo de acceso al objeto perdido.

De acuerdo con Giorgio Agamben, la melancolía es una *capacidad fantasmática* de apropiación del objeto perdido inapropiable, que a partir de la internalización impide que alguien más defina su forma. La estrategia melancólica de vincularse con el pasado posibilita la espacialización, relacionarse con lo irreal, con lo que no es, permitiendo al sujeto movilizarse, acercarse al mismo y practicar una redefinición o apropiación (54). De este modo, a través de los restos fantasmagóricos que agilizan revisitaciones del pasado se pueden redefinir objetos o eventos haciendo de lo irreal algo asible.

En un sentido similar, Ivy señala que la pérdida entendida como *desvanecimiento* sólo puede ser rastreada a través de la poética del fantasma, prestando atención a las políticas de desplazamiento, aplazamiento y repetición originaria (21). La pérdida puede aparecer tematizada de múltiples maneras y, en consecuencia, los trabajos para recuperar esa pérdida también tendrán distintos aspectos (13). Según esta autora, el fantasma es pensado como una forma de ser particular. Dentro de esta lógica, un evento originario no puede ser captado en su condición de ser (tal cual es), sino que puede solo emerger como un evento a través de un “relé de diferimiento temporal” o acción de diferir (22).

Siguiendo el planteo de Ivy, Axel Lazzari propone que la reemergencia *rankülche* se produce dentro de lógicas fantasmales o fetichistas que operan a modo de capturas que sólo pueden ser torcidas por movimientos contrarios, es decir, contra-fantasmas o contra-fetichismos. De este modo, sugiere que las cosas *rankülches* nunca han cumplido con morir o renacer completamente (9). Estas estrategias melancólicas así como también las figuras fantasmáticas me permiten reflexionar sobre los regímenes subjetivos que muchas personas con ancestros indígenas han incorporado, especialmente el régimen católico paternalista y el condicionante del *resto moral* ejercido por el dispositivo misional.

El Señor Rodrigo, junto a su padre, otro Señor 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 Juan Ignacio López sobre las giras de González le pregunté por su vínculo con los salesianos. Alguien más había entrado al negocio mientras charlábamos. Rodrigo había advertido su presencia, pero no detuvo la conversación conmigo. Subrayó enfáticamente que los salesianos habían hecho mucho por los indígenas, que los sacerdotes iban a comer a su casa y que su esposa les cocinaba. Especialmente con los Kopolke, 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?” Rodrigo contestó levantando el tono de voz, diciendo que los Kopolke 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. 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.

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. En ese entonces, José María y los suyos se encontraban alambrando el territorio para protegerse del intento de su vecino de despojarlos. Lo que no sabíamos en ese momento era que el mismo señor Rodrigo, en persona, había participado del proceso de regulación de las tierras en calidad de archivista y consejero de la familia. La discusión que se estableció entre los dos criollos tenía que ver con sus intervenciones en el conflicto y con la resolución del mismo. Transcurridos veinte años, Rodrigo reveló algo que había mantenido oculto: aseguró que tenía en su almacén cierta cantidad de papeles que los Kopolke (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 algunos miembros de la familia habían hecho por progresar y preservar su tierra. Dispuesto a demostrar ahora que los prejuicios sostenidos contra ellos eran falsos, 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* (CAP), una carpeta con mensuras y, además, los libros de asiento contables de las ventas de lana realizadas al mismo Rodrigo.

Al igual que los salesianos, estaba convencido del beneficio que implicaba el proyecto de 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. De acuerdo con su relato, durante un largo tiempo él había operado como articulador del dispositivo misional a nivel local, mediando entre unos agentes estatales, la oficina de tierras (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. En este encuentro en el almacén, los límites de la *buena voluntad*

se actualizaron en los intereses de un sector social que le inhibieron ir más allá y llevar las promesas de igualdad del dispositivo civilizatorio a buen término.

Ese mismo día, el registro que había grabado mientras entrevistaba a Rodrigo fue escuchado primero por José Bilbao Copolque y luego por otros miembros de su familia. Inesperadamente algo se abrió y volvió a ser pensando, algo aún irresuelto (fantasmático) que subyacía entre él y sus hermanos. Eso que había permanecido escondido —como los falcones verdes— había sido descubierto y, en forma de voz, comenzó a circular entre los miembros de la comunidad, quienes a partir de entonces accedieron a redefinir eventos y experiencias pasadas.

Dos días más tarde, María Bilbao Copolque reconstruyó sus experiencias en relación con los recuerdos de su tío José María y de su propia madre, Teresa. Durante la charla, se refirió a la muerte violenta de su tío y, remarcando que ese momento permanecía como un *click* en su vida, ahora nuevamente volvía a reflexionar sobre el mismo. Recordó que su madre se había enfermado tras la muerte de su hermano, José María, y que se fue debilitando hasta que falleció siete años más tarde. Lamentaba que ella no les hubiera transmitido su lengua. María creyó que tal interrupción se debía a que Teresa era “corta,” pero en la charla manifestó que esas eran las palabras de su padre, que solía amenazarla para que no hablara en *aonekko*. También recordó que cada vez que su tío José María “bajaba al pueblo” solía pasar por El Sol, 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 *tehuelche* que apenas se oía. Sorprendida y angustiada se pregunta entonces: “¿y nosotros qué diríamos? Este viejo... ¡Indio, borracho!” y, tras una pausa, agrega: “¡no haber sabido! pero ¿cómo íbamos a saber si mi padre no quería que supiéramos nada y tampoco la dejaba hablar a mi madre?” Otras veces, cuando el tío bajaba a la ciudad, traía carne del campo, pero su padre nunca la aceptó. María cuenta que tiraba o quemaba las presas y que, con el carbón que quedaba, solía hacer una poción que les hacía beber a sus hijos para purgar posibles contaminaciones.

Frente al archivo, José acentuó la falta, la ausencia. La movilización de José hacia el almacén de Rodrigo como puerta de acceso a lo que el dispositivo misional ocultó puede ser entendida como una estrategia melancólica de acceso al pasado, según los términos de Agamben citados arriba, en la medida que produjo una espacialidad dentro de la cual fue posible la aparición diferida del fantasma. Siendo el *diferir* el modo de dar cuenta de esta *inyunción* (Derrida 30), este *ser ahí* del espectro, la voz grabada de Rodrigo apropiada por los miembros de la familia Kopolke y circulando fuera de su contexto inicial y secreto — el almacén, su casa, parte del engranaje del dispositivo misional— se vuelve entonces contra-resto moral, medio de redefinición de lo que es, y de esta manera de los hechos ocurridos en el pasado. De este modo, las relaciones pacíficas y armoniosas con los *blancos* que resguarda el archivo salesiano a través del *resto moral*, que procura controlar la forma del modo de reemerger *tehuelche*, se desmoronan cuando los *tehuelches* se movilizan, bordeando el lenguaje, invirtiendo definiciones impuestas y practicando definiciones propias acerca de las *faltas*, las ausencias o las presencias.

## Obras citadas

Agamben, Giorgio. *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-textos, 2006. Impreso.

Bilbao Copolque, José. Entrevista. 15 de abril de 2012.

---. Comunicación personal. 14 agosto de 2012.

Bilbao Copolque, María. Comunicación personal. 17 de abril de 2012.

Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Trotta, 2012. Impreso.

Imbelloni, José. "Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza." *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre (Parte 2)* 2 (1949): 5-58. Impreso.

Ivy, Marilyn. *Discourses of the Vanishing. Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995. Impreso.

Lacan, Jacques. Lo simbólico, lo imaginario y lo real. En *De los Nombres del Padre*. Buenos Aires, Paidós, 2005. 11-54.

Lazzari, Axel. "Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa." *Quinto Sol* 11 (2007): 91-122. Impreso.

Lazzari, Axel. "Emergence in Re-Emergent Indians: Para-History of the Re-Emergent Rankülche Indigenous People." *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (2013). Web. 4 enero 2017. <<https://nuevomundo.revues.org/64024>>.

Lenton, Diana. "De Centauros a Protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)." Tesis Doctoral. Universidad de Buenos Aires, 2007.

---. "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista." *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco. 12 de noviembre. 1998. Impreso.

López, Juan Ignacio. *Manuel González. Cura Gitano Linyera de Dios*. Buenos Aires: Inspectoría San Francisco de Sales, 1996. Impreso.

Molina, Manuel. *Patagónica. Prehistoria, Tradiciones y Mitologías*. Comodoro Rivadavia y Roma: Universidad de la Patagonia San Juan Bosco y Librería del Ateneo Salesiano, 1976. Impreso.

Molina, Manuel. "Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas (Primera Parte)." *Anales de la Universidad de la Patagonia "San Juan Bosco"* 1.3 (1967): 19-77. Impreso.

Rodrigo, Carlos. Entrevista grabada. 14 de abril de 2012.



---. Entrevista grabada, José Copolque. 14 de abril 2012.

Rodríguez, Mariela Eva. "De la 'extinción' a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina)." Tesis doctoral. Georgetown University, 2010. Web 23 de agosto de 2017. <<https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>>.

---. "Caminatas, viajes y papeles: Trayectorias mapuches al Sur del paralelo 46." *Parentesco y Política. Topologías indígenas en la Patagonia*. Ed. Claudia Briones y Ana Ramos. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016. 265-305. Impreso.

---. "'Invisible Indians', 'Degenerate Descendants': Idiosyncrasies of Mestizaje in Southern Patagonia." In *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina*. Ed. Paulina Alberto y Eduardo Elena. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. 126-154. Impreso.

Vezub, Julio E. y De Oto, Alejandro J. "Patagonia, archivo etnológico y Nación en el primer peronismo. Una lectura descolonial." *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* 2 (2011): 135-62. Web 13 de junio 2017. <[http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0002/Articulos definitivo/De\\_Oto\\_y\\_Vezub.pdf](http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0002/Articulos definitivo/De_Oto_y_Vezub.pdf)>.