

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/290607288>

Imágenes, silencios y borraduras: Memorias mapuches y tehuelches resignificadas

Chapter · March 2017

CITATIONS

0

READS

346

3 authors, including:



Mariela Eva Rodriguez

National Scientific and Technical Research Council

41 PUBLICATIONS 208 CITATIONS

SEE PROFILE



Celina San Martín

Universidad de Buenos Aires

5 PUBLICATIONS 10 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Colonialismo de colonos en la Patagonia: Teorizar a través de la experiencia [View project](#)



Archives, Memories, Mestizaje Ideology and Indigenous Trajectories in Southern Patagonia [View project](#)

Memorias en lucha

Recuerdos y silencios en el contexto
de subordinación y alteridad

Ana Margarita Ramos

Compiladora

Aperturas
Sociales


EDITORIAL
UNRN

APERTURAS
SERIE SOCIALES

MEMORIAS EN LUCHA

RECUERDOS Y SILENCIOS EN EL CONTEXTO
DE SUBORDINACIÓN Y ALTERIDAD

ANA MARGARITA RAMOS
COMPILADORA

Brígida Baeza / Lorena Cañuqueo / Carolina Crespo / Lea Geler
Mariana Lorenzetti / Stephanie McCallum / Fabiana Nahuelquir
Lucrecia Petit / Ana Margarita Ramos / Mariela Eva Rodríguez
Celina San Martín / María Emilia Sabatella / Valentina Stella
María Alma Tozzini



Memorias en lucha : recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad
Ana Margarita Ramos ... [et al.] ; compilado por Ana Margarita Ramos. - 1a ed. - Viedma : Universidad Nacional de Río Negro, 2016.
300 p. ; 23 x 15 cm. - (Aperturas)

ISBN 978-987-3667-24-4

1. Relatos Históricos. 2. Inmigrante. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita
II. Ramos, Ana Margarita, comp.

CDD 306



© Universidad Nacional de Río Negro, 2016.

editorial.unrn.edu.ar

© Ana Margarita Ramos, 2016.

Coordinación editorial: Ignacio Artola

Edición de textos: Natalia Barrio

Corrección de textos: Natalia Puertas

Diagramación y diseño: Sergio Campozano

Imagen de tapa: Sergio Campozano. Procesión a Chimpay, 2016.

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723.



Usted es libre de: Compartir-copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra *Memorias en lucha : recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, bajo las condiciones siguientes:

Atribución— Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).

No Comercial— No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin Obras Derivadas— No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObrasDerivada 2.5 Argentina.

Índice

- 9 | Prólogo
- 13 | En busca de recuerdos ¿perdidos?
Mapeando memorias, silencios y poder
- 51 | La memoria como objeto de reflexión:
recortando una definición en movimiento
- 71 | Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria
- 93 | Recordar en tiempos de lucha: Los procesos
políticos de *hacer memoria* en contextos de conflicto
- 111 | Imágenes, silencios y borraduras en los procesos
de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches
- 141 | Las memorias en escena. Autorrepresentación
y lucha política en grupos subalternizados
- 163 | Repensando *marcos*: debates en torno a las definiciones
de tiempo y espacio en Lago Puelo, Chubut,
Patagonia argentina
- 183 | «Las poblaciones que dejó la gente»:
taperas, memorias y pertenencias en la Línea Sur
de Río Negro
- 201 | «Los fierros tienen memoria»: materialidad
y memoria en el sistema ferroviario
- 223 | Memorias, mujeres y salud en contextos de
desplazamientos transnacionales
- 245 | Sobre las autoras

Prólogo

Un día de invierno del año 2008, en uno de los bares cercanos a la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, comenzamos a imaginar y esbozar las primeras líneas de un proyecto en torno a la memoria. En ese entonces no habíamos elaborado aún una narrativa sólida que fundamentara nuestro deseo de conformar un equipo de investigación sobre el tema. Sin embargo, teníamos algunas intuiciones y la certeza de querer continuar vinculando nuestros proyectos individuales, tras haber terminado nuestros estudios de grado y/o posgrado. En ese entonces, éramos solo algunas antropólogas que nos manteníamos conectadas en los espacios académicos o en charlas informales de café. Solíamos intercambiar lecturas y experiencias de formación, y compartir inquietudes que vinculaban preguntas epistemológicas con compromisos políticos y sociales.

Aunque algunas de nosotras habíamos escrito ensayos conjuntos y participado en los mismos equipos de investigación, nuestras trayectorias académicas eran, y siguen siendo, diversas. Con el tiempo, a estos intercambios e intereses se sumaron algunos estudiantes de antropología social e investigadores provenientes de otras disciplinas –historia, psicología social y comunicación social– y también se integraron y centros académicos –la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Río Negro y la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco– con los que poco a poco fuimos gestando y dando forma al Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS).

Si bien las disciplinas y las instituciones universitarias contribuyen a la diversidad del perfil del equipo, lo que aporta mayor heterogeneidad es que nuestras investigaciones etnográficas dialogan con personas que viven sus cotidianidades en geografías distantes entre sí, atravesadas por experiencias históricas comunes pero también particulares, con sus propios modos de relacionarse, de demandar, de dar afecto, de luchar políticamente, de llevar adelante sueños y proyectos. Los inmigrantes limítrofes, los afrodescendientes, los refugiados africanos y los pueblos indígenas del norte y del sur, con quienes compartimos nuestro trabajo de campo, nos estimulan continuamente a interrogarnos por el valor *performativo* de la memoria, así como también por los silencios y los olvidos. A su vez, la heterogeneidad de las trayectorias de lucha, las reivindicaciones políticas y las rehabilitaciones de lugares sociales que promueven dichos grupos repercute en la diversidad de nuestras preguntas de investigación.

Por su parte, el campo de la memoria involucra una amplitud de disciplinas, temas, intereses, enfoques y marcos teóricos y metodológicos. En nuestro

país, los estudios sobre memoria se centraron en las experiencias sufridas por las víctimas directas e indirectas, antes, durante y con posterioridad al terrorismo de Estado llevado a cabo durante la última dictadura cívico-militar-eclesiástica (1976-1983). El trabajo sostenido durante más de tres décadas por esta línea de investigación abrió la agenda pública hacia debates y discusiones que habían estado ausentes en las sucesivas dictaduras militares. El acercamiento al vasto corpus de lecturas sobre memoria y dictadura nos permitió forjar las primeras herramientas conceptuales e introducirnos en la discusión. No obstante, también nos permitió identificar un vacío teórico y metodológico respecto a los procesos de recordar y olvidar entre grupos cuya *vocalidad* ha sido históricamente silenciada, construidos como *otros internos* u *otros externos* por las narrativas de una nación imaginada como blanca y homogénea.

En este marco, comenzamos a pensar en lo específico de nuestra propuesta y en las peculiaridades que implicaba trabajar con las memorias de sujetos y grupos alterizados y subordinados. No nos propusimos reconstruir sus memorias a partir de relatos fragmentados, sino que nos planteamos un objetivo más ambicioso: comprender las perspectivas, las conceptualizaciones y las definiciones ensayadas por ellos, no solo en relación con la memoria, sino también sobre secretos, agencia, historia, futuro, etcétera. Es decir, nuestra tarea fue y sigue siendo acompañarlos y reflexionar junto a ellos sobre las reconstrucciones y conceptualizaciones que llevan a cabo y, a través de este diálogo, cuestionar nuestros presupuestos y reorientar nuestra práctica académica.

Este libro resume las investigaciones realizadas durante el periodo que se extiende entre el 2011 y el 2014, en el que concretamos la primera experiencia formal como equipo, con un proyecto al que titulamos «Procesos de recordar y olvidar en contextos de subordinación. Una aproximación comparativa en torno a la memoria como objeto de reflexión» y que fue financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT), del Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, en el marco del Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica. Esta experiencia dio inicio al Grupo GEMAS, al que luego se fueron incorporando nuevos colegas y estudiantes que estaban realizando sus tesis de licenciatura o de doctorado, algunos de los cuales eran becarios. En noviembre del 2014, mediante un subsidio del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), organizamos el *II Simposio Memoria, Alteridad y Subalternidad*, que tuvo lugar en San Carlos de Bariloche, en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA) de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Poco después, en el 2015, recibimos la noticia de que la ANPCyT había evaluado favorablemente nuestro segundo proyecto, al que titulamos «Procesos de Recordar y Olvidar en Contextos de

Subordinación. Memoria como Producción de Conocimiento y de Políticas de Re-categorización».¹ Con la intención de compartir los debates internos con otros posibles interesados, solemos turnarnos para coordinar mesas o simposios en eventos académicos nacionales e internacionales. Debido a que trabajamos en provincias diferentes, estos espacios nos permiten retomar las discusiones que mantenemos a través de canales virtuales propiciados por internet.

Dado que la memoria es un objeto de reflexión, tanto para la academia como para la militancia, y que es también una herramienta de lucha que estimula *lugares de apego*, los grupos con los que trabajamos señalan continuamente la necesidad de generar instancias de difusión que cuestionen y desafíen la hegemonía y los sentidos naturalizados. Atendiendo a estos deseos, planteos y demandas, el GEMAS participa en el diseño y ejecución de diversos proyectos de extensión, transferencia, gestión y artísticos entre los que se incluyen actividades y producciones variadas entre las que se encuentran documentales, cortos, obras de teatro, talleres, charlas públicas, conferencias, peritajes judiciales, materiales didácticos, etcétera. Por lo tanto, nuestro perfil como equipo se ha ido ajustando a los casos particulares, produciendo investigaciones en colaboración con características disímiles, según los compromisos políticos y sociales asumidos entre las partes involucradas. Estas relaciones intersubjetivas, construidas a partir de conversaciones y experiencias concretas, no solo nos permiten visitar antiguos debates y generar nuevas preguntas, recorridos y relaciones, sino que también propician posibilidades para resquebrajar y desafiar viejas y nuevas prácticas de subalternización.

De manera que este libro debe leerse como producto de todos estos recorridos y encuentros en los que revisamos nuestras conceptualizaciones y prácticas profesionales. Los textos que aquí se incluyen, como bien lo resumió una de las integrantes del equipo:

hablan así de recuerdos, afectos, silencios, secretos, olvidos, marcas, huellas, archivos, imágenes, objetos, *performances*, registros, escuchas y miradas; hablan de marcos de memoria y marcos de interpretación, de marcaciones y desmarcaciones; de visibilizaciones e invisibilizaciones; de búsquedas, desplazamientos, traslados,

1 El grupo GEMAS está conformado actualmente por los siguientes integrantes: Ana Margarita Ramos, Mariela Eva Rodríguez, Lea Geler, Carolina Flavia Crespo, Brígida Norma Baeza, María Alma Tozzini, Mariana Isabel Lorenzetti, María Emilia Sabatella, Valentina Stella, Lucrecia Petit, Fabiana Nahuelquir, Stephanie McCallum, Lorena Cañuqueo, Celina María San Martín, Joaquín Franchini, Pablo Mardones, José Guillermo Williams, Mariel Verónica Bleger, Lucila Degiovannini, Florencia Martínez Adorno y Paula Cecchi.

transportes, circulaciones, detenciones y destinos; de encuentros y desencuentros; de tiempos y espacios; de los antiguos, los nuevos, los que nacen, los que emergen, los que resurgen y los que iluminan; de lo hegemónico y lo contrahegemónico, de lo dominante y lo subalterno; de lo político y la política; de instituciones y gestiones estatales. Hablan también de centros, periferias y márgenes; de lo material y lo inmaterial; de lo público y lo íntimo; de usos y desusos; de vacíos, escombros y reposiciones; de pérdidas, latencias, activaciones y reactivaciones; de reapropiaciones y reacentuaciones. Hablan, en síntesis, de sujetos, agentes y actores sociales alterizados y subordinados que luchan colectivamente para revertir procesos y prácticas de subalternización (L. Petit, comunicación personal, marzo de 2015).

Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS)
San Carlos de Bariloche, 9 de julio del 2015
<http://grupogemas.blogspot.com.ar/>

Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches

MARIELA EVA RODRÍGUEZ

CELINA SAN MARTÍN

FABIANA NAHUELQUIR

Introducción

En el contexto actual de movilización política orientada hacia la visibilización de la presencia de los pueblos indígenas y la lucha por el territorio, analizaremos el potencial que tiene la identificación y la resignificación de los dispositivos de dominación que forzaron a los pueblos indígenas de la Patagonia sur a ocupar posiciones de subalternidad. Compartiremos algunas reflexiones sobre los olvidos, los silencios, los borrones y las tachaduras en los procesos de recreación y transmisión de la memoria entre los miembros de tres comunidades indígenas, una de ellas localizada en centro sur de la provincia de Chubut, la comunidad mapuche tewelche Valentín Sayhueque, y las otras dos en la provincia de Santa Cruz, la comunidad tehuelche Copolque ubicada al norte y la comunidad tehuelche Camusu Aike en la parte sur. Nos centraremos en algunos eventos epitomizantes que, en contextos particulares, permitieron *iluminar* (Benjamin, 2005) la memoria colectiva, propiciando interrogantes, reflexiones y cuestionamientos que posicionan a los indígenas como agentes de cambio frente a las estructuras de colonización que operaron desde fines del siglo XIX.

Los silencios y los olvidos variaron según las experiencias y trayectorias particulares de los indígenas. Este espectro de variaciones puede, no obstante, ser sintetizado en dos puntos extremos. Por un lado, los silencios y los olvidos construyeron estrategias de supervivencia ante los procesos que condujeron a la invisibilización y a la autoinvisibilización de diacríticos que pudieran ser leídos como marcas de aboriginalidad. Por otro lado, operaron como formas de constitución de memorias comunes, ya sea explícitamente, o bien a través de imágenes, de resignificaciones, de prácticas de ocultamiento, de secretos, de enunciados implícitos y de aspectos vinculados a la privacidad y la intimidad.

La memoria colectiva tiene la capacidad de subvertir tanto las percepciones del presente como la concepción lineal de la temporalidad. Entre

los primeros en llamar la atención sobre este punto se encuentra Walter Benjamin (2005), quien sostuvo que el trabajo de la memoria posibilita la producción de imágenes con potencial para crear interrupciones y discontinuidades. Estas imágenes, a las que llamó *dialécticas*, permiten generar nuevas percepciones e interpretaciones en un contexto dado, es decir, permiten acceder a experiencias y acciones del pasado cuyo recuerdo ha sido obliterado. Ansgar Hillach (2014) considera a estas imágenes valiosas porque, en la medida en que contribuyen a que ciertos grupos humanos puedan contextualizar los cambios y las continuidades, también colaboran con que los grupos revivan lazos de pertenencia colectiva, tomen conciencia sobre su pasado, lo actualicen en el presente y lleven a cabo acciones orientadas hacia el futuro. En contraste con el recuerdo voluntario, intencional y motivado por las instituciones establecidas, las memorias involuntarias surgen en momentos inesperados. Estas colaboran en la configuración de *constelaciones de sentidos* que, de acuerdo John McCole (1993), al ser resultado de una doble operación entre interpolación y asimilación de imágenes, asocian percepciones renovadas de experiencias pasadas.

Las memorias que irrumpen en la conciencia desafían al *archivo*, es decir, aquello que puede ser enunciado y pensando en un momento dado, según Michel Foucault (2002 [1969]), o bien aquello que permanece capturado bajo una autoridad y un comienzo determinado, según Jacques Derrida (1995). Desde una lectura deconstructivista, como la que plantea este último, consideramos a las *imágenes dialécticas* como una forma de lectura particular, una lectura *bajo borradura* (*sous rature*), una tachadura que permite reconstruir las huellas de la materialidad del signo, o sea las huellas de otros signos que le precedieron y que continúan habitándolo. Leer bajo borradura consiste, entonces, en reconstruir la cadena consecutiva de técnicas que vinculan procesos de archivamiento con archivadores funcionales a la hegemonía, a los cuales la materialidad misma de los documentos ha estado sometida. Los patrones de lectura varían según las técnicas, los lectores y los intérpretes y, cuando dichos lectores son indígenas u otros grupos subalternizados, pueden actuar sobre imágenes internalizadas y modificar las memorias disponibles. Las experiencias y fragmentos de memorias vergonzosas o estigmatizantes pueden ser así resignificadas y, en consecuencia, habilitar espacios para la agencia.

Hemos subdividido este ensayo en dos apartados. En la primera sección analizaremos los efectos negativos de tres dispositivos disciplinarios civilizatorios sobre los procesos de memoria y olvido. Entendemos a los *dispositivos*—de acuerdo con Foucault (2002 [1969])— como un conjunto de prácticas heterogéneas, discursivas y no discursivas, entre las que se encuentran las instituciones, disposiciones arquitectónicas, regulaciones, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, presupuestos morales o

filosóficos, etcétera, que resultan de una vigilancia intensa controlada por diferentes *mecanismos*: de regulación, diferenciación, represión, consenso, disciplina y territorialización.

El primer caso refiere a los dispositivos jurídico dominiales que condujeron al desalojo de la comunidad mapuche tewelche Valentín Sayhueque en la década del cuarenta y a las exigencias implicadas en el proceso de recuperación del territorio enajenado. El segundo, analiza los efectos de los dispositivos misionales de disciplinamiento y conversión al cristianismo implementados particularmente, aunque no exclusivamente, por la congregación salesiana sobre la comunidad tehuelche Copolque. El último, examina las consecuencias que tuvieron las taxonomías científicas organizadas en torno a tipologías raciales culturales, entre los miembros de la comunidad tehuelche Camusu Aike, en un proceso en el que la lengua se volvió el rasgo distintivo por excelencia. La decisión metodológica de explorar los efectos de un solo dispositivo por comunidad no desconoce que estos actuaron conjuntamente, creando imágenes que se tradujeron en prácticas y normativas de control poblacional y que, en reiteradas ocasiones, fueron internalizadas por los indígenas.

En la segunda sección analizaremos un conjunto de estrategias, significaciones, reacentuaciones y reestructuraciones llevadas a cabo por los indígenas de las mencionadas comunidades, colectiva e individualmente. Para realizar dicho análisis recurriremos a una red conceptual que vincula conceptos provistos por tres autores: *imágenes dialécticas*, de Benjamin (2005), *lecturas bajo borradura*, de Derrida (1997) y vínculos entre *memoria hábito* y *memoria cognitiva*, de Connerton (1993). Estos conceptos nos permitirán reflexionar sobre el potencial de la memoria para resignificar el pasado y el presente y, en consecuencia, para subvertir los procesos de subalternización. Finalmente, a modo de cierre, sintetizaremos las conclusiones que surgen de la comparación de los casos y reflexionaremos brevemente sobre distintas epistemologías en diálogo, sobre las implicancias de un trabajo etnográfico *comprometido* (Hale, 2006) y/o *en colaboración* (Rappaport, 2005) con personas cuyas memorias fueron subalternizadas y que, actualmente, se plantean proyectos de reconstrucción de sus propias historicidades y de espacios de preservación e interpretación de objetos, de experiencias, de conocimientos y de lugares.

Olvidos y silencios: dispositivos que clausuraron las memorias indígenas

Los discursos y prácticas hegemónicas de la Patagonia fueron coherentes con las políticas nacionales de asimilación de los indígenas en una

ciudadanía indiferenciada desde la clase social como pobres o mano de obra asalariada pero, a su vez, marcados como alteridad a través de procesos de racialización (Briones, 2002). Haciéndose eco en las teorías de la *arauca-nización* (Canals Frau, 1935-1946; Lazzari y Lenton, 2002; Lenton, 1998), la historia oficial de la región y de la nación consideró a los tehuelches como los verdaderos indios argentinos y expulsó a los mapuches del imaginario nacional, referidos como los indios extranjeros o indios chilenos (Zeballos, 1878), o bien como indios del norte llegados recientemente. Como consecuencia, en Santa Cruz se fue consolidando la idea de que los tehuelches se extinguieron. En Chubut, en cambio, debido a la mayor cantidad y concentración de población indígena, el enunciado sobre la desaparición fue más difícil de sostener. En este caso, los dispositivos hegemónicos apuntaron entonces a la idea de que quedaban pocos en las reservas, en las colonias o en las estancias, lo cual, ocasionalmente, también suele ser expresado por el sentido común en Santa Cruz.

La idea de que los indígenas deben vivir en enclaves rurales para no perder su aboriginalidad se entrelaza con prejuicios civilizatorios, según los cuales, su destino era ser incorporados a la ciudadanía mediante políticas de blanqueamiento, que los consideraron menores de edad, incapaces, primitivos y atrasados, o bien perecer debido a las «inevitables leyes del progreso» (Rodríguez, 2016). En este apartado reflexionaremos sobre las consecuencias de dichos dispositivos en las tres comunidades indígenas mencionadas en la introducción. Si bien los dispositivos jurídico dominiales, los religiosos civilizatorios y los científicos taxonómicos actuaron conjuntamente desde el proceso al que la historia hegemónica denominó Conquista del Desierto, tal como anticipamos, por razones analíticas nos concentraremos en los efectos de un único dispositivo por comunidad.

La historia de los expedientes dominiales y judiciales

Luego de que varios comerciantes y estancieros del entonces Territorio Nacional de Chubut se apropiaron de las tierras que habían sido donadas al cacique Valentín Sayhueque en 1899 (30 000 ha), Gendarmería Nacional desalojó a las familias mapuche tewelche¹ en 1944, en una época de escasez vinculada a la crisis económica que afectó a todo el país. La falta de animales para el autoconsumo obligó a los indígenas devenidos peones rurales a vender su fuerza de trabajo a los estancieros que monopolizaron la violencia privada y estatal y les ofrecieron pagos insignificantes y tratos indignos.

1 La diferencia en las grafías (*tewelche* y *tehuelche*) responde a las formas utilizadas por las distintas comunidades indígenas.

La incorporación forzada al capitalismo como mano de obra no calificada tuvo como consecuencia la explotación y la dispersión. Así, tras el desalojo, y una vez que quedaron instalados en un paraje aledaño denominado *La Salina* de 50 ha, sufrieron necesidades extremas y múltiples padecimientos. Algunos levantaron campamentos improvisados, otros quedaron viviendo en toldos o pernoctaron a la intemperie, mientras esperaban que los parientes que trabajaban en la estancia de los expropiadores les llevaran achuras. Otra parte de la parentela, en cambio, buscó trabajo en lugares más alejados sin poder luego regresar. En los años sesenta, cuando las mujeres se quedaron solas con los niños, sin animales ni medios alternativos para sobrevivir, se trasladaron a Gobernador Costa, donde se conchabaron en tareas domésticas y en otros trabajos precarios.

La versión oficial de las causas que condujeron al desalojo combinó tres fuentes: la historiografía oficial, entre cuyos autores se encuentra Clemente Dumrauf (1992), las afirmaciones plasmadas en los expedientes judiciales y los informes del ente regulador de tierras fiscales, que eran elaborados por la Dirección Nacional de Tierras y Colonias durante la etapa territorialiana y, luego de la provincialización de Chubut, por el Instituto Autárquico de Colonización (IAC).

Dicha versión responsabilizó a los indígenas, acusándolos de haber llevado a cabo una mala administración de la que supuestamente derivó el endeudamiento y de ser afectos al alcohol. La deuda fue la clave interpretativa que justificó la expropiación motorizada, en este caso, por la firma comercial Lahusen y Cía. que les embargó sus bienes y se apropió de sus tierras. Sin embargo, lo que el relato hegemónico no menciona ni documenta, son los procedimientos, los mecanismos y las condiciones que generaron estas supuestas deudas. La lógica de la propiedad privada que controló los márgenes de lo decible, organizó los archivos, resguardó los traspasos de dominio y silenció las demandas de los indígenas considerándolas extemporáneas. Una lectura a contrapelo permite comprender cómo los intereses privados, canalizados a través de la justicia, invisibilizaron hechos, instalaron versiones afines a los intereses de los expropiadores y excluyeron el acceso a los indígenas. Estos dispositivos impusieron, así, campos de visión, límites para lo que pudo ser dicho y claves de inteligibilidad que inhibieron a las familias desalojadas la posibilidad de realizar reclamos. La razón remite a que, tras el fracaso de años de gestionar demandas ante el Estado —que les negaba el acceso a la documentación y, en particular, aquella vinculada a los traspasos dominiales— se había instalado entre ellos la certeza de que nunca lograrían esclarecer el proceso de expropiación.

Sin embargo, en el 2009, aquellos que se instalaron en Gobernador Costa decidieron retornar a *La Salina*, lo cual los enfrentó con un ganadero de la zona. Articulados como comunidad mapuche tewelche Valentín Sayhueque

revindicaron derechos territoriales sobre el lote de 50 ha que había sido donado por el compadre de uno de los abuelos en 1944, y que el Estado posteriormente les permitió ocupar mediante otro permiso, también precario. De esta manera, fundamentaron tal decisión en la profundidad temporal de sus reclamos, en los documentos de archivo –que presentaban el traspaso de tierras como una donación oficial ocultando así el proceso previo de enajenación– y en sus propias memorias de exclusión, que fueron revividas mientras circulaban por las dependencias estatales buscando información sobre la situación dominial. La recuperación² fue acompañada por organizaciones y comunidades indígenas de la región, por vecinos del pueblo y también por Fabiana Nahuelquir, coautora de este trabajo. En ese contexto de movilización emergieron recuerdos de la época de pobreza extrema, cuando buscaban alimentos a campo abierto. Las vivencias de penuria, padecimientos, desamparo y pérdidas que habían sido obliteradas en los años anteriores, se despertaron a través de imágenes dialécticas, entre las cuales se encuentra el relato de «las papitas de piche», que surgió una tarde, en la *ruka* (vivienda) que habían levantado en aquél momento.

Delia, *lonko* de la comunidad, recibió allí la visita de su comadre, quien le comentó que no había podido agarrar ningún piche³. La *lonko* recordó entonces que en la época que siguió al desalojo, su mamá se había quedado sola en el lote, con seis niños. Para alimentarse, ella y sus cinco hermanos de entre tres y nueve años buscaban las papitas que comían los piches, compitiendo, así, con estos animales por los mismos recursos

Por ahí salían algunos, ¿viste? y nosotros le comíamos las papitas antes que lo coman ellos ¡Las cosas que uno hace cuando es chico! ¡Mirá si no me trae recuerdos este lugar! ¡Pero mirá de las cosas que me vengo a acordar! (D., *lonko*, comunicación personal, febrero de 2009)

La recuperación derivó en un proceso judicial que les exigía que acreditaran filiación directa con el cacique Sayhueque, es decir, que demostraran que eran parte del mismo grupo y que estaban ligados a él biológica y genealógicamente (Ramos, Stella y Nahuelquir, 2013). También les exigían que demostraran performativamente un *quantum* cultural, concretamente, que exhibieran competencias, conocimientos y atributos distintivos que les permitieran acreditar pertenencia a un pueblo originario. Si anteriormente, a través de dispositivos de nacionalización y folklorización habían sido apropiados como tehuelches argentinos (Rodríguez, 1999), en el contexto

2 Término con el que los indígenas de la Patagonia llaman a las acciones de retornar a los territorios de los que fueron expulsados.

3 Pequeño armadillo que cava túneles como refugio y come vegetales, musgos, insectos pequeños, gusanos e incluso carroña.

de disputa por la tierra pasaron a ser considerados como mapuches extranjeros y, desde los dispositivos de racialización, como copias falsas de los indígenas del pasado.

El asesor legal les anticipó que los jueces de Chubut desacreditarían las memorias colectivas como prueba y, simultáneamente, aunque en contradicción con su rango supra-constitucional, considerarían al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) como una normativa de escaso valor. También les comunicó que serían ellos quienes debían exigir su cumplimiento. Asimismo, les hizo saber que, en un contexto en el que la propiedad privada opera como garantía del Estado de derecho, al reivindicar territorios expropiados debían demostrar a los jueces que no estaban delinquiendo, presupuesto desde el que operaba la justicia.

En los comienzos de la recuperación, cuando se confrontaban a la posibilidad de ser citados por los estrados judiciales, se preguntaban qué iban a declarar sobre sí mismos. Entre las respuestas sostenían que no tenían nada que contar, que no sabían demasiado o que no estaban interiorizados sobre la historia. En tales «no sé» y «no dichos»⁴ subyacían temores y preocupaciones. Aunque hasta ese momento no habían necesitado imperiosamente saber lo que los expedientes decían sobre ellos, durante ese proceso pudieron acreditar información sobre sus trayectorias colectivas a través de documentos incompletos y recuerdos fragmentarios del desalojo. Sin embargo, debido a que habían internalizado la historia hegemónica y no contaban con claves de interpretación que les permitieran contextualizarlas y darles significado, en un comienzo las posibles exigencias judiciales se les presentaban desconectadas de sus propias experiencias del desalojo, de la explotación y el pesar, sintetizadas en imágenes dialécticas como la recordada por Delia.

En este marco, las narrativas de los expedientes estatales y las de «las papitas de piche» son dos caras de un mismo proceso de obliteración del pasado indígena. Los expedientes desacreditan las memorias mediante las cuales los miembros de la comunidad reconstruyen su historia. Como contracara, las imágenes dialécticas les permiten explicarse a sí mismos el proceso de expropiación, producir sus propias narrativas y resignificar los hechos. Los efectos de los dispositivos jurídico-dominiales sobre los indígenas a los que el Estado les permitió ocupar sus ex territorios mediante permisos de ocupación precarios, no afectaron solo a esta comunidad ni actuaron en solitario. Tal como anticipamos en la introducción, también actuaron dispositivos religiosos-civilizatorios, cuyos efectos analizaremos a continuación en relación con la familia Copolque.

4 Hemos abordado estos temas en un trabajo anterior (Nahuelquir; Sabatella y Stella, 2011).

El dispositivo misional salesiano

En abril de 2012, José Bilbao Copolque convocó a Celina San Martín, otra de las coautoras de este trabajo, a la ciudad de Las Heras para que colaborara en la presentación de una muestra de fotografías titulada *Tehuelches meridionales* que había sido curada por personal del Archivo General de la Nación (AGN). Unos años antes, en el 2007, la familia Copolque había inscripto su personería jurídica ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (RENACI-INAI)⁵, en el marco de tensiones con un estanciero que quería apoderarse de las tierras localizadas en el lote 39 y parte del 38, de la Colonia General Las Heras y que el Estado había permitido ocupar a Antonio Yanke Copolque, en 1926, con un permiso precario.

Cuando Celina llegó, José le sugirió que visitase a una suerte de archivero local, Carlos Rodrigo, un prestigioso comerciante que estaba cerrando el negocio que le había legado su padre, después de ochenta y ocho años sin interrupción. Durante mucho tiempo, la actividad principal de El Sol, venta de ramos generales, había sido el acopio de lana y la provisión de materias primas y víveres de todo tipo, muchas veces vendidos a cuenta de la esquila. Durante todo ese tiempo, Rodrigo y su padre habían llevado prolijamente la contaduría de varias familias del pueblo. Entre estas se encontraban las de algunos indígenas que se habían vuelto forzosamente pequeños productores de lana y carne ovina, tal como había ocurrido con los Copolque, quienes mantuvieron durante décadas este tipo de intercambios con El Sol. Los encuentros de Celina con Rodrigo se extendieron a lo largo de tres días, en los cuales le fue contando su dedicación al trabajo contable en torno a las estancias lanares y más tarde a las regalías petroleras. El último día, antes de irse, notó que entre los libros próximos al escritorio tenía uno sobre la vida del cura Manuel González (López, 1996). Le preguntó entonces si había conocido a los salesianos. La respuesta fue que no solo los había conocido, sino que muchas veces los había recibido y alojado en su propia casa. A su vez, señaló que los sacerdotes habían hecho «una buena obra en el campo» y, a continuación, se refirió a los Copolque —específicamente a Manuel—, a quien los sacerdotes lo habían alfabetizado, y exclamó con orgullo: «el indio Copolque escribía mejor que uno que es oficinista».

Los salesianos se hicieron presentes en el Territorio Nacional de Santa Cruz en 1884. Desde entonces, sus misiones fueron consideradas el medio

5 Las comunidades tehuelches Copolque y Camusu Aike fueron las primeras de la provincia de Santa Cruz que obtuvieron su personería jurídica, en el 2007 (RENACI-INAI n.º 225 y n.º 490, respectivamente). Luego, en el 2012, le siguieron dos comunidades mapuches: Limonao y Millanahuel (RENACI-INAI n.º 1147 y n.º 640) y, en el 2014, la comunidad mapuche tehuelche Newen Mullfuñ (RENACI-INAI n.º 166).

adecuado para civilizar a los indígenas durante el despliegue de la matriz Estado-nación-territorio (Delrio, 2005). A su vez, como han señalado diversos autores (Briones y Delrio, 2001; Carrasco, 2000; Lenton, 1994), esta medida excepcional significó un trato diferencial respecto de otros habitantes y un cambio rotundo al tratamiento dado durante la etapa colonial. Las misiones, legitimadas por discursos racistas, nacionalistas y evolucionistas, aseguraron la incorporación de los indígenas a la mencionada matriz como subalternos. La diseminación de las misiones involucró cuatro agentes articulados entre sí: los misioneros católicos, los funcionarios del Estado, los criollos o colonos inmigrantes europeos y los indígenas. Sin embargo, no todos se encontraban en igualdad de condiciones para actuar, sino que las funciones de cada uno se distribuían de acuerdo a rangos organizados según sus cuotas de poder. Con el transcurso del tiempo, las misiones conformaron un dispositivo de vigilancia jerarquizada, de examen y control moral que, a través del registro y del archivo, contribuyó a la creación y al mantenimiento de un sistema de juicios de valor sobre los indígenas.

La conversación mantenida con Rodrigo, en la que manifestó su orgullo por los logros del dispositivo misional, fue interrumpida por un hombre que había entrado al local comercial y que se había quedado escuchando en silencio hasta ese momento: «¿Por qué no les enseñaron a no emborracharse? ¿Por qué no les enseñaron a manejar el campo?». Ante dichos cuestionamientos, Rodrigo le contestó nervioso: «Los Copolque fueron unos indios trabajadores, los corrieron. Todos los vecinos los metieron en media legua. Después yo le conseguí las 10 000 ha y su sobrino –dijo refiriéndose a la persona con la que estaba discutiendo– se incautó de ellas». Ante esta acusación, Celina tomó conciencia de que algún hecho del pasado involucraba a ambos hombres en relación a la familia Copolque. Rodrigo argumentó que los Copolque habían hecho todo lo que había que hacer para obtener la propiedad de las 10 000 ha. Agregó que se había ocupado de ayudarlos a regularizar su situación como propietarios, debido a que era testigo de la forma en que los vecinos pretendían arrinconarlos, junto con sus animales, en unas pocas hectáreas. Entonces, se ofreció para mediar frente al ente regulador de las tierras fiscales en la provincia de Santa Cruz, el Consejo Agrario Provincial (CAP), y así ayudarlos a reunir los requisitos necesarios para obtener el título de propiedad (Celina, comunicación personal, febrero de 2012).

Los Copolque siguieron sus consejos y fueron llevando al local comercial de Rodrigo los papeles necesarios, mientras iban cumpliendo con las normativas requeridas entre las que se encontraba mensurar y alambrar. Sin embargo, paradójicamente, en 1989, cuando faltaba cerrar un lateral del predio, José María –sobrino de Manuel y nieto de Antonio– recibió un telegrama en el que se los instaba a abandonar el proceso de alambrado. Dicho telegrama había sido enviado por Carlos Rivera –abogado y sobrino de la persona que

discutía con Rodrigo en El Sol— que pretendía apoderarse del predio lindero. Al parecer, los Copolque continuaban consultando cada paso con Rodrigo, quien les aclaró que ese telegrama no tenía validez y que ellos contaban con una autorización expedida por el Consejo Agrario Provincial. En el marco de estas tensiones, en 1991, José María fue asesinado a balazos, en el campo, en su casa. Sus sobrinos se movilizaron reclamando justicia, argumentando que el asesinato había sido producto del interés por las tierras.

Dos décadas más tarde, en el almacén donde liquidaban la última mercadería por cierre, el tío de Rivera, continuaba insistiendo en que «los indios estaban borrachos mientras alambraban» sugiriendo la posibilidad de una riña. Entretanto, Rodrigo contraponía a estos enunciados un despliegue de papeles, carpetas, mensuras y cartas que habían sido dejadas allí por los Copolque. La discusión era ferviente debido a que para Rodrigo estaba en juego su moral y su involucramiento con la meta evangelizadora y civilizadora de incorporar a los indígenas a la sociedad «como uno de nosotros», según sus palabras, objetivos que en su universo discursivo aún no se habían concretado, y quizás, no se concretarían nunca debido a las contradicciones internas propias del dispositivo misional.

Quienes participan del dispositivo no viven el objetivo civilizador como un fracaso, sino que sin resolver ni ser del todo conscientes de las tensiones, continúan sosteniendo idealmente la propuesta sistémica del dispositivo evangelizador y responsabilizando a un exterior amenazante de sus metas incumplidas en la práctica. Desde fines del siglo XIX, este dispositivo ha diseminado sus formas y sus enunciados manteniéndose disponible hasta el presente como marco normalizador desde el cual vigilar, regular y controlar las conductas de los indígenas. Estos, a su vez, fueron internalizando los sentidos hegemónicos.

Todo lo que se incorpora en el archivo se destruye, ya que de acuerdo con Derrida (1995), el archivo renombra, recataloga y reorganiza de acuerdo a la unidad dada por el archivista, que es su autoridad e intérprete autorizado. Es decir, el archivista organiza un espacio y pone a disposición u oculta lo que guarda, siempre con el cuidado de preservar la unidad. De este modo, el archivo se preserva ante aquello que amenaza con destruirlo, se resguarda de los secretos, de aquello que nunca pudo capturar, y de la heterogeneidad, de las diversas interpretaciones a las que va incorporando y limpiando de sus acentos.

José Copolque captó el poder del archivo y su modo de operar con los papeles y documentos que evidencian su funcionamiento, el ejercicio del control y la vigilancia sobre el proceso de civilización de los indígenas. En consecuencia, consciente de que no lograría el mismo acceso a la historia narrada por Rodrigo que el que podría tener una antropóloga, solicitó a Celina que fuera a visitarlo. En estas visitas se produjo un imponderable

en el trabajo de campo (tal como sostenía Malinowski [1922]), apareció una suerte de confesión incitada por la discusión con el sobrino de Rivera en un contexto donde Rodrigo no sospechaba que Celina estaba allí, justamente, para obtener información sobre el proceso dominial, sobre los papeles archivados que contenían información sobre los intentos de despojo.

Por su parte, Derrida (1995) sostiene que «no hay poder político sin control del archivo, incluso de la memoria» y de acuerdo con ello, la efectiva democratización puede ser medida a través de «la participación, del acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación» (p.11). Al igual que los salesianos, Rodrigo, quien operaba como brazo local del dispositivo misional, no abrió su archivo al *pueblo*, al *demos*, en términos de Derrida; no lo compartió con los indígenas, ni tampoco con la antropóloga, cuya presencia no fue percibida en ningún momento como amenaza para el resguardo del mismo. En el encuentro relatado, Rodrigo exhibía su documentación y se dirigía exclusivamente a aquél que consideraba su igual, a su coetáneo, vecino de la localidad, ligado como él a los *pioneros*. Esto no sorprende, ya que, si hay algo a lo que el archivo de las misiones debe su dominio sobre los indígenas es a su carácter paternal y sobreprotector por considerarlos infantes o inferiores y, a su vez, ante la amenaza de la supuesta extinción, también como objetos de estudio, tal como expondremos en el próximo apartado.

La lengua como «rasgo distintivo»

Además del objetivo evangelizador civilizador, los salesianos dedicaron parte de sus tareas a la investigación. Mientras que el sacerdote Manuel Molina actuó como una suerte de etnólogo, encargado de la elaboración de taxonomías e interpretaciones teóricas de las prácticas de los indígenas, el padre González se encargaba de las «misiones volantes» (San Martín, 2013) y, conjuntamente, de relevar la información etnográfica en terreno, cuyo material en bruto entregaba luego a Molina. Entre los intereses científicos de los salesianos, en la década del sesenta se ocuparon también de estudiar la lengua tehuelche, disputando simbólicamente este espacio a los estudios lingüísticos llevados a cabo por Jorge Suárez.

Hacia fines del 2008, a partir de las inquietudes manifestadas por los miembros del pueblo tehuelche de Santa Cruz, un grupo de colaboradores conformado por la lingüista Ana Fernández Garay, el cineasta Martín Subirá y dos antropólogas, Marcela Alaniz, actual Coordinadora de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe de la provincia de Santa Cruz (MEIB), junto a Mariela E. Rodríguez, coautora de este trabajo, comenzaron a delinear el primer borrador de un proyecto para revitalizar y recuperar la lengua *aonek'io 'a'yen* (tehuelche). La decisión de llevar adelante este proyecto

fue motivada por el deseo de Dora Manchado de transmitir la lengua a su gente; una anciana de Camusu Aike que en la década del sesenta se trasladó a Río Gallegos y que, hasta donde sabemos, es la única persona que habla la lengua con relativa fluidez (Rodríguez y Alaniz, 2016).

La posibilidad de llevar adelante una investigación *en colaboración* (Rappaport, 2005) con los indígenas, orientada por los deseos de que su lengua «no se pierda», tal como expresaban los miembros de las tres comunidades implicadas Camusu Aike, Copolque y Dela Setken (comunicación personal, 2008), contrasta con las investigaciones llevadas a cabo por antropólogos de las generaciones anteriores, como la de José Imbelloni de 1949. En una de las conversaciones con Dora, Mariela le mostró réplicas de fotografías que obtuvo en el Museo Etnográfico de Buenos Aires, que habían sido tomadas por Marcelo Bórmida durante ese viaje a la Patagonia. En ellas estaban retratadas su madre y dos de sus hermanas, cuando fueron sometidas al escrutinio de instrumentos de medición y registro. Aunque en reiteradas ocasiones le mencionó que esas personas vestidas con atuendos similares a uniformes y montadas en un camión *Unimog* eran científicos, Dora continúa refiriendo a ese episodio como «la vez que vino el ejército». Acompañados por la policía local, los científicos tomaron muestras de sangre, midieron las estaturas de los cuerpos y el contorno de los cráneos, registraron vocablos y canciones e, incluso, hicieron una máscara de yeso sobre el rostro de su madre. «Yo me escapé –sostuvo Dora la primera vez que conversó sobre el tema– pero ella no pudo. La mataron un rato, la anestesiaron un buen rato. Entonces quedé asustada», explicó y, tras una breve pausa agregó: «es que ahora uno tiene coraje, pero antes no». El coraje de hoy, en un contexto propicio para la autoadcripción en términos de aboriginalidad, contrasta con su juventud. «Nos trataban peor que a los perros», sostiene Dora en referencia a los indígenas y al recordar los años sesenta, cuando salió de Camusu Aike. Con la intención de evitar la estigmatización de ser una «paisana del Cañadón», cuando se instaló en Río Gallegos y buscaba trabajo como empleada doméstica se presentaba diciendo que era de Castro (Chiloé), ya que ser tehuelche era peor que ser marcada como chilota.

El objetivo de la investigación de Imbelloni (1949) era determinar cuántos «tehuelches puros» quedaban y cuál era el «índice de hibridez», es decir, cuánto se habían mezclado, a lo cual consideraba «un efecto monstruoso» tanto en lo biológico, como en lo cultural y lo moral. Enmarcado en la Escuela Histórico Cultural, clasificó a los tehuelches de acuerdo a tipos ideales tomando como rasgos distintivos la estatura y la corpulencia, tal como lo había hecho Pigafetta, el cronista de la expedición de Magallanes, cuatro siglos antes. Dichos rasgos se sumaron a otros que habían sido utilizados por los inspectores de tierras y sacerdotes desde comienzos del siglo xx, entre los que se encontraban: hablar la lengua, cazar guanacos, residir en toldos

y estar organizados en pequeños grupos referidos por la etnología como bandas o tribus que se encontraban bajo el mando de un cacique. Si bien en los años sesenta estas taxonomías mantuvieron su vigencia, en el contexto del Censo Indígena Nacional de 1968 y de los estudios lingüísticos en la zona, la lengua se volvió el rasgo distintivo por excelencia. Las generaciones poco fluidas en *aonek'o 'a'yen* fueron rotuladas por los agentes científicos y estatales que elaboraban las taxonomías como *descendientes*, término en el que subyacía la idea de degeneramiento, considerado el resultado de procesos de hibridación entre mujeres tehuelches y hombres procedentes de Chile (Rodríguez, 2016).

Por su parte, el término descendiente es una palabra polisémica y es, a su vez, una etiqueta identitaria tanto impuesta como autoadscriptiva. Seis años antes de la expedición de Imbelloni, en 1943, los inspectores de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias recurrieron a este término como sustituto de *mestizo*, en un contexto en el que las políticas estatales apuntaban a homogenizar a la ciudadanía, bajo un crisol nacional imaginado como blanco. Recurriendo a la cláusula capitalista «en condiciones de contratar con el Estado», los inspectores sostuvieron que los residentes de Camusu Aike no ocupaban racionalmente los lotes que habían sido «reservados» (según el discurso oficial) para la instalación de la tribu tehuelche en 1898 y, por lo tanto, que los mismos debían ser entregados a la colonización europea. Estas inspecciones hicieron eco en otras posteriores, tal como ocurrió en 1978, cuando un informe del Ministerio de Educación, elaborado durante la última dictadura militar, concluyó que quienes residían en Camusu Aike no eran «indios», ni tampoco «descendientes», sino chilenos de mal vivir. Este enunciado legitimó la enajenación de más de la mitad del territorio comunitario cuatro años más tarde –parte del cual quedó en manos de las fuerzas de seguridad (Rodríguez, 2010).

El despojo del territorio y la búsqueda de mejores horizontes para sus hijos motivaron las migraciones de los indígenas a los centros urbanos. Una vez en las ciudades se los consideró como marginales indiferenciados pero, a su vez, continuaron siendo estigmatizados a través de prácticas de racialización y etnicización (Briones, 2002). En los años ochenta la lengua continuaba siendo considerada como el rasgo distintivo principal y, debido a que solo quedaban seis o siete hablantes en *aonek'o 'a'yen*, los discursos hegemónicos concluyeron que los tehuelches habían desaparecido. Ante esta situación los santacruceños se suelen preguntar ¿Por qué no transmitieron la lengua a sus hijos y nietos? Las respuestas involucran una serie de variables asociadas a la *colonialidad del poder* (Quijano, 1997) y a su continuidad a través de sus *legados* (Mignolo, 2000), entre los cuales se encuentra la ciencia y la educación. A su vez, además de la enajenación de los territorios, también les enajenaron los niños, que fueron apartados de sus familias y

trasladados a instituciones para huérfanos, interrumpiendo la comunicación con sus mayores (Rodríguez, 2009). Por otra parte, las políticas escolares apuntaron a que los niños dejaran de hablar sus propias lenguas, consideradas inferiores y retardatarias, y aprendieran cuanto antes el castellano, propiciando castigos físicos a quienes no seguían el mandato. En un contexto de dominación patriarcal, los maridos no indígenas prohibieron a sus esposas comunicarse en *aonek'o 'a'yen* con los suyos y, las grandes distancias que los separaban entre sí, complementaron las interrupciones.

Por su parte, Michael Pollak (2006) asegura que el problema de las memorias hegemónicas es el de su credibilidad, aceptación y organización; y que el de las memorias clandestinas, silenciadas e inefables reside en su transmisión. Rehusarse a transmitir la lengua fue evaluado como una estrategia de invisibilización para evitar la discriminación, una estrategia de resistencia. Cuando en los años ochenta un equipo de lingüistas en el que se encontraba Ana Fernández Garay (1994) se propuso decodificar la gramática *aonek'o 'a'yen*, la hermana mayor de Dora, María, tardó tres meses hasta recobrar la memoria, ya que hacía más de dos décadas que no hablaba su lengua materna. Aunque este tipo de olvido no es un *olvido encubierto* (Connerton, 2008), sí es una consecuencia del *silencio humillado*, vinculado a las autorrepresiones que intentan borrar las huellas dolorosas de la vergüenza colectiva y que, por lo tanto, son signos visibles de desestabilización emocional.

El *continuum* vergüenza-orgullo, que repercute directamente en los procesos autoadscriptivos, es uno de los tópicos recurrentes de las interacciones entre los miembros del pueblo tehuelche de Santa Cruz que participan en el proyecto de revitalización lingüística. Así fue como una tarde Dora pensó «¿Será que yo hablo porque no fui a la escuela? yo ahora me siento medio orgullosa de hablar en tehuelche» (comunicación personal, 2008). El adverbio de tiempo «ahora» contrasta con ese pasado en el que primaba la vergüenza de ser indígena; por su parte, la expresión «medio orgullosa», contrasta con sus percepciones acerca de aquellos que «no quieren hablar porque les da vergüenza» e indica su posicionamiento actual en una trayectoria entre dicho extremo y el orgullo completo. Al indagar acerca de cómo le nació el orgullo contestó que «fue por Ana», la lingüista involucrada en el actual proceso de revitalización del *aonek'o 'a'yen*. Como se observa, paradójicamente, aunque los dispositivos científicos *extinguieron* (Rodríguez, 2016) a los tehuelches mediante sus taxonomías y etiquetas identitarias, en este caso fue la valoración científica externa la que le permitió a Dora objetivar una práctica cultural y resignificarla positivamente, resignificando a su vez su propia subjetividad.

Los dispositivos jurídico administrativos, en conjunto con los dispositivos misionales y los científicos construyeron estructuras en las que los indígenas fueron alojados en los peldaños inferiores. En el contexto actual,

los indígenas se movilizan y demandan que sus derechos sean respetados, que sus tierras sean restituidas⁶, que sus archivos sean devueltos y que se activen los mecanismos necesarios para que su lengua sea recuperada y revitalizada. Esto evidencia que los eventos pasados que fueron enterrados emergen habilitando nuevas resignificaciones y reapropiaciones con la posibilidad de motivar desplazamientos, dislocar sentidos y propiciar futuros alternativos, temas que desarrollaremos en el siguiente apartado.

Memorias reacentuadas: imágenes dialécticas, lecturas bajo borraduras y memorias del hacer

Tal como anunciamos en la introducción, con la intención de analizar las relaciones entre la agencia indígena y los procesos de memoria-olvido recurrimos al concepto de *imágenes dialécticas*. Esas imágenes, en la relectura que Hillach hace de Benjamin, son definidas como aquellas en las que «la dialéctica se encuentra suspendida de manera inestable y, por cierto, condicionada por una percepción perturbada por algo incierto» (2014, p.655). A su vez, debido a que también son imágenes lingüísticas, continúa Hillach, cuando se movilizan propician reflexiones sobre discursos internalizados. Tales reflexiones pueden ocurrir, por ejemplo, a través de *entextualizaciones*, es decir, a través de enunciados u observaciones que fueron extraídos de sus contextos situacionales y recontextualizados en otros (Bauman y Briggs, 1990).

Las imágenes dialécticas son momentos únicos que resquebrajan los olvidos y permiten despertar o, en otras palabras, resignificar lo que alguna vez fue dado por muerto, extinto o perdido para siempre y, al hacerlo, abren oportunidades para cuestionar e impugnar los dispositivos que produjeron relatos mono-acentuados. En consecuencia, las imágenes dialécticas ofrecen oportunidades para leer *bajo borradura* y también para estudiar los signos habitados por huellas de otros signos que no se manifestaron (Spivak, 1997). Este tipo de lectura permite ampliar los marcos interpretativos al reconstruir la cadena de técnicas de archivo y de archivistas que sometieron a los documentos y a la materialidad misma.

Las imágenes dialécticas, por otra parte, impactan en la memoria del hacer, en la memoria transmitida a través de las acciones a la que Conneron (1993) refirió como *memoria hábito*; una memoria performativa que incluye tanto a las prácticas corporales de la vida cotidiana como a las ceremonias conmemorativas, cuyos sentidos suelen ser vehiculizados a través

6 Tal como aclaramos en la nota al pie anterior, en el 2015 Camusu Aike obtuvo el título de propiedad comunitaria y aunque no cubre el total de la superficie que se reclaman, las comunidades tehuelches suelen considerar estas instancias administrativas como el primer paso de un proceso que continúa.

de los silencios. A continuación retomaremos los tres casos presentados en la sección anterior y analizaremos cómo han operado las imágenes dialécticas, las lecturas bajo borraduras y las memorias del hacer.

A desalambrar

El recuerdo de «las papitas de piche» de Delia emergió como parte de una trama que se vinculó dialécticamente con los recuerdos sobre el desalojo de la década del cuarenta y la expropiación posterior. Entre otras cosas, la *lonko* pudo poner en palabras que el desalojo lo efectuó Gendarmería Nacional con apoyo de los estancieros locales. De este modo, en el contexto de la reivindicación territorial, la imagen de la búsqueda de papas iluminó un desenlace de malos tratos que afectaron a varias familias, como contaron los Julián, que quedaron deambulando con sus pilchas por el pueblo de Gobernador Costa. Las interpretaciones sobre las vivencias de penurias se organizaron en constelaciones e iluminaron dimensiones del pasado que no habían sido ponderadas y, en consecuencia, abrieron la posibilidad de reinterpretar la historia que se había construido sobre ellos. En sus reflexiones y evaluaciones sobre trayectorias de «la gente de Sayhueque» (tal como aparece en los archivos), en los contextos de los *trawn* en la comunidad, algunas personas conectaron aquel pasado con un presente en el que dependen del asistencialismo estatal. Este proceso de yuxtaposición entre pasado y presente produjo un contrapunto con el presupuesto de que los abuelos habían sido engañados y que, aun sabiéndolo, no pudieron hacer nada para revertir el desalojo. Al contrastar sus propias interpretaciones con las que escucharon trabajando para sus expropiadores, los miembros de la comunidad lograron resignificar el evento, inferir las intenciones subyacentes y deducir lo que había ocurrido en el proceso que va desde la época de opulencia de los abuelos hasta el momento de la expropiación. Las constelaciones discursivas en torno a las imágenes dialécticas, tales como las de «las papitas» de Delia, entextualizaron (Bauman y Briggs, 1990) la expropiación como un hecho discreto, es decir, produjeron un recorte a partir de versiones provenientes de diferentes fuentes. A su vez, la reivindicación territorial que se inicia con la recuperación del 2009 motivó la reconstrucción colectiva de otros casos de expropiación en una tarea conjunta con algunos vecinos de Gobernador Costa y demostraron los intereses de los estancieros y comerciantes involucrados.

La imagen de «las papitas», por otra parte, trajo al presente los vínculos afectivos que continuaban ligando a las familias que habían sido desalojadas y permitió explicitar los ritmos que marcaban las actividades, así como también los circuitos que se completaban entre quienes quedaron

sobreviviendo en torno de las estancias y quienes se conchababan bajo los órdenes de los patrones. El recuerdo de deambular en búsqueda de alimentos se actualizó en constelaciones que reunían experiencias de subordinación, junto a emociones y sentimientos de afecto hacia aquellos familiares que atravesaron tales vivencias. Para las personas de la generación de Delia, quienes actualmente tienen aproximadamente setenta años, las afecciones que resultaron de una vida de privaciones se evidenciaban en sus negativas a explayarse sobre estos asuntos durante las conversaciones con Fabiana. El contenido de sus expresiones constituían una excepción debido a dos motivos, por un lado, formaba parte de un relato no intencionado en el que entregaba una porción de su privacidad y, por otro lado, se volvía iterativo, con pistas de enunciación reconocibles, tanto por sus afecciones emotivas como por su decisión explícita de no abundar sobre estas experiencias en sus conversaciones.

Al igual que Delia, su hermano don Lolo evitaba detenerse en las vivencias del desalojo y de la expropiación y se justificaba diciendo que «la verdad de las cosas que nosotros tuvimos mucho sufrimiento, para qué le voy a contar» (don Lolo, comunicación personal, febrero de 2009). La precaución de no compartir los recuerdos penosos ni exponer a los que ya no están ha sido la antesala de la generación que sobrevivió a las imposiciones de los dispositivos de disciplinamiento. Para poder continuar desplazándose a través de un espacio estructurado por relaciones de dominación y subordinación, quienes habían sido desalojados encarnaron modos de ser y de actuar que les impelía dejar de lado sus experiencias pasadas. Por lo tanto, optaron por llamarse al silencio e intentaron olvidar, prefirieron decir que no sabían, que no recordaban, que no les habían contado cómo se habían desencadenado los acontecimientos, que eran muy chicos cuando pasaron las cosas, etcétera. Estos silencios, simultáneamente impuestos y autoimpuestos, vaciaron de sentido las vivencias con las que iniciamos este caso, en el que las familias se vieron obligadas a buscar «papitas de piche» para poder alimentarse diariamente. Sin embargo, los hechos que pretendieron olvidar emergieron en las imágenes dialécticas y adquirieron mayor densidad histórica en el contexto de reivindicación territorial. Dichas imágenes, permiten reflexionar sobre esa Historia, con mayúscula, a la que Benjamin (2007) calificó como homogénea y específicamente sobre los modos en que opera la historia hegemónica en el proceso de conformación de las memorias colectivas. Ese relato monológico que apela al tiempo lineal y vacío se materializa en la Patagonia en las narrativas fundacionales creadas por las elites locales en torno a las imágenes de pioneros, portadores de la civilización y el progreso. Dichas elites, propietarias de la tierra, administradoras de los archivos que guardan las huellas del despojo a los indígenas, aliadas de los dispositivos evangelizadores y promotoras de los

saberes racializantes que justificaron jerarquías leídas en términos biológicos, fueron también las que silenciaron las historias y memorias de los grupos subalternizados.

Los cantos en la ventana

Si bien el proceso de despojo de los territorios indígenas se puede rastrear en los expedientes de los entes reguladores de tierras fiscales,⁷ no son los únicos lugares. Las huellas de este proceso se replican también en archivos privados; en las viviendas de los propios indígenas, en las de los patrones de las estancias y, como en el caso relatado por Celina, entre los libros contables de los comerciantes referidos por la Historia local como antiguos pobladores. La materialidad guardada en el archivo de Rodrigo, inaccesible hasta ese momento para las familias indígenas, emergió en la discusión con el tío de Rivera. Las acusaciones cruzadas sobre «indios borrachos» y «estancieros asesinos» permitieron a los Copolque *iluminar* (en términos de Benjamin) lo que ya sabían, es decir, los vínculos entre la muerte del tío José María y la amenaza de perder las tierras y, a su vez, el contenido de este intercambio verbal entre Rivera y Rodrigo propició la emergencia de imágenes dialécticas, tal como la que relató María, hermana de José, sobre las visitas de los tíos y sus cantos en la ventana de la casa a la que el *pater familiae* les restringía el acceso.

Retomando las ideas desarrolladas por Henry Bergson, Burton (2008) propone un modelo no archivístico de la memoria. Sostiene que las imágenes no son meras representaciones, sino que estas involucran al mundo material que se presenta ante cada sujeto de un modo diferente. El autor contrasta entonces por un lado, las *imágenes objeto* percibidas a través de los sentidos y por el otro, las *imágenes internalizadas* que filtran el recorte realizado por las imágenes objeto, mediando así, las experiencias previas y el mundo de materiales disponible a cada observador. A medida que la percepción tiene mayores posibilidades de acceder a los materiales tiene también mayor potencial para cambiar o actualizar las imágenes objeto. Ante la revelación de los materiales que el archivista mantenía ocultos, José Bilbao Copolque planteó que la comunidad «no debería quedarse tranquila» e insta a reflexionar sobre los estereotipos con las siguientes palabras:

la impronta de ser seres despreciables, vagos, sucios, borrachos y poco inteligentes no se ha borrado a la fecha. Por eso, hablar de

7 En el Consejo Agrario Provincial (CAP) en Santa Cruz y el Instituto Autárquico de Colonización en Chubut (IAC).

lucha para mí, no solo pasa por el territorio o recuperar la lengua, sino por demostrar que hemos sido y somos capaces, inteligentes y sabios. (J. B. Copolque, comunicación personal, febrero de 2015)

Dos días después del episodio en el negocio de Rodrigo que le permitió a Celina reconstruir las huellas que vinculaban el asesinato del tío José María con las intenciones de despojarlos de sus tierras, María la invitó a su casa para conversar. Durante la charla, comentó que la muerte de su tío fue como un clic que marcó dos momentos diferenciados para la familia. Inmediatamente se lamentó diciendo que «ya era tarde», que su madre Teresa Copolque se había enfermado tras la muerte de su hermano y que se fue debilitando hasta que falleció siete años más tarde, en un contexto en el que los médicos se rehusaban a atenderla. Lamenta que ella no les haya transmitido «su cultura» enfatizando en particular en la transmisión de la lengua. En un primer momento explicó que tal interrupción se debía a que Teresa era «corta», pero inmediatamente reorganizó su discurso manifestando que los dos maridos que tuvo la habían sometido y que la amenazaban para que no hablara la lengua. Imagina 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 recuerda las tensiones entre sus tíos maternos y su padre, el segundo marido de Teresa, que se molestaba cada vez que llegaban del campo esperando que ocurriera algo para descalificarlos. En la conversación comentó que una vez, cuando era pequeña, estaba sentada a upa de su tía Carolina y se cayó al suelo. Su padre echó a Carolina acusándola de «bruja», acusación que hacía extensible al resto de la familia. Pero «los indios no quisieron irse», recuerda María, y siguieron visitándolos. El relato se desplaza luego a su tío José María. Cada vez que «bajaba al pueblo» solía pasar por El Sol —explica— donde se vestía a cuenta, se empilchaba y salía a hacer su ronda por los boliches. Finalmente llegaba a la casa, a pata y descalzo, y tocaba la ventana. «Mi papá no lo atendía —continúa María y le decía—: “ya has regalado las botas paisano”». Su tío José María respondía con un balbuceo en lengua 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 (M. B. Copolque, comunicación personal, febrero de 2012).

Al ser leídos por los Copolque, los materiales que surgieron en la conversación con Rodrigo, cedidos excepcionalmente como una puerta que se

abre por única vez, pasan a ejercer de alguna manera su influencia, a «reflejar una acción posible sobre ellos» (Burton, 2008, p. 324). De este modo, los Copolque recapitulan los esfuerzos que hicieron sus tíos y su madre por alcanzar ese estatus de «iguales» (en palabras de María), 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 que acentuaban jerárquicamente las diferencias (Grossberg, 1992). En otros casos, optaron por autocensurarse. Más allá de que José María intercambiara sus productos con El Sol o intentará seguir las pautas de civilización impuestas, continuaba practicando otros circuitos propios de la reciprocidad indígena, a la vez que buscaba momentos para compartir con los suyos sus sentimientos en lengua *aonek'o 'a'yen*. No es raro que estos momentos, recordados 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 –como el caso de las botas en el mercado local– para hacer emerger otros, como por ejemplo las redes de reciprocidad o la propia lengua, que entonces no valían para nadie.

La preocupación de Benjamin (2007) por romper con el curso del relato lineal y homogéneo de la historia lo llevó a pensar en las *ruinas* que se acumulan sobre otras ruinas, es decir, en ruinas que daban paso a una cadena de acontecimientos. Las ruinas permiten reflexionar sobre lo que se descartó, lo que quedó olvidado, silenciado o borroneado por un relato que se presenta como único. Por otra parte, el momento preciso en el que se propicia la apertura o democratización del archivo que controla el relato histórico homogéneo de la gesta civilizatoria puede resultar estimulante para el trabajo de la memoria de los indígenas que fueron objeto del dispositivo misional, dado que aquello que se pretendía ruinas, objeto sin vida, retorna o se moviliza, y detrás de lo traducido, emerge lo negado, lo silenciado. Así es como ante un descuido del archivista que controla el acceso al libro contable, a las mensuras, a las autorizaciones de la oficina de tierras, los indígenas pueden realizar una lectura a contrapelo que les permite reconstruir un contexto negado, reprimido y provisto de nuevos sentidos para acceder a reelaborar nuevos significados, nuevas síntesis sobre imágenes que permanecían borroneadas, inconclusas, indefinidas.

En los productos forzados por los dispositivos de blanqueamiento subyace aquello que no pudo manifestarse pero que, sin embargo, quedó como resto, como silencio y que puede ser reactivado en un contexto propicio. Las redes de reciprocidad resquebrajadas y los cantos en lengua en la ventana son, de este modo, imágenes que han quedado detenidas en el tiempo, abortadas en su realización, esperando el día que pudieran movilizarse nuevamente. En contraste a la lectura de un archivista, empeñado en

buscar clausuras de sentido, significados como finalidad, tal como explicamos anteriormente, una lectura bajo borradura propicia la apertura del signo haciendo visible la cadena sucesiva de significados que le precedieron.

La materialidad revelada por Rodrigo, antes oculta, queda a disposición de la percepción de los Copolque. Cuando actúa sobre la imagen internalizada, esta apertura del archivo impacta en las imágenes de la memoria disponibles hasta ese entonces. Dicho impacto, a su vez, tiene consecuencias en la agencia porque habilita otros desplazamientos en el marco de una *movilidad estructurada* (Grossberg, 1992). La doble amenaza implicada en el asesinato del tío José María, que puso en situación de vulnerabilidad la vida del resto de los miembros de la familia y la posesión del territorio, vuelve a ser pensada, pero esta vez a partir de otro conjunto de elementos. La apertura del archivo sobre el que se sustenta el *dispositivo misional* (San Martín, 2013) estimula nuevas imágenes y marcos para interpretar el pasado, ya que su potencial para desestabilizar antiguas estructuras las vuelve oportunidades únicas para reescribir los hechos de manera inédita, irrepetible. Asimismo, los antiguos cantos, los susurros en la ventana en lengua *aonek'io 'a'yen*, cobran otros sentidos en el contexto de reorganización política indígena. Lamentablemente, no es posible recuperar los sentidos que aquellas palabras, acalladas con violencia, tenían para el tío José María o para Teresa, pero sí es posible para sus hijos y nietos descubrir en esos silencios las trazas de la herida colonial, de los archivos inaccesibles, de los dispositivos civilizatorios y evangelizadores y, a su vez, descubrir en esas trazas aquello que continúa resistiendo y que los previene de caer en un signo único.

Lo que se dice sin decir

En el contexto del proyecto de recuperación-revitalización de la lengua *aonek'io 'a'yen*, Leonardo y Lucas, dos de los nietos de Teresa Copolque, junto a Carla y Jorge, jóvenes de la comunidad Camusu Aike que nacieron en Río Gallegos, recrearon una conversación en un documental dirigido por Martín Subirá, guionado por Mariela, coautora de este trabajo. La conversación giraba en torno a la pregunta por la transmisión de la lengua y el contexto hostil en el que vivieron sus mayores, así como en los clics que habían hecho, término que, al igual que María Bilbao Copolque, suele emplear Jorge para marcar el umbral en el que comenzó a pensarse como parte de la comunidad Camusu Aike.

Los encuentros ligados al proyecto de la lengua permitieron reflexionar intergeneracionalmente sobre el hecho de que las interrupciones en la transmisión de la *memoria cognitiva*, que además de involucrar al código lingüístico abarca también al sistema de códigos y normativas, no impidieron

la transmisión de la *memoria hábito*, la memoria sobre el hacer. Es decir, que los padres y abuelos se hayan negado a transmitir la lengua y las narrativas sobre los orígenes del mundo a las que la antropología clásica refirió como mitos, no impidió que les legaran saberes y prácticas de la vida cotidiana, ligadas al espacio íntimo, doméstico, tales como modos de cocinar, técnicas para trabajar cueros, amansar caballos, interpretar las acciones de los animales, etcétera. En esta última sección reflexionaremos sobre la transmisión de esta *memoria hábito*, la memoria vinculada a la capacidad para reproducir acciones. Connerton (1993) considera que esta es una memoria performativa que incluye tanto a las prácticas corporales de la vida cotidiana como a las ceremonias conmemorativas, cuyos sentidos suelen ser vehiculizados a través de los silencios. El autor pone el acento en las continuidades y, alineándose con Maurice Halbwachs (2004 [1950]), argumenta que toda huella o impresión está sujeta a la continua reelaboración a partir de las experiencias actuales.

Entre las ceremonias conmemorativas llevadas a cabo por los miembros de Camusu Aike, están los eventos de jineteada. Estos encuentros consisten en la exhibición de la doma de caballos, donde se comparte con el público conocimientos sobre esa práctica, transmitida por las generaciones anteriores. En la medida en que estas performances crean y recrean compromisos identitarios en una arena de apropiaciones y disputas sobre los sentidos del pasado, son también uno de los actos políticos por excelencia. Este tipo de repeticiones que operan como *conducta restaurada* o *conducta practicada dos veces* (Schechner, 2000), constituyen un medio para la transmisión de la memoria colectiva, de conocimientos del pasado y de *tradiciones selectivas* (Williams, 1997 [1977]) y, simultáneamente, habilitan reescenificaciones y resignificaciones. La primera jineteada tuvo lugar en el 2008 y llevó meses de preparación en los cuales los miembros de Camusu Aike, que habían obtenido su personería jurídica⁸ el año anterior, seleccionaron un espacio destinándolo como campo de doma y organizaron eventos para generar dinero. La elección del predio en uno de los lotes que el Estado provincial había «donado» (término que aparece en los documentos) a las fuerzas de seguridad en la década del ochenta constituyó un doble acto de reafirmación, es decir, una reapropiación del territorio enajenado y un desafío a los discursos de la extinción, frente los cuales se presentaron públicamente como comunidad tehuelche. En el subtítulo del folleto diseñado especialmente para la jineteada, en el que retomaron algunos fragmentos del texto elaborado colectivamente durante el proceso de tramitación de la personería jurídica, figuraban las siguientes palabras: «en conmemoración y reivindicación de nuestras raíces y nuestros ancestros». Este enunciado reafirmaba la aboriginalidad que hasta

8 RENACI-INAI n.º 490/07.

ese momento había sido silenciada y ligaba a los actuales miembros de Camusu Aike con las generaciones precedentes. Aunque en los años siguientes organizaron muchas otras jineteadas, la del 2008 continúa siendo considerada una instancia fundacional, un evento epitomizante en el que confluyeron sentidos de pertenencia, acciones orientadas políticamente y, por supuesto, memorias recobradas a partir de imágenes dialécticas que pusieron en tensión las narrativas hegemónicas.

Recordando el primer festival de jineteadas, Myrta Pocón⁹ comparó estas jineteadas con otras diciendo que las de *El Cañadón* (Camusu Aike) tenían «algo más» que las hacía diferentes (comunicación personal, 2009). Ese ese excedente inefable e inexplicable al que refería Myrta, parecería ser la aboriginalidad, la identificación pública como indígena que, si bien era sentida en aquél momento, no podía ser explícitamente enunciada. Justamente, ese algo más que excede lo que puede ser dicho, los límites del *archivo*, en el sentido propuesto por Foucault (2002 [1969]), es lo que permite ampliar los límites de lo pensable, de aquello que hasta hace poco era impensable y que, más tarde, se materializó en una certeza, tal como expresó Myrta en la misma conversación: «Yo sé que vamos a llegar a ser la comunidad que alguna vez todos soñamos y poder recuperar la historia de la comunidad y de todos los ausentes».

El proceso de reorganización comunitaria de Camusu Aike se entreteje con la tramitación de la personería jurídica, en un contexto en el que tuvieron que enfrentar un proceso judicial contra Petrobrás, la empresa petrolera que actuaba en su territorio sin contemplar el derecho a la consulta y la participación, explicitados en el Convenio 169 de la OIT. Las asambleas motorizaron encuentros que se habían ido apagando en las décadas previas, durante las dictaduras militares, e impulsaron acciones como las de la jineteadas. Estas, a su vez, generaron reflexiones sobre la pertenencia colectiva y sobre las etiquetas identitarias que los llevaron a reemplazar los términos *reserva* y *colonia* por *comunidad abierta* y a redefinir los alcances del término *descendiente* (Rodríguez, 2010). La polisemia de este último se pone de manifiesto en el nuevo contexto de reemergencia indígena y, si bien continúa siendo utilizado, se superpone con la autoadscripción como tehuelche. Aunque algunas personas reacentúan este rótulo y se autoidentifican como descendientes, su antiguo significado –asociado al degeneramiento– aún permanece en las narrativas hegemónicas. Los participantes del proceso de revitalización-recuperación de la lengua, sin embargo, lo leen bajo borradura, lo tachan dejando traslucir su antigua materialidad, para no olvidar, para recordar.

9 Además de ser la madre de Jorge, Myrta Pocón era en ese entonces la representante de la comunidad ante el INAI y miembro del Consejo de Participación Indígena (CPI) por el pueblo tehuelche de Santa Cruz, junto a José Bilbao Copolque.

A pesar de la diáspora a los centros urbanos que se aceleraron desde la década del sesenta, los sentimientos de membresía comunitaria no permitieron que las distintas generaciones permanezcan mental y emocionalmente aisladas y, si bien «los antiguos», tal como son referidos aquellos que hablaban la lengua, recurrieron a la estrategia de interrumpir su transmisión, les legaron valores e imágenes del pasado. Las personas que crecieron en El Cañadón (modo en el que refieren a Camusu Aike) conocen saludos, mandatos relacionados con las prácticas de la vida cotidiana¹⁰ y vocabularios a los que suelen recurrir en interacciones breves o, tal como ocurre a veces, entre mujeres que cuchichean con otras frente a personas ajenas. Entre las mujeres, el rol de las abuelas fue protagónico, tanto en lo que refiere a la memoria-hábito, por ejemplo vinculada a las prácticas de cocinar picana de avestruz (ñandú) o milanesas de guanaco, recolectar, preparar y consumir tubérculos y vegetales, confeccionar capas, etcétera, como en relación con los sentidos de pertenencia y las autoadscripciones. Las abuelas no se definen exclusivamente por los lazos de parentesco, sino que suelen ser como una suerte de abuelas genéricas. Ese es el caso de Dora, tal como la percibe Viviana, participante del proyecto de recuperación y revitalización de la lengua. Aunque los mayores no propiciaron entextualizaciones como «situaciones de enseñanza aprendizaje», ella recuerda que desde niña, Dora solía arrojar frases que le generaban inquietud y deseos de saber; estrategia que continúa utilizando para atraer la atención de «su gente» en el presente. Apelando al *código del silencio*, no traduce los enunciados porque espera que los jóvenes pregunten. Ellos la miran callados, se miran entre sí. Algo ha cambiado, sin embargo. Los implícitos y las *prácticas de ocultamiento* son acompañados de sonrisas y miradas cómplices.

Luego de cinco años del inicio formal del proyecto, quienes participamos del mismo no nos encontramos en condiciones de hacer una evaluación sobre su éxito o fracaso en relación con el aprendizaje de la lengua y con los efectos en la memoria cognitiva. Sin embargo, sí nos es posible sostener que, al igual que las asambleas y las jineteadas, los talleres operaron como espacios de encuentro que incentivan reflexiones sobre el presente y el pasado, y motivan planes para las acciones futuras. En estos encuentros, las rondas de presentación suelen cargarse de emociones porque se rememoran anécdotas y a los que ya no están; y, en ese proceso, se abren posibilidades para la producción de imágenes dialécticas que desafían el *statu quo*. Estas desestabilizan las taxonomías hegemónicas, los rótulos impuestos y las narrativas de la Historia y, en el nuevo contexto, emergen interrogantes sobre las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional, sobre sus relaciones con la discriminación, el arrinconamiento y la

10 Como «andá a buscar agua», «traé el caballo», entre muchos otros.

enajenación territorial. Tal como habíamos previsto cuando comenzamos a imaginar el proyecto, dichos interrogantes apuntan a pensar en las consecuencias de los procesos de colonización en la Patagonia austral y en la continuidad de los *legados coloniales* (Mignolo, 2000) en el presente.

Reflexiones sobre archivos, imágenes y silencios

Las reflexiones sobre las consecuencias de la colonización ponen de relieve desigualdades de poder entre La Historia y aquella narrada por las familias y comunidades indígenas. Cuando se movilizan certezas sedimentadas en el devenir de las trayectorias colectivas, las imágenes dialécticas les permiten a las personas conectadas por una trayectoria en común reapropiar el pasado y generar nuevos sentidos. A su vez, en la medida que las imágenes internalizadas adquieren nuevos significados impactan en sus experiencias presentes posibilitando nuevas movilidades a través de las estructuras. Así, las imágenes dialécticas les permiten a los indígenas resignificar las acciones que la historia oficial legitimó bajo términos como progreso y civilización y dotarlas de otra densidad al entextualizarlas como conquista, sometimiento, humillación, asesinato, despojo, evangelización y objetivación. A su vez, aquello que los discursos posteriores a la Conquista (llamada así por la historia oficial) leen como asimilación, invasión y extinción, los indígenas lo resignifican como presencia, reconstrucción, reorganización, agencia, resistencia; memoria.

La memoria no opera como un *continuum* ni como proceso acumulativo, sino que atraviesa momentos de crisis y de reestructuración, en los cuales emergen reflexiones sobre los silencios, los olvidos, los no dichos y los ocultamientos ligados a experiencias traumáticas, dolorosas, reprimidas o estigmatizantes que dejaron huellas en las memorias colectivas. Si partimos de la idea de que los procesos de recuerdo y olvido no son disposiciones fijas, nuestro trabajo etnográfico no se traduce entonces en un suplemento o complemento de signos que vienen del pasado. Por el contrario, aun cuando las familias no pueden completar los vacíos, ni tampoco podemos hacerlo las antropólogas, estos permiten acceder a los contextos que les dieron significado y, al hacerlo, iluminan ángulos inéditos para la reinterpretación de las experiencias colectivas.

La imagen de «las papitas de piche» no pudo, inicialmente, ser contextualizada por los miembros de la Comunidad Valentín Sayhueque en la trama que tenían disponible para narrar su historia. Sin embargo, al vincularlas con la escasez, pudieron desestabilizar los olvidos, lo cual produjo un clic que habilitó nuevas aristas para interpretar el pasado. Esto muestra que la descontextualización de dichas imágenes también fue resultado de

interrupciones en los procesos de transmisión sobre las razones que condujeron a la enajenación de las tierras. El movimiento dialéctico de la imagen de las papitas se produjo durante el proceso de reconstrucción de tales vivencias, en interlocución con las premisas de los vecinos, las organizaciones indígenas supracomunitarias y las comunidades que los acompañaron. Como resultado de estas reflexiones, los desplazamientos de sentidos reordenaron sus posicionamientos en torno a un pasado de penurias. Así, estos eventos que antes los avergonzaban, ahora les permitían articular una narrativa propia sobre las experiencias vividas. Del mismo modo, el tránsito hacia la reivindicación de derechos territoriales orientó la dirección que asumió el movimiento dialéctico de la imagen de las papitas al establecer equivalencias entre *el allí* de hambrunas y despojos, con los sentidos de *un aquí* de reclamos inconclusos que dejó la presentación de demandas ante el Estado.

En relación con el segundo caso, podemos observar que los Copolque, inmersos en un contexto de reivindicación de sus derechos, se han visto impulsados a llevarlos hasta sus límites para comprobar, precisamente, la continuidad de las desigualdades. Aunque obtuvieron la personería jurídica y el título de propiedad comunitaria de su territorio, en un marco legal que los beneficiaría, aún persisten limitaciones vinculadas al acceso al pasado, a la historia y a la dignidad y, por lo tanto, tal como sostiene José, deben continuar luchando. Estas deudas son las que lo movilizan a restituir y a equilibrar las jerarquías, convencido sobre la necesidad de que hay que entrar a ciertos lugares, a ciertos archivos; una convicción en la que la prohibición diferenciada que expulsa a los indígenas se convierte en condición de su deseo de acceder. Esto pone en evidencia que, ante los ojos de algunos archivistas, los indígenas no se encuentran capacitados para controlar sus propios relatos históricos. La autoridad de tales archivistas continúa siendo legitimada por la sociedad, cómplice de sus prejuicios y acciones. Entrar estratégicamente al archivo y deconstruirlo desenmascara la autoridad y la subjetividad invisible que administra los relatos históricos disponibles. A la vez, la disponibilidad de materiales discontinuados, reelaborados desde el trabajo de la memoria, les permite a los Copolque movilizar imágenes que permanecían suspendidas. Asimismo, les posibilita generar nuevas síntesis para pensar sobre el pasado, sobre las resistencias y las luchas de sus familiares y, al mismo tiempo, les motiva a pensar sobre los modos en que cada uno de ellos se inscribe en tales herencias y trayectorias. Esta actualización les permite deconstruir la intencionalidad del relato histórico disponible y la confrontación de la humillación y la vergüenza con el orgullo y la resistencia.

La inversión de la relación vergüenza-orgullo que posibilitó el contexto de reivindicaciones y reemergencia indígena en los últimos años, también permitió a las comunidades tehuelches imaginar la posibilidad de aprender la lengua de sus ancestros, de sus padres y abuelos, lo cual les hace retornar

continuamente a la pregunta sobre por qué las generaciones pasadas no la transmitieron. En una ocasión, en una reunión en el 2009, en la que los miembros de Camusu Aike elaboraban una lista de los posibles interesados en el proyecto, alguien comentó que otras personas sabían la lengua pero que no decían nada para evitar «que les pase lo mismo que a sus padres, que se vuelvan como un bicho bajo la lupa». En contraste con la generación de su madre, a la que «la mataron un rato, la anestesiaron un buen rato», hoy Dora se siente «medio orgullosa de hablar la lengua». Ella reconstruye su subjetividad a partir de una trayectoria que opone un pasado signado por el temor y la humillación, con un presente en el que, tal como sostiene, «ahora uno tiene coraje, pero antes no». A pesar de las superposiciones autoadscriptivas que oscilan entre reconocerse como miembros del pueblo tehuelche y como descendientes, las generaciones más jóvenes comparten la vivencia de orgullo y proyectan la lucha hacia sus hijos y nietos. El orgullo trasciende la esfera íntima y se vuelve un discurso político público. Emergen así nuevos modos de autoadcripción y representación como miembros del pueblo tehuelche, agentes en lucha por la visibilización y reconocimiento de sus derechos, entre los cuales se encuentra el derecho a recrear memorias y versiones alternativas, el derecho a realizar sus propios homenajes y a revitalizar-recuperar su lengua, el *aonik'o 'a'yen*.

Siguiendo las interpretaciones que Hillach (2014) hace de Benjamin, entendemos que las circunstancias que llevan a recordar son irrepetibles. En otras palabras, que una particular constelación de imágenes sobre el pasado se manifieste en un momento determinado es algo excepcional. Esta imposibilidad de que las circunstancias que llevan a recordar se repitan demuestra la primacía de lo político sobre el relato histórico en la producción de la memoria social. También las lecturas bajo borradura y el desenmascaramiento de las subjetividades ocultas apuntan hacia la misma dirección, exponiendo las distintas caras de la subjetividad colonialista. El historiador comprometido con el sujeto histórico de una población oprimida puede colaborar en la interpretación, aprovechar ese momento y encender la chispa para que, como sostiene Hillach, la nueva imagen que es siempre temporal, se produzca en la conciencia. En un sentido similar, nuestras interpretaciones desde la antropología no solo buscan comprender sino también compartir información que pueda generar nuevas imágenes entre aquellos que alguna vez fueron subalternizados, imágenes dialécticas resignificadas por agentes *en lucha*.

Lista de referencias documentales

Censo Indígena Nacional. (1968). Vol. III, Resultados definitivos 1966-1968. Cédula de Vivienda de las provincias de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Santa Cruz y

Territorio Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Buenos Aires: Ministerio del Interior, Secretaría de Estado de Gobierno.

Censo Indígena Nacional. (1968). Vol. IV, Resultados definitivos 1966-1968. Cuadro de Población de las provincias de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Santa Cruz y Territorio Nacional de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur. Buenos Aires: Ministerio del Interior, Secretaría de Estado de Gobierno.

Lista de referencias bibliográficas

- Bauman, R. y Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, W. (2007). Sobre el concepto de la historia. En *Conceptos de filosofía de la historia* (pp. 65-76). La Plata: Terramar.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina. *Runa*, 23, 61-88.
- Briones, C. y Delrio, W. (2001). Patria sí, colonias también: Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900). En Teruel A., Lacarrieu M. y Jerez, O. (Eds.). *Fronteras, ciudades y estados. Tomo 1* (pp. 45-129). Córdoba: Alción Editora.
- Burton, J. (2008). Bergson's Non-Archival Theory of Memory. *Memory Studies*, 1 (3), 321-339.
- Canals Frau, S. (1935). La araucanización de la pampa. *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 120, 221-232.
- Canals Frau, S. (1946). Expansion of the Araucanians in Argentina. En Steward, J. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 143 (2), 761-766.
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IWGIA.
- Connerton, P. (1993). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2008). Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, 1, 59-71.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad de Quilmes.
- Derrida, J. (1995). Archive Fever: A Freudian Impression. *Diacritics* 25 (2), 9-63.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Dumrauf, C. (1992). *Historia del Chubut*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra.
- Fernández Garay, A. (1994). *Testimonios de los últimos tehuelches*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Colección Nuestra América.
- Foucault, M. ([1969] 2002). *La Arqueología del Saber*. México DF: Siglo XXI.
- Grossberg, L. (1992). Power and Daily Life. En *We Gotta Get Out of this Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture* (pp. 89-111). New York: Routledge.
- Halbwachs, M. ([1950] 2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Hale, C. (2006). Activist Research Versus Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, 21 (1), 96-120.
- Hillach, A. (2014). Imagen dialéctica. En Optiz, M. y Wizisla, E. (Eds.). *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 643-707). Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.
- Imbelloni, J. (1949). Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa*, 2 (1-2), 5-58.
- Lazzari, A. y Lenton, D. (2002). Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas. En Briones, C. and Lanata, J. L. (Eds.). *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego* (pp. 33-46). Westport: Greenwood Publishing Group.
- Lenton, D. (1994). *La imagen del discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*. (Tesis de grado no publicada), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Lenton, D. (1998). Los araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista. *Actas del iii Congreso Chileno de Antropología* [en línea]. Temuco: Universidad de la Frontera. Recuperado el 4 de octubre de 2012, de <http://www.academica.com/iii.congreso.chileno.de.antropologia/35.pdf>
- López, J. I. (1996). *Manuel González. Cura gitano linyera de Dios*. Buenos Aires: Inspectoría San Francisco de Sales.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Nahuelquir, F.; Sabatella, M. E. y Stella, V. (2011). Analizando los «no saberes». Reflexiones de procesos de memoria-olvido a partir de experiencias situadas de agenciamiento indígena. *Identidades. Revista electrónica semestral del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia*, 1 (1), 21-47.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, 19 (9), 113-121.
- Rappaport, J. (2005) *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Rodríguez, M. E. (1999). *Fantasmas tehuelches en el imaginario santacrucense*. (Tesis de grado no publicada). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Rodríguez, M. E. (2009). «Empezaron sacándoles las tierras, después las familias, después la identidad»: Trayectorias de una recuperación en suspenso (lote 119, provincia de Santa Cruz). *Avá*, 14, 85-102, (número especial).
- 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 doctoral), Georgetown University, Washington DC. <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>
- Rodríguez, M. E. (2016). «Invisible Indians», «Degenerate Descendants»: Idiosyncrasies of *Mestizaje* in Southern Patagonia. En Alberto, P. y Elena, E. (Eds.). *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina* (pp. 127-154). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. E. y Alaniz, M. (2016). Desafíos de la EIB en contextos de invisibilización: el caso de Santa Cruz. En Hecht, A. C. y Schmidt, M. (Eds.), *Maestros de la eib* (pp. 27-46). Buenos Aires: Novedades Educativas.
- San Martín, C. (2013). Memorias que desarqueologizan. En Crespo, C. (Comp.). *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios* (pp. 101-135). Buenos Aires: Antropofagia.
- Stella, V.; Ramos, A. y Nahuelquir, F. (2013). Los Ñanco y los Sayhueque: construcción de subjetividades políticas en dos procesos de movilización colectiva. *Actas de la VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Williams, R. ([1977] 1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península.
- 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*. Buenos Aires: Establecimiento tipográfico a vapor de *La Prensa*.

Sobre las autoras

Baeza, Brígida

Licenciada y profesora en Historia por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNPSJB) y doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNPSJB.

Cañuqueo, Lorena

Lic. en Comunicación Social por la Universidad Nacional del Comahue (UNCO), maestranda en Antropología Social en la Universidad Nacional de San Martín y doctoranda en Antropología Social en la UBA. Becaria doctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA: CONICET-Universidad Nacional de Río Negro). Docente de la UNRN.

Crespo, Carolina

Licenciada en Ciencias Antropológicas y doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora adjunta del CONICET en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Geler, Lea

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la UBA y doctora en Historia por la Universidad de Barcelona. Investigadora adjunta del CONICET en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

Lorenzetti, Mariana

Licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas y doctora en Antropología Social por la UBA. Investigadora de la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de la UBA. Docente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

McCallum, Stephanie

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la UBA, magíster y doctoranda en Antropología Cultural en University of California sede Santa Cruz (UCSC). Becaria doctoral de The Wenner-Gren Foundation. Docente interina de UCSC.

Nahuelquir, Fabiana

Licenciada y profesora en Historia por la UNPSJB. Doctoranda en Antropología Social en la UBA. Investigadora colaboradora del IIDyPCA. Docente de la UNCO, del Instituto Superior de Formación Docente n.º 804 (sede El Maitén) y de la UNRN.

Petit, Lucrecia

Licenciada, profesora y doctora en Psicología por la UBA. Investigadora en el área social-comunitaria de la Facultad de Psicología (FP) de la UBA. Docente de la FP de la UBA.

Ramos, Ana Margarita

Licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas, magíster en Análisis del Discurso y doctora en Antropología Social por la UBA. Investigadora adjunta del CONICET en el IIDyPCA. Docente de la UNRN.

Rodríguez, Mariela Eva

Licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas por la UBA, magíster en Literatura Hispanoamericana por University of Notre Dame y doctora en

Literatura y Estudios Culturales por Georgetown University. Investigadora asistente del CONICET en la Sección Etnología del ICA de la UBA. Docente de la FFYL de la UBA y de FLACSO.

San Martín, Celina

Licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas y doctoranda en Antropología Social en la UBA. Investigadora del Instituto de Arqueología de la FFYL de la UBA.

Sabatella, María Emilia

Licenciada en Ciencias Antropológicas y doctoranda en Antropología Social en la UBA.

Becaria doctoral del CONICET en el IIDyPca. Docente de la UNRN.

Stella, Valentina

Licenciada en Ciencias Antropológicas y doctoranda en Antropología Social en la UBA.

Becaria doctoral del CONICET en el IIDyPca. Docente de la UNRN.

Tozzini, María Alma

Licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas por la UBA, magíster en Antropología Social por la Universidad Nacional de Misiones y doctora en Antropología Social por la UBA. Investigadora asistente del CONICET en el IIDyPca. Docente de la UNRN.

MEMORIAS EN LUCHA

fue compuesto con la familia
tipográfica Alegreya ht Pro.

Se editó en octubre de 2016 en el Departamento
de Publicaciones-Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro.

