

Repliegues de la subjetividad indígena. Mujeres, fantasmas y el archivo salesiano en Santa Cruz.

SAN MARTÍN, Celina/ Instituto de Arqueología. UBA. – celinasanmartin@gmail.com

Eje: Mujeres afrodescendientes e indígenas en Latinoamérica:

intersecciones de clase, étnico-raciales y nacionales en perspectiva

Tipo de trabajo: ponencia

» *Palabras claves: mujeres – indígenas – fantasma – archivo – salesiano*

» **Resumen**

Desde la denominada “Conquista del Desierto” realizada en 1879, los misioneros salesianos acompañaron, en la Patagonia, la conformación del Estado nacional argentino. En su despliegue territorial conformaron un archivo sobre los indígenas con el objetivo de orientar sus conductas. En este trabajo me propongo analizar los modos en que los restos del archivo misional salesiano son actualmente plegados por mujeres indígenas de la provincia de Santa Cruz permitiendo el mapeo de un espacio otro. Partiendo de la intencionalidad falogocéntrica de este archivo, mi intención es relevar la experiencia de su paso por la vida de estas mujeres, preguntándome tanto por su operatoria, como por las articulaciones generadas. Mi desafío etnográfico es rastrear la dispersión de este archivo dentro de un amplio territorio y trabajar con esos restos o huellas, no consignados, que ha dejado su paso. Insistir en el rastreo de estos restos dispersos, suscitó en algunas personas repliegues subjetivos. A través de una especie de deconstrucción fue posible reflexionar sobre la forma en que el dispositivo misional estructuró las relaciones sociales pero a la vez también fue posible mapear un espacio de rastros no consignados, que tensionan el archivo. Es precisamente esta resistencia, o resirestancia, la que da cuenta de un espacio habitado por otras fuerzas, agencias y signos. Es decir, remitir a la injerencia del dispositivo misional nos retrotrae inevitablemente a momentos de ruptura, de quiebre, de cambios forzados, y en este ejercicio de la memoria de remontarse a lo que fue desde lo que supuestamente “es”, emerge otro tiempo o temporalidad: el tiempo de lo que pudo haber sido, o de lo que vino siendo de otra manera, o aún aguarda por ser. Un tiempo que se debate entre la nostalgia y la utopía, entre lo que pudo ser y lo que puede ser. De esta manera emerge lo reprimido de la experiencia que el archivo no cuenta. Este trabajo puede entenderse como una forma de pensar el archivo que nos delimita y nos involucra, haciéndonos hacer y ser, imponiéndonos formas de relacionamiento con y entre los indígenas. Mi propósito es etnografiar un lugar de archivamiento como un lugar de represión, etnografiar la experiencia en torno a lo que quedó reprimido, a todo lo que no pudo o no puede ser, pero al mismo tiempo continuó siendo, como un fantasma. Se trata de abordar esas experiencias fantasmáticas, a través de las cuales es posible bordear una

puja de fuerzas, de herencias, de espacialidades, y temporalidades, que se debaten en las personas mismas y permiten pensar otros presentes, y proyectar otros futuros.

› **Trabajar con restos**

En el verano del año 2012, conocí a Doralisa Ranguinao en la ciudad patagónica de Las Heras en la provincia de Santa Cruz. En una conversación que tuvimos en su casa, tuve la oportunidad de mostrarle algunas fotografías que retrataban a familias indígenas de la zona. Habían sido tomadas por el sacerdote salesiano Manuel González a principios de los años sesenta. Doralisa observaba con mucha atención las imágenes digitalizadas en la pantalla de mi computadora portátil, a la que refería como “la tele”. Poco después de pasar las primeras fotos, preguntó inquieta de dónde habían salido, de dónde las había sacado. Le respondí que estaban en el Archivo Central Histórico Salesiano, en Buenos Aires, ante lo cual exclamó asombrada: “¡Qué lejos que fuimos a parar!”. Sin dejar de pasarlas, le conté que los misioneros salesianos solían visitar a los indígenas desde finales del siglo XIX y que habían creado un registro considerable y continuo sobre cada familia. Mientras tanto, ella iba identificando a las personas y a los paisajes de las tomas, no dejaba de reír y, moviendo la cabeza de izquierda a derecha, susurraba enunciados que evidenciaban su sorpresa: “¡Qué lejos!” “¡Toda la familia junta!” “¡Qué lejos!”.

Doralisa se encontraba algo perturbada, quizás atravesada por una sensación algo siniestra. A través de estas fotografías, algo estaba regresando, una especie de movimiento fantasmagórico que hacía reaparecer un pasado aparentemente superado. En “la tele” vio pasar una serie de imágenes que duplicaban una escena familiar vivida en el pasado, una escena que consideraba incluso íntima, casi secreta, y que ahora percibía como viniendo de afuera, exteriorizada, hecha pública.

¿Cómo podía ser que algo tan íntimo estuviera tan afuera?

Para la década del sesenta los salesianos habían acelerado sus prácticas archivísticas ya que creían encontrarse frente a quienes estaban viviendo sus “últimos” días como “indígenas puros” (San Martín 2013). Entonces, el efecto de desdoblamiento producido por la fotografía, fue utilizado por los salesianos para conjurar la proximidad de cierta pérdida que ellos mismos vaticinaban. Pero fuera de esta, siempre renovable, formación discursiva de la extinción indígena (Rodríguez 2016), el signo se modifica, y la foto de aseguradora de cierta supervivencia se convierte en una cosa siniestra que de algún modo anticipa la muerte o la falta de control que se tiene sobre la propia vida (Freud 1992).

A través de esta breve vivencia de la duplicación de sí misma, la sensación de no haber sido una sino dos, Doralisa desarticula una antigua convicción: estuvimos siempre acá. La sensación repentina de que su familia se encontraba en otro lado produjo un efecto siniestro, extraño, ominoso. Entre su sorpresa y su resistencia a reconocerse allí, en las fotografías que se suceden en “la tele”, advierto una catarata de preguntas: ¿quiénes somos nosotros?, ¿aquellos otros “lejanos”?, ¿dónde hemos estado?, ¿acá o allá?, ¿cómo es posible que algo que es nuestro esté tan lejos?, ¿cómo es posible estar allá y acá al mismo tiempo?, ¿quién nos ha duplicado?, ¿con qué fines?, ¿con qué motivos?

Debido a que el trabajo en torno a estos restos estimula o, incluso, en algún punto fuerza el trabajo con lo reprimido (lo olvidado) esta propuesta puede ser cuestionada o rechazada, pero también puede ser bienvenida. En esas oportunidades es posible iniciar una deconstrucción y se abre un lugar para la elaboración o replegamiento de la subjetividad. Los repliegues que presentaré a continuación se basan en esta posibilidad de bienvenida

de este resto siniestro, que desplaza y descoloca el pasado olvidado y sugiere reflexionar sobre ese algo protético que ahora está fuera de lugar.

A continuación mi argumento estará dividido en dos secciones, la primera destinada a caracterizar el archivo o dispositivo misional salesiano y la segunda destinada a presentar los repliegues de dos mujeres indígenas de distintas localidades ubicadas al norte de Santa Cruz. La primera sección está subdividida en dos apartados, que tienen como objetivo rastrear los modos específicos en que el dispositivo misional actuó de forma localizada sobre cada grupo familiar. El objetivo de este rastreo es analizar la forma en que el dispositivo opera construyendo un archivo (una custodia en torno a los lugares de guardado de la memoria) afectando los modos de construcción de aboriginalidad (Briones 1998). Me referiré a los recorridos de dos misioneros salesianos en dos momentos distintos y a la red que cada uno fue configurando en torno a su paso por el territorio. En la segunda sección, me referiré a mis encuentros, convivencias y charlas con Ceferina Marín Inallado, en Los Antiguos, y con María Bilbao Copolque, en Las Heras, ambas localidades en la provincia de Santa Cruz. Mi análisis está centrado en los repliegues que surgen de las narrativas de las mujeres indígenas, que dan cuenta de los modos en que dichos discursos de alteridad delimitaron y continúan delimitando una política de reconocimiento indígena.

› **El archivo misional salesiano**

Entiendo al archivo construido por el dispositivo misional salesiano como un archivo falogocéntrico. Es decir, un archivo que hace depender la verdad, la identidad o la alteridad, en fin, el juego de definición dialéctico de la aseveración o asentimiento de una autoridad paternal y patriarcal. Entre los efectos de un archivo de este tipo se encuentra la subalternización del relato y protagonismo de los indígenas y las mujeres en la historia. Para entender el archivo recorro a los desarrollos teóricos de Michel Foucault (2010) y Jacques Derrida (1997). El primero, entiende al archivo como formación discursiva o sistema de enunciabilidad disponible, el conjunto de reglas que regulan la formación de enunciados dentro de un dominio por un tiempo determinado. Incluso, retomo las redefiniciones de este concepto a partir de la noción de dispositivo que considera también lo visible, junto a lo enunciable, como objetivo de la normalización de un dominio (Deleuze 1985, 1987). El segundo, definió al archivo como una nomo-topología, resguardada por arcontes que vigilan el cuidado del nombre y del lugar. En este sentido el archivo es por definición topológico. La particular nomo-topología que delimita el archivo salesiano construye y mantiene vigilada una jerarquía falogocéntrica en relación al relato y protagonismo de la historia. Esta nomo-topología se puede ver reflejada en muchos lugares, desde la particular forma en que organiza el material en sus propios reservorios físicos, siendo reservado allí a los hombres blancos el protagonismo y relato de la historia mientras que las mujeres y los indígenas son convertidos en objetos pasivos de sus prácticas. A su vez, esta jerarquía la del dispositivo misional incluye una serie de agentes que no necesariamente se limitan a sacerdotes (sino funcionarios del estado, colonos e indígenas). Los efectos de este dispositivo se multiplican y operan apoyándose en otros dispositivos de poder, van configurando un espacio, unas identidades y unos lugares, y estableciendo regímenes que autorizan y orientan a cada quien a ocupar que lugar. El dispositivo misional ha ido cambiando su forma a lo largo del tiempo, y ha variado sus articulaciones y operatorias.

En esta sección me interesa señalar la insistencia de este archivo misional por definir la alteridad indígena (Briones 1998). Esta insistencia obedece a cuestiones históricas sabidas que no abordaremos aquí (Lenton 2007, Nicoletti 2008). Presentaré en forma breve las giras realizadas por dos sacerdotes salesianos, Víctor Rotticci y Manuel Jesús Molina. Las giras de Rotticci fueron realizadas entre 1932 y 1935 a poco de haber asumido un gobierno militar que desplegó un aparato de control militar sobre toda la zona norte del Territorio Nacional de Santa Cruz con el fin de instalar una nueva forma de organización del trabajo y administración de los recursos nacionales, especialmente el petróleo. Entonces, los salesianos fueron convocados por los funcionarios estatales para formar a los petroleros y también para colaborar en el control y vigilancia sobre el territorio nacional. En forma paralela, organizaron sus giras entre los indígenas de la zona proyectando reunir a los "tehuelches" en futuras reducciones con el fin de protegerlos de los males que amenazaban su "continuidad". Este mal por excelencia en los escritos de Rotticci es el "indígena chileno", no reconocido nunca como mapuche, que "degenera" la "pureza" tehuelche. Años más tarde, entre 1950 y 1960, Molina realizó algunas visitas a los tehuelches de Las Heras con el fin de "constatar" la existencia de léxicos antiguos antes que se perdieran. Enmarcado, dentro de un paradigma de "rescate", trató a los tehuelches con los cuales se encontró como los "últimos" que merecían tal nombre, vaticinando su inmediato desenlace.

Rotticci, y el mal infiltrándose por la cordillera

Entre 1932 y 1935 el misionero salesiano Víctor Rotticci realizó una serie de giras por el Territorio Nacional de Santa Cruz. En las relaciones a sus autoridades, repite una y otra vez que el chileno es el agente del mal y causante del daño material y moral que afecta a los "indígenas argentinos". En una relación a Pedro Ricaldone (Rector Mayor de la Congregación) comunicó que en Camusu aike -reserva indígena próxima a Rio Gallegos, en el Territorio Nacional de Santa Cruz- encontró: "[casi] un centenar de indios [tehuelches], actualmente mezclados con elementos heterogéneos, chilenos y argentinos, y que yacen en las condiciones más lastimosas así en lo material como en lo moral"¹. El misionero conjeturó que debido a esta convivencia entre chilenos y tehuelches "quizás de aquí a pocos años no habrá ya ningún sobreviviente"². Con posterioridad, realizó dos giras con destino a la cordillera, precisamente a la zona del Lago Buenos Aires que limita con Chile y el Territorio del Chubut. Durante la gira de 1933-34 llegó a Los Antiguos, donde enfatizó que la zona estaba "habitada mayoritariamente por inmigrantes provenientes de Chile, que viven en chozas pobres en el interior del valle" mientras que en "Chile Chico, pasando el Jeinemeni, en territorio chileno, una hermosa vista de casas y villas de blancos" (Rotticci, 1935: 206).

Considerando en su conjunto todas estas descripciones, Rotticci parece haber descubierto en Los Antiguos -un pequeño pueblo ubicado a seis kilómetros de la frontera- el origen chileno del mal que acosa y degenera a los tehuelches, los "indios argentinos". Sus observaciones y comparaciones sugieren la necesidad de vigilancia de la frontera para evitar infiltraciones indeseables al interior del territorio nacional. Un interior, que en este discurso tiene connotaciones no sólo territoriales, sino corporales, de tipo moral y físico.

¹ Rotticci a Don Pedro Ricaldone, Rio Gallegos, 28 de marzo de 1932, en *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina T. III*, ed. Por Cayetano Bruno (Buenos Aires, Instituto Salesiano de Artes Gráficas, 1984), 457.

² Rotticci a Don Pedro Ricaldone, Rio Gallegos, 28 de marzo de 1932, 458.

El reclamo de Rotticci, no es un reclamo aislado. Durante la década del cuarenta, estancieros y sectores comerciantes de Las Heras y del Lago Buenos Aires reclamaron la presencia de la policía en los pasos fronterizos. Estos reclamos fueron articulados a través de la prensa, en este caso, publicados por el diario "El Interior" de Las Heras³ que fundaron sus reclamos: "por la infiltración de los malos elementos que producen el Chubut y Chile [que traen] como único bagaje vicios de la peor estofa social en quienes congregan todas las deformidades morales y las mayores taras fisiológicas"⁴.

Sin embargo, la vigilancia no es sinónimo de expulsión del territorio, sino todo lo contrario. En sintonía con los discursos de los sacerdotes, los estancieros y comerciantes a través de los periódicos enfatizaron el rechazo de la población migrante a partir de prejuicios racistas y nacionalistas, a la vez que, contradictoriamente, los contrataron como mano de obra barata para el trabajo en las estancias.

En síntesis, en este periodo al mismo tiempo que el dispositivo misional proyectó reducciones cerradas para los tehuelches -a quienes se intentó civilizar e incorporar como trabajadores con el fin de evitar su degeneramiento por contacto con los indígenas chilenos; se ocupó de mantener junto a otros agentes un control específico sobre la frontera, ya que una vez que los indígenas la atraviesan pierden tal adscripción (por eso la tachadura) para solo ganar la despectiva de chileno, sinónimo de extranjero, con discursos que acentúan características (físicas y morales) indeseables que dificultan cualquier deseo de pertenencia comunitaria, y facilitan, de ser necesaria, la aprobación consensuada de su expulsión.

Molina, el dispositivo de desvanecimiento, y el tehuelche hiperbólico

La insistencia por reducir a los tehuelches cambia hacia 1950 cuando nuevos objetivos etnológicos se yuxtaponen a los evangelizadores y civilizadores del dispositivo misional. Para entonces, la provincialización de Santa Cruz anunciaba la inminente formación de obispos. Entonces Justo Ducco —Párroco de Puerto Deseado— se encargó de reorganizar el territorio de las misiones porque si bien las giras entre los indígenas ya no serían necesarias para legitimar socialmente la estadía de una congregación extranjera, en cambio se fortaleció el interés por etnografiar a los "últimos" indígenas tehuelches. Así es como en estos años se pasó casi drásticamente de la prerrogativa de las reducciones, para que aprendieran a trabajar y se incorporaran activamente a la sociedad, a la etnografía para contribuir al patrimonio de la provincia.

Molina fue un salesiano, etnólogo y académico que participó de las discusiones antropológicas, entre los años 1950 y 1980, en torno a las clasificaciones étnicas, lingüísticas y sus respectivas ocupaciones territoriales. Entre los argumentos centrales de sus trabajos, compartidos con otros etnógrafos contemporáneos, se encuentra la defensa de una superioridad moral de los tehuelches "nativos" sobre los mapuches "extranjeros" (Molina 1976).

Además de las colecciones de objetos arqueológicos, y la recopilación de mitos y cuentos, entre sus objetivos de rescate cultural tehuelche, Molina se ocupó de recopilar la lengua.

³ Publicación editada en la localidad de Las Heras entre 1927 y 1949 que abordó los temas que preocupaban al sector ganadero y comerciante. Las noticias locales referían a temas como la propiedad y regularidad de la tenencia de la tierra, la higiene pública y la moral; mientras que a nivel nacional e internacional se reproducían las noticias de los principales diarios porteños. Fue fundado por Arturo Brisiguelli, quien con anterioridad en Río Gallegos, de acuerdo con Osvaldo Bayer (2002) había dirigido el diario *El Nacional* (106) y había sido secretario de la Liga Patriótica.

⁴ "Una ola delictuosa causa asolamiento a nuestra común tranquilidad. Es necesario para reprimir este mal que se va acentuando dotar de más personal a la policía...", *El Interior*, Junio, 6, 1942: 1.

En 1962, visitó Las Heras e intentó ponerse en comunicación con lo que entendía como “una antigua entidad indígena local, los Vera”. Como no consiguió los medios para viajar a la “reserva”, desechó esta opción y, de acuerdo con su propia apreciación, tuvo que reducirse a “lo mínimo”, es decir: “aprovechar las personas indígenas residentes en la población” (Molina 1967: 36). De estas expresiones se desprende que los indígenas que habitaban en la ciudad eran menos “auténticos” que los que habitaban en el campo. Según su planteo, la vida en el campo contribuiría a la preservación de la identidad, que los indígenas pierden cuando viven en el pueblo. Sin embargo, sin posibilidades para viajar, Molina encontró en la ciudad a María Kopolke, hija de Antonio Shakaush Kopolke y de Carmen Akielo Peskán. Antonio figuraba en la lista de “los últimos indígenas” del antropólogo José Imbelloni, por lo cual el sacerdote se consideró satisfecho respecto la fidelidad y confianza de su “informante”. De todas formas, para certificar por sí mismo que se trataba de una fuente confiable, reconstruyó su “árbol genealógico” para constatar el grado de pureza de su composición racial, a partir del cual deduciría la validez de sus aportes léxicos. En su trabajo Molina sugiere que, como las razas no se han conservado puras y, por deducción, el idioma tampoco, en los “descendientes” (no puros) hay “mezclas” de los antiguos idiomas. Su objetivo consistió en intentar diferenciar los idiomas y reconfigurarlos en su pureza perdida.

Su método consistió en leer a María diversos vocablos de “idiomas patagónicos” a fin de que lograra su reconocimiento y diferenciación. Durante el encuentro Molina leyó a María un texto, creado por él mismo, que combinaba vocablos de distintos idiomas relevado por distintos viajeros y antropólogos. Según él lo indica, después de escucharlo María expresó que “eso es mezcla de varios idiomas: yo no entiendo” (Molina 1967: 37), por lo que el cura se convenció que podía confiar en ella como “informante”. Al finalizar su análisis concluyó que los viejos vocabularios “fueron saliendo a la luz”.

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

› **Escritura, fantasma, espaciamento y narración**

*En esta última sección, mi análisis está centrado en los desvíos practicados frente a los modos en que dichos discursos de alteridad delimitaron y continúan delimitando una política de reconocimiento indígena. Presentaré las narraciones actuales de algunos pasados que actualmente hacen Ceferina Marín Inallado en Los Antiguos y María Bilbao Copolque, en Las Heras, ambas localidades en la provincia de Santa Cruz. Me detengo en reflexionar sobre instancias particulares ocurridas durante mi trabajo de campo, cuando después de un tiempo de convivencia, surgen de forma creativa modos de pensar el paso del dispositivo misional. Después de recorrer el paseo o las visitas de los curas, desandar sus relaciones, sus vínculos, sus palabras, sus lugares de guardado, en definitiva se trata de reconfigurar una toponomología, que es a su vez una topolitología; en definitiva un poderoso archivo que teje y define interiores y exteriores. Jacques Derrida (2012) insiste en que la escritura, entendida en términos amplios, posibilita el trabajo de espaciamento, donde se pone a trabajar la *différance*. Los repliegues son desplazamientos, relecturas, que posibilita la escritura (Derrida 1975). Trabajar con la escritura, implica involucrarse con un topo-nomología que es a su vez una topolitología (Derrida 2017). Es decir, no se trata de rastrear sólo las marcas sino también la relación entre estas y los espacios que las separan, las unen o las ocultan, es ahí entre esos espacios donde es posible el desvío, el trabajo de diferir, y el acecho de los fantasmas (Spivak 2008). Durante estos desplazamientos las cadenas de signos se desarman para reconfigurarse. Unos signos se asocian con otros. Unos significantes a otros significados. El signo es rearticulado (Derrida 2012: 86-88). En este recorrido del espacio marcado, del espacio escrito, es donde pueden ocurrir los acechos, donde pueden sacudirse los fantasmas, que dan cuenta de un plano de resistencia o resistencia que evidencia un juego de fuerzas que provienen de otro emplazamiento, de otros lugares de guardado, ocultos, reprimidos, momentáneamente olvidados y que los fantasmas ayudan a bordear. La mayoría de las veces en que esto es posible, ocurre porque los cuestionamientos a las jerarquías internalizadas que este archivo protege, ya están puestas en marcha por los indígenas.*

A través de estos restos, protéticos, residuos del paso del dispositivo misional, ahora desencajados y desplazados, es posible cuestionar su disponibilidad para significar naturalizada, insistiendo en el trabajo con los replegamientos internos-externos, por ejemplo con las autoridades morales, y volver a pensar lo que fue, lo que pasó. En los repliegues que reúno aquí las mujeres, a partir de renarrar eventos importantes en sus vidas o eventos de las prácticas cotidianas más frecuentes, redescubren que mucho de lo que estuvo pasando y mucho de lo que estuvieron haciendo, fue otra cosa, y si bien a veces no termina de emerger otro sentido, si es posible advertir lugares de resistencias practicadas alrededor de un espacio de fuerza y tensión que permanece inaccesible.

Ceferina, la que habla con los fantasmas

Precisamente durante los años treinta, después de un largo peregrinar entre valles argentinos y chilenos, la familia mapuche Inallado se instaló en Los Antiguos. Como mencioné con anterioridad, la selección nacionalista, racista e idealista practicada por el dispositivo misional que se encargó de identificar quienes eran indígenas y quienes no, descartó a los Inallado de sus proyectos de reducción, evangelización e incorporación, a la vez que, paradójicamente, no pudieron dejar de apoyarse en ellos como el otro suplementario, explotado en las estancias y en relación al cual se construyó un tehuelche exagerado e irreal. Precisamente la posibilidad de su estadía dentro del territorio pasó por ocupar los lugares de peones y empleadas domésticas. Sin embargo, estos lugares controlados y vigilados por el archivo, pueden devenir otra cosa a través de los

cuestionamientos de sus ocupantes. A continuación, me referiré a las formas en que en el presente Ceferina Marín Inallado (miembro de la familia mencionada) a través del relato rehabilita estos lugares e invierte sus sentidos.

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

A mí, no me gusta esto. No me gusta, ¿sabes por qué? Yo nací de esta manera y de esta, y así me gusta, andar afuera. Y esto a mí no me gusta, porque allá, adonde ustedes me van a buscar, en mi casa, adonde está mi mamá, no tenemos pisos de estos, no tenemos nada, no tenemos ventanas de vidrio, tenemos un pobre rancho nomás, le digo (Ceferina, comunicación personal, 2 de abril de 2012, Los Antiguos).

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

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

En varias ocasiones Ceferina refirió a lo largo de su relato haber esquivado estadias peligrosas (como lugares de explotación laboral o lugares de regularidad moral excesiva) a partir de haber opuesto sobre esos lugares heterotopias propias. Por ejemplo, frente a la posibilidad de explotación laboral excesiva se oponen figuras terroríficas como caballos

invisibles que la persiguieron a ella y a sus hijos por el bosque⁵. Experiencias que entiende como mensajes de advertencia respecto de las estadías que conviene esquivar. Algo similar sucede, con las insistencias actuales de algunos de sus hijos que procuran que visite el templo evangélico. Sin embargo, nuevamente frente a las insistencias de intercambios con estos lugares, hay otro régimen de signos que se contraponen a su orientación. Por ejemplo, mientras uno de sus hijos, aceptó como regalo una bolsa de ropa heredada de una mujer evangélica fallecida, Ceferina la rechazó. Su explicación fue que la misma tarde que la bolsa llegó a la casa un conjunto de sombras comenzaron a acecharla. A la tardecita, después de trabajar, mientras por fin se sentaba en su sillón frente al fuego, una sombra entró por la puerta y se escurrió por la chimenea:

“de repente veo una sombra, veo una sombra que sale de ahí de donde está la tele y pasa para allá, yo digo, en pedo no estoy, tomando vino tampoco, ¿qué es esto?, serán mis ojos, no puede ser nunca, nunca veo nada en mi casa, y por qué veo esto ahora, bueno, me quede, pasarían cinco minutos más, otra vez, la misma sombra, bueno dije, “esto ya es huevada”, y, ya se me prendió la lamparita de la ropa, “ah digo yo es la ropa esa que traje” (Ceferina Marín Inallado, conversación personal, 1 de abril de 2012, Los Antiguos).

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

Frente a este tipo de casos Ceferina refirió que el “miedo” es un mecanismo frecuente utilizado para hacerla cambiar sus decisiones, pero que en cambio ella nunca lo ha sentido porque siempre ha sabido cómo contestar. Entiendo que frente a estos esfuerzos de desorientación ejercidos constantemente por el espacio dominado por el archivo, Ceferina recorre, o rehabilita, cierta espacialidad donde encuentra la ayuda necesaria para reorientar la propia ubicación, acceder a un tipo de conocimiento, concejos, autoridad interpretativa, desde la cual se autoriza a sí misma a construir su propia versión sobre lo que está viviendo y le está pasando.

Retomando nuevamente a Derrida (2017) estos lugares del “guardar para sí”, han persistido como lugares de ruptura, de quiebre, de interrupción u oposición con la topología hegemónica de ese mundo “en que uno es visto y uno ve” y operan proporcionando modos de acceso a otras topologías, donde se hace posible dirigirse al otro, otro como lo que puede ser, como lo que es, en otra parte. Es a través de estos

⁵ “Una vez veníamos, pero eso fue la señora nomas que nos..., estábamos nosotros acá y [la mando a llamar para] que le vaya a ayudar yo a desgranar unas bolsas de haba que tenía, unas bolsas grandes viste, tenía que sacarle toda la semilla, yo me animaba a ir, pero no me gustaba mucho, a mi donde no me gusta no!, es difícil que... [vaya]. [Me] manda a buscar con un chico que [me dice] “dijo la mamá que vaya”. Fuimos todos!! Y después nos quedamos a comer, entonces, ya se había hecho la tarde y no habíamos terminado, y viste, y yo lo que quería era venirme, y me dice ella: “no, no, quedate que te vas a ir tan pronto”. Algo estaba tramando esta vieja, viste ya cuando vinimos, cuando salimos de la chacra de ella, de repente un bugido de caballo, pero fuerte, como [cuando] se asustan los animales, el animal yeguarizo pega cada bufido, pero nosotros miramos y no vimos ni un animal, ese fue lo más gracioso, escuchamos y no vimos nadie, y seguimos caminando viste, como no vimos nada, bueno, al rato otro más, un poco más cerca de nosotros, ahí pare la oreja y agarre a mis chicos de las manos y dije: “bueno vamos, rajemos digo, mandémonos por la chacra de Valentin más para dentro” y pasamos y vinimos a salir allá, del otro lado, nada que ver con acá, y de allá agarramos para acá. Esa era una brujería que nos había hecho ella para asustarnos, para ver si teníamos miedo, para saber si tenía miedo yo (Ceferina Marín Inallado, comunicación personal, 25 de febrero de 2009, Los Antiguos).

espacios donde, según Derrida, se vuelve posible este dirigirse al otro que viene (la herencia). Este lugar, secreto o silencioso, mantiene una topología (poli-topología) iniciática que se mantiene más allá del ser/sin ser, a la vez que organiza lo común, la comunidad. Este lugar de transmisión (de conocimiento, de experiencia) se presenta entonces como un apartarse, un retirarse que implica obedecer una orden, una promesa y por otro lado, implica el acceso a una serie de figuras, estrategias políticas, símbolos, escudos, para proteger el acceso a un saber que permanece en sí mismo inaccesible, inenseñable pero que sin embargo es posible bordear.

María y el canto censurado

Según refiere José Copolque, su madre Teresa Copolque, hija de María (la mujer entrevistada por Molina a quien mencioné en la sección anterior): “asumió ser la última indígena, y lo hizo por nosotros, [de esa forma] hizo algo diferente. Para que nosotros no suframos. Ella dijo: sufro yo y no sufre nadie más” (José Copolque, comunicación personal, agosto de 2012, Buenos Aires).

De esta reflexión se desprende que los pasados folklorizados no han sido los que en su momento los mayores decidieron dejar como herencia a sus hijos y nietos. Paradójicamente, el proceso que “invisibilizó” como indígenas a los denominados “descendientes”, los liberó del interés que la ciencia depositaba en sus padres y abuelos en tanto “objetos de estudio”. En cambio, si bien los “descendientes” fueron construidos como subalternos, a su vez, dependiendo de cada una de las trayectorias individuales y colectivas, han sabido posicionarse en lugares que hoy por hoy los vuelven a habilitar como “agentes” y desde allí articular sus deseos e intereses, entre ellos, los de revisar críticamente su pasado y su presente.

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

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

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

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

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

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

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

primer marido la separó de sus tres hijos —historia que María conoció cuando ya era grande— y recordó las tensiones entre sus tíos maternos y su padre —segundo marido de Teresa— que se molestaba cada vez que llegaban del campo, esperando que ocurriera algo para descalificarlos.

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

A partir de estos repliegues entre un interior y un exterior, donde nuevamente, ninguno de los dos parecía serlo, María y José extraen nuevas imágenes que les permiten reorganizar sus experiencias, así como sus relatos sobre determinados eventos del pasado. A lo largo de su charla, María fue invirtiendo las categorías internalizadas que tenía sobre su tío y su madre por otras nuevas. De este modo, recapitula los esfuerzos que hicieron sus tíos y su madre por alcanzar ese estatus como “iguales”, que los dispositivos misionales les habían prometido. En algunas ocasiones, las generaciones anteriores intentaron encontrar momentos para transmitir sus saberes y redefinir sus identidades por fuera de las matrices hegemónicas. En otros casos, optaron por autocensurarse. Más allá de que el tío José María intercambiara sus productos con Rodrigo, dueño del almacén El Sol, o intentará seguir las pautas de civilización impuestas, continuaba practicando otros circuitos, propios de la reciprocidad indígena, a la vez que buscaba momentos para compartir con los suyos sus sentimientos en aonek’o ‘a’yen. No es raro que estos momentos, recordados por sus sobrinos como de tensión y tristeza, sean resignificados como momentos de resistencia, o (insistiendo en la jerga derridiana) resirestancia, durante los cuales es posible dar cuenta de otra espacialidad: las redes de reciprocidad o la propia lengua.

A modo de cierre

En este trabajo exploré que la movilización de los restos del archivo, puede alentar al trabajo con lo reprimido, y que si bien este proceso, puede ser alentado por el antropólogo, el resto siniestro ya se encuentra trabajando y es la confluencia de deseos, la que hace posible un trabajo conjunto. A través de sus repliegues las mujeres indígenas mapuches y tehuelches elaboran las herencias y cuestionan las formas en que los regímenes falogocentricos han funcionado para mantener negadas y silenciadas sus experiencias bajo el dominio del archivo. Durante estos movimientos, nombres y lugares son desarticulados y se desnaturalizan las formas custodiadas sobre las posibilidades de devenir mapuche o devenir tehuelche.

Bibliografía

- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del "cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Editado por Serie Antropológica. Buenos Aires: Ediciones Del Sol.
- Deleuze, Gilles. 1985. "Foucault-Les Formations Historiques." Paris: College of Liberal Arts, Purdue University. http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=403
- Deleuze, Gilles. 1987. Foucault. Barcelona: Paidós.
- Derrida, Jacques. 2012. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2010. "La Différance." En *Márgenes de La Filosofía*, 37–62. Madrid: Catedra.
- Derrida, Jacques. 1975. "La Farmacia de Platón." En *La Diseminación*, 93–261. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, Jacques. 2017. *Psyché. Invenciones del Otro*. Adrogué: La Cebra.
- Foucault, Michel. 2010. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michael. 2008. "Topologías. Dos conferencias radiofónicas." *Fractal. Revista Trimestral*, no. 48. <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>.
- Freud, Sigmund. 1992. "Lo Ominoso." En *Obras Completas*, 219–252. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lenton, Diana. 2007. "De Centauros a Protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)." Buenos Aires: UBA.
- Nicoletti, María Andrea. 2008. *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los Salesianos en la cultura y religiosidad de los Pueblos Originarios*. Buenos Aires: Continente.
- Rodríguez, Mariela Eva. 2016. "'Invisible Indians', 'Degenerate Descendants': Idiosyncrasies of Mestizaje in Southern Patagonia." En *Shades of the Nation: Rethinking Race in Modern Argentina*, editado por P. Alberto y E. Elena, 126–54. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodríguez, M. E., C. San Martín y F. Nahuelquir. 2016. "Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches." En *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Editado por eds. Ana Ramos, et. al., 111–40. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/memorias_UNRN_28-12-16_lectura.pdf

- San Martín, Celina. 2013. "Memorias que desarqueologizan." En *Patrimonio y Pueblos Originarios*, editado por Carolina Crespo, 101–35. Buenos Aires.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2008. "Deconstruyendo la historiografía." En *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*, editado por Sandro Medrazza, 33–67. Madrid: Traficantes de Sueños.