

La valentía del diablo: sobre la insolencia de desarchivar

Ana Cecilia Gerrard

CADIC- CONICET/ ICSE- UNTDF

En el contexto actual de movilizaciones y reclamos por los derechos, los territorios y la visibilización de la existencia de los pueblos indígenas en la Patagonia, y partiendo de mi experiencia de investigación en Tierra del Fuego, me propongo analizar el papel del archivo en la reproducción de las desigualdades sociales, como *dispositivo* (Foucault, 1995) colonizador que obligó (y obliga) a los selk'nam y los yaganes a ocupar posiciones de subalternidad. Particularmente, me centraré en el análisis de un expediente labrado por causa de la violación de una menor indígena en la segunda década del siglo XX, y en experiencias etnográficas propias que dan cuenta de la relación de los archivos con las memorias, plasmadas en reflexiones, preguntas y discusiones que posicionan a los indígenas como agentes de cambio frente a las estructuras de colonización que han operado desde fines del siglo XIX.

Como señalo en otro trabajo, las clasificaciones que se proyectaron en los registros oficiales del archivo y en la historiografía han contribuido a generalizar el imaginario de la extinción de los selk'nam (Gerrard, 2017:67). En el proceso de escribir historias de vida a partir de los archivos, en este caso policiales, surgieron una serie de problemas. En primer lugar, respecto a los regímenes de visibilidad: si bien en estos archivos se hacen visibles (a pesar de permanecer invisibles en el relato histórico dominante de la constitución del territorio provincial); aparecen atrapados en clasificaciones ancladas en un régimen de subjetividad que, al igual que los archivos salesianos descritos por San Martín (2014), se caracterizan por su etnocentrismo y androcentrismo.

Como explica Celina San Martín (2014), lejos de ser meramente un espacio donde se acumula el “patrimonio” y donde podemos buscar esas historias, el archivo –como

veremos— se destaca por la “presencia de una actividad humana permanente” que termina por oprimir a los indígenas y orientar sus prácticas, discursos y estrategias políticas. Ranahit Guha (2002) llama *estatismo* a la ideología que legitima que los valores hegemónicos del Estado determinen el criterio de lo que es considerado histórico. El Museo del Fin del Mundo, como institución del Estado, no solo es el sitio de resguardo del “patrimonio” — definido en este caso como las materialidades de la historia instituida por ese mismo régimen de estatismo— sino que al mismo tiempo proyecta estas ideologías en narrativas que encuentran sustento en ciertos discursos científicos sobre el pasado y agentes académicos que, o no advierten o son indiferentes al hecho de que ellos mismos aseguran la estabilidad del estatismo promoviendo la hegemonía.

Hernán Vidal (1993) describió los procesos de patrimonialización en Tierra del Fuego a través de una autoetnografía que partía de su trayectoria como arqueólogo y de su vinculación con el Museo Territorial de Ushuaia, hoy “Museo del Fin del Mundo”. Demostró que el Museo —podemos pensar asimismo en el archivo en estos términos— y las narrativas dominantes de la historia, han resultado fundamentales en la reproducción de las desigualdades sociales. En este contexto, una lectura a contrapelo (Rodríguez, et. al. 2016: 130) de estos procesos constituye, por supuesto, una primera insolencia: dado que el juego se establece en una situación comunicativa donde distintas partes — agencias estatales, científicas e indígenas— aspiran a monopolizar una verdad, y dado que se espera de mí — como académica autorizada a hablar en nombre de la historia y de acceder a los archivos— cierta condescendencia con dichas narrativas; mi posición termina por ser controvertida y siempre sospechada.

Por otra parte me interesa señalar que, como era de esperarse, en el archivo y las narrativas historiográficas hegemónicas las mujeres ocupan un lugar secundario, sobre todo las indígenas. Me interesa, siguiendo a los autores citados más arriba (Guha, 2002; San Martín, 2014), analizar la visión jerarquizada de las relaciones de género y las pretensiones del estatismo de moldear/ restringir la elección por parte de los indígenas y las mujeres de la relación que tienen con el pasado, limitando la expresión de las propias subjetividades. Al mismo tiempo, reflexionaré sobre el peso que puede tener el archivo al trabajar con pueblos considerados “extintos”. ¿Cómo ellos desafían la hegemonía?, ¿cuáles son sus estrategias?

Las mujeres indígenas en el archivo policial: Clotilde

Como parte del trabajo que desde el año 2013 vengo desarrollando junto a los selk'nam y los haush de la Comunidad *Rafaela Ishton*, surgió la necesidad de consultar los archivos del Museo del Fin del Mundo (Ushuaia) en búsqueda de material para indagar en torno a la historia indígena de la región en el siglo XX, una historia sistemáticamente negada, identidades silenciadas y memorias arrebatadas. Con las sucesivas visitas, el museo se convirtió en parte del “campo” y no meramente el sitio contenedor de materiales que revelan datos e información.

El viejo edificio que otrora fue el primer Banco Nación del territorio, desde la década de 1960 funciona como museo y recibe allí turistas y fueguinos y oficia como el proyector de la historia “legítima” de la provincia. Como señalé más arriba siguiendo a Ranahit Guha (2002) la historia es escrita por una serie de instituciones ligadas al poder del Estado; y, dado que Tierra del Fuego fue imaginada como un territorio “sin indígenas” (contemporáneos), ésta se construye linealmente, abonando de esta manera las narrativas dominantes sobre el pasado nacional: de la presencia de pueblos cazadores “nómades” a la colonización, momento en el cual “desaparecerían” los indígenas. El recorrido sigue este parámetro –de las “sociedades prehistóricas” a la “civilización”– obviando mencionar algunos acontecimientos “problemáticos” o contradictorios, como por ejemplo el genocidio. Los indígenas que aparecen en la puesta en escena del museo, ocupan un lugar pretérito y se ven objetivados en puntas de flechas y materiales líticos varios, canastos, arcos, arpones y fotografías; y las mujeres –sean originarias o colonas– ocupan un lugar marginal en las imágenes historiográficas dominantes.

Tras las puertas del museo se encuentran los guardianes del patrimonio provincial, encargados de decidir quiénes pueden acceder a los espacios restringidos al público y de preservar y conservar los materiales. El museo como lugar nos interpela a pensarlo en clave antropológica: si la planta baja es el espacio dedicado a la proyección hacia el exterior, el primer piso resguarda el archivo, el “tesoro patrimonial y testimonial” fueguino al que acceden personas consideradas “autorizadas” para interpretar la historia y a quienes, por si acaso no lo fueren, se insta a firmar documentos y son bien informados de la

confidencialidad de los materiales debido a las susceptibilidades que podría generar, sobre todo para los considerados como “antiguos pobladores”¹.

Uno de los primeros problemas que enfrenté una vez sorteados los trámites burocráticos, fue el desconocimiento sobre cuáles son los materiales que están disponibles para consultar –problema que sigo afrontando. Si bien estaba al tanto de la existencia de una *Colección Policial* y de los *Prontuarios del Ejecutivo Territorial*, no sabía bien qué tipo de información contenían. Podía suponer, sin embargo, que los indígenas serían visibles allí, como efectivamente ocurrió: si bien en el relato histórico dominante los selk’nam, los haush y los yaganes “desaparecieron” tras la embestida colonizadora, en el archivo se manifiestan fragmentos de la vida pública y privada de muchas personas pertenecientes a estos pueblos, vinculadas a los integrantes de las comunidades del presente.

Por lo general, en los cuadernos de la *colección policial* examinados (1919- 1940) y los prontuarios consultados; los hombres indígenas tienen una mayor presencia en la vida pública: son visibles por cometer delitos –por lo general, “ebriedad y desorden”, “cuatrerismo” y “lesiones”–, por ser testigos de delitos o de fallecimientos, por hacer denuncias o ser denunciados, o por formar parte de las fuerzas policiales como subalternos. Las mujeres, por el contrario, solo se hacen visibles por ser víctimas de delitos o por “ejercer labores de su sexo”.

El caso de Clotilde nos permite reflexionar en torno a qué es lo que los investigadores buscamos conocer, qué información manejamos sobre los materiales del archivo y cómo interpretamos en ellos la presencia de los “otros” más visibles –policías, jueces de paz o gobernadores que en este caso labraron los documentos. Estos “otros” operan como un puente para acercarnos al mismo tiempo a los “otros” subalternos a quienes se hace referencia en los archivos. Entonces, cabe preguntarse, ¿qué nos dicen estos archivos sobre la historia de las mujeres?

Supe de Clotilde cuando comenzaba a trabajar con los archivos de la policía territorial de Tierra del Fuego, tras la primera consulta de los cuadernos de la colección policial. Allí pude constatar que, al igual que tantas mujeres indígenas, fue víctima de vejaciones sexuales.

¹ Como explico en otros trabajos, la categoría “antiguo poblador” hace referencia a los colonos establecidos en la isla hacia fines del siglo XIX y principios del XX, que por lo general han sido propietarios (o potenciales propietarios) de tierras para la explotación ganadera, comerciantes y funcionarios estatales.

Los retazos del “paso” de esta mujer por los organismos burocráticos del estado pueden hallarse, hasta el momento, en dos colecciones distintas: (a) en los cuadernos de la *Colección Policial* (b) en los *Prontuarios del Ejecutivo Territorial*. En los primeros es posible hallar cartas de las comisarías al jefe de policía territorial y a la gobernación, expedientes judiciales, denuncias y partes diarios de las comisarías. Los prontuarios suelen contener cartas, solicitudes, expedientes judiciales, telegramas, entradas y salidas de la isla, descripciones fenotípicas y sociales de las personas, su nacionalidad e incluso en algunos casos sus retratos de frente y perfil.

Para el caso de Clotilde, tan solo se registra el expediente del crimen cometido en su contra², y su prontuario. Se explicita en éste, al contrario de lo que quedó asentado en el expediente, que sabe leer y escribir, que es indígena, hija de una mujer referida genéricamente como “*María (ona)*”, que figura como única pariente. Se aclara que su profesión es de “cocinera” y que es “soltera”. Se menciona que es “chilena”, que ha nacido en el territorio de Tierra del Fuego y se ofrecen algunos datos sobre su contextura física y aspecto³. De estos archivos se desprende que fue una niña indígena, que transcurrió parte de su infancia en la misión salesiana y que fue víctima de violación cuando tenía –alrededor de– 13 años, en manos del Subcomisario de la policía⁴. El expediente se instruye por la denuncia de Gabriel, un indígena que acampaba junto a varias familias que trabajaban en la estancia María Behety; que el 21 de mayo de 1919 dio cuenta de que *existía por los alrededores el indígena llamado Juan (...) que en compañía de dos chilenos (...) querían raptar a la citada menor, con fines poco honrados*”. Solicita entonces, según el expediente iniciado por la comisaría, que sea retirada. Según la declaración de Gabriel, respaldada por la del indígena “Papelón”, el Subcomisario *“fue al campamento del declarante, y solicitó le fuera entregada la menor Clotilde, por cuanto tenía orden del administrador de la Estancia de sacarla del campamento y ofreciéndoles víveres si le daban a la menor. Como se trataba de un alto empleado de policía, el indígena Gabriel en la ignorancia de antecedentes se la entregó”*.

² En el cuaderno de la Comisaría de Río Grande. (10-11-1918 a 07-04-1922)

³ El prontuario no tiene fotografía y, en cuanto al motivo de la elaboración del mismo, se alude a “*sacar ficha dactiloscópica para fichero*”. No se hace ninguna mención a la verdadera razón que llevó a labrar el expediente: la violación de la que fue víctima.

⁴ Conforme a los documentos que firmé para acceder a los archivos, obviaré el nombre de las personas relacionadas con el hecho, utilizando otros nombres y apellidos.

Clotilde es presentada en el expediente como una “*menor mestiza*” que, tras haber sido abandonada por su madre “*y no conocersele hasta la fecha parientes que se hagan cargo de ella*”, vivía en un campamento indígena, junto a otras familias⁵. De las declaraciones se desprende que el día 22 de mayo, Clotilde es retirada del campamento y alojada “*esa noche en la comisaría, en la misma habitación del Subcomisario*”. El expediente deja constancia de que “*permaneció alojada en la comisaría tres días y en ese lapsus de tiempo vivía en la misma habitación del mencionado funcionario (...) durante los tres días que permaneció la menor en la comisaría, el día 10 martes, se escapó de allí y fue a casa de López⁶, de donde la retiró el Comisario y (un) Gendarme (...) usando de la fuerza para ello, por cuanto la menor se negaba a seguirlos y fue allí donde hizo la manifestación refiriéndose al Subcomisario, que “hace cosas malas conmigo”*”.

En los cuadernos de la colección policial, se anexó el expediente completo en una carta al Jefe de Policía del Territorio, donde se explicitan los sombríos y contradictorios testimonios de lo ocurrido; incluso la instancia en que Clotilde es interpelada a declarar contra sus agresores estando ellos presentes y en la que, ante su silencio, el escribiente dejó asentado que “*no ha sido posible tomarle declaración (...) por cuanto ésta a preguntas que se le hacen, se mantiene en completo mutismo y además presenta cierto estado de temor que la hacen imposible hablar, por otra parte dificulta su declaración el hecho de conocer muy poco el idioma castellano*”⁷.

El expediente concluye explicitando que “*se ignora el móvil que lo llevó al Subcomisario a sacar del campamento del indígena Gabriel (...) a la mujer Clotilde (...) que “está comprobado por las declaraciones que la menor alojó en el local de la comisaría y en la habitación del subcomisario, la noche del 22 de mayo y los días 8, 9, 10 y 11 de junio” de 1919 y que, “a pesar de las presunciones del delito de violación de menor, no puede conceptuarse en tal forma ni levantar sumario por tal causa, por no existir denuncia*

⁵ Hasta la década de 1940 es común encontrar en los archivos referencias a la instalación de este tipo de campamento durante las temporadas de esquila, donde los “paisanos” trabajaban a cambio de salarios irrisorios, “compensado” con carne de capón y vestido y se trabajaba sin descanso. La mano de obra indígena era muy barata para los colonos: aquellos se abastecían de carne de guanaco y no era necesario darles alojamiento.

⁶ El apellido es ficticio. Hace referencia a un testaferro de José Menéndez y Mauricio Braun, que había petitionado tierras en 1911.

⁷ Carta al Jefe de Policía del Territorio. 13 de junio de 1919.

legal” alegándose la ignorancia respecto a “*la verdadera edad de la mujer, y por el estado en el que permanece a pesar de ser mestiza, en un grado de civilización reducido*”.

A pesar de las pruebas contundentes en su contra, no hubo sanción alguna contra el Subcomisario. La denuncia de Gabriel y el parte elevado a la comisaría, se consideró “inverosímil” por parte de las autoridades policiales, dados los supuestos “antecedentes” de aquel, cuya presencia se presenta por las autoridades como “problemática”, por cuanto “*se denuncia imposibilitado referente a la denuncia*”. Como explica Morita Carrasco (2016), el discurso judicial argentino construyó una representación del indígena como ciudadano jurídicamente incapaz. Poco se sabe del destino de la niña, que tras ser rechazada en el Juzgado de Paz, fue entregada a la Misión Salesiana de Río Grande, como tantas otras niñas indígenas.

El caso de Clotilde nos sitúa frente al problema de la existencia de los “otros” en el archivo: un “otro” policía que narró los hechos de una forma particular y desde un lugar de enunciación particular: en un expediente de investigación para ser elevado ante el Juez. A través de ese “otro” policía obtenemos algunos datos sobre las relaciones sociales, la posición social de la mujer indígena y las estructuras de poder local: la convivencia entre estancieros, policías y funcionarios estatales se manifiesta casi de forma explícita, tanto como lugar subalterno de las mujeres.

Tal como analicé en otro trabajo (Gerrard, 2017) nos enfrentamos en primer lugar al problema de las taxonomías, que han negado a los *selk'nam* y consolidado el discurso de su extinción, situándolos en una posición de subalternidad. Clotilde es clasificada como chilena, mestiza y como indígena, dependiendo del contexto de enunciación, pero siempre como un otro interno. Estas clasificaciones no son inocentes, hicieron posible no solamente el abuso cometido en su contra, sino y ante todo, la impunidad y naturalización del hecho.

¿Qué nos dicen estos archivos sobre la historia de las mujeres? Como busco demostrar en este texto, estos archivos no solamente nos hablan de sufrimientos, también de resistencias y agencias. Revisitados por los *selk'nam* a través de una *lectura a contrapelo*, son materiales que les dan la posibilidad de reconstruir su relación con un pasado negado, confuso y lleno de lagunas; repensar los hechos y elaborar nuevas significaciones, desafiando con ello la hegemonía.

“Fue una lucha en silencio”: Mirtha

Conocí a Mirtha en marzo del 2013, cuando empezaba a hacer trabajo de campo con los selk’nam en Río Grande. Tiene 58 años y actualmente es parte del Consejo Participativo Indígena (CPI). Nació y vivió toda su vida en Tierra del Fuego, donde se casó y tuvo seis hijos. Cuando se presenta, lo primero que relata es su parentesco con la mítica Lola Kiepja, famosa por ser una de las “últimas selk’nam” de Anne Chapman (2007). También tiene ascendencia directa a personas que entrevistó y fotografió Martin Gusinde (1981) en la primera mitad del siglo XX.

Sus testimonios, cargados de dolor, que repite insistentemente en voz baja buscando que la *escuchen*⁸ –en un diálogo intergeneracional que resulta fundamental para la crítica– transmiten a las nuevas generaciones las *voces bajas* de la historia. Hablan del sufrimiento y la resistencia de los indígenas y se enfrentan contra una narrativa que se les impone y que posiciona a los salesianos, funcionarios, policías, estancieros e inmigrantes⁹ más acomodados en un lugar privilegiado y protagónico en el relato de la historia oficial, mientras que los selk’nam quedan relegados al intrascendente papel de “*descendientes*” de un pueblo “extinto”.

“Todas las mujeres que quedaron solas y las trajeron de la reserva indígena hasta la Misión Salesiana no fue nada fácil (...) trajeron a mi tatarabuela, a mi bisabuela, a mi abuela, a mis tías, a mis primas, a mi mami, todas las mujeres (...) cuando las traen las separan lo primero que le sacan es el habla (...) es mucho el dolor, lo que sufrió mamá y todas las mujeres indígenas... y vos vas al Museo¹⁰, ¡y no hay descendientes de Lola Kiepja! ¡Te quieren hacer creer que no existís! Sufrieron demasiado para que nos nieguen reconocimiento, que sepan que todavía estamos y seguimos en la lucha (...) nuestras mayores resistieron, entonces que no me vengan a decir ahora que ya murió la última y estamos muertos...”

Frente a una historia que posiciona a los misioneros salesianos como los protectores y salvadores de los indígenas, que “lamentablemente” se habrían “extinto”, las voces bajas

⁸ Con todas las implicancias del acto de *escuchar*, entendido por Guha (2002) como “una parte constitutiva del discurso (...) significa estar abierto a algo y existencialmente predispuesto”.

⁹ En las primeras décadas del siglo XX, Ushuaia era un pueblo organizado en torno al presidio. Río Grande fue asimismo una comuna por mucho tiempo organizada en torno a las estancias. Estancias, campamentos, destacamentos de Policía o bases militares estaban a cargo de hombres solos. No habían hospitales, escuelas, ni centros urbanos organizados.

¹⁰ Se refiere al Museo Municipal Virginia Choquintel del municipio de Río Grande (Tierra del Fuego).

nos hablan de maltratos, abusos e injusticias, y al mismo tiempo de continuidades y resistencias. Mirtha conserva las memorias de las mujeres de su familia y de su mamá Elvira, que se crió en la Misión Salesiana de La Candelaria junto a su hermana Anita, creyendo ambas desde pequeñas que su madre había muerto. A partir de una charla que mantuvo hace unos años con Cristina Calderón, anciana yagan radicada en Puerto Williams, Mirtha supo que su abuela Adela falleció en el 1972 y que había contraído matrimonio con el ex marido de Cristina. Tras ser separadas en la misión, Elvira nunca volvió a ver a su mamá. *“Mi mamá murió en el 87 (...) ella decía no tengo familia, soy huérfana, no tengo mamá, no tengo papá... mira si hubiese sabido que Adela, su mamá, murió en el 72. No, nunca supo.”*

La desestructuración de las familias indígenas y el robo de niños desde los inicios de la colonización fueguina hacia fines del siglo XIX, fue posible por la intervención directa de la policía, misioneros y funcionarios estatales. Tanto en el archivo salesiano como en el archivo policial, estos episodios de violencia son recurrentes y explícitos¹¹. La ruptura de los lazos familiares fue una de las nefastas consecuencias de la colonización: la muerte de los hombres en el proceso genocida y el abuso sexual de las mujeres, condujeron a un quiebre con las tradiciones de cuidado de las viudas, huérfanos, ancianos y niños (Gerrard, 2015). Los hombres, al mismo tiempo, eran obligados a realizar el servicio militar, lo que llevó a muchos a abandonar la isla, para nunca regresar. Mirtha recuerda a su tío Rafael, a quien estamos intentando rastrear en los archivos.

¿Encontraste algo de mi tío Rafael? es una deuda que tengo con mi mami, tengo que encontrarlo, que aparezca y que venga a su tierra donde nació, donde vivió y donde padeció (...) Mi mamá siempre me decía “se fue despedir y me llevó un zapatito rosa”, siempre lo recordaba te digo, después no verlo más, nunca más, y se murió pensando en su hermano, así que ojala se pueda encontrar algo, capaz hay descendientes quien te dice... se fue con Nolberto Vera¹² a hacer la colimba a Comodoro Rivadavia, pero después él se vino y mi tío se quedó porque era desertor para la Nación”

¹¹ Así como el caso de Clotilde explicitado en el primer apartado, en las Crónicas de la Misión Salesiana, son recurrentes las menciones sobre la separación de las madres de sus hijos y la participación activa de los policías en el confinamiento de los indígenas en las misiones. *“Hoy hemos de recibir en casa nueve niñas y seis niños, que el comisario sacó de los toldos”* (Crónicas de la Misión Salesiana, 18 de diciembre de 1896).

¹² Anciano que reivindicaba su ascendencia Haush y falleció en el año 2012.

Mirtha intentó retomar las huellas de su tío, y las memorias fueron el único camino disponible. Los archivos, como un lugar al que pueden acceder determinados agentes “autorizados”, niega a los indígenas la posibilidad de relacionarse activamente con su pasado desde sus propias subjetividades. “*Yo quise hablar con Harberton¹³, y no me atendieron... Quería saber si tenía algún testimonio que me cuente o alguna documentación... no me atendió nadie*”. El archivo, entonces, es interpretado como un lugar inaccesible que podría arrojar luz sobre esos baches, silencios y lagunas; sobre esas memorias arrebatadas en la colonización llevada a cabo por el Estado.

Los selk’nam actualmente se ven expuestos constantemente a evaluaciones de legitimidad, evaluaciones que parten de los estereotipos etnográficos sedimentados por las disciplinas antropológicas y arqueológicas que han proyectado una serie de *nociones orientadoras* (Juliano, 1997) que terminaron por definir una narrativa dominante sobre los indígenas de la región. En este sentido, una de las primeras preguntas a las que se enfrentan los selk’nam en la vida cotidiana refiere a la conservación de la lengua materna y las tradiciones de sus antepasados.

“*Pero ellos los descendientes no conservan la lengua ni la cultura*” afirmó una funcionaria estatal en mi presencia, cuando le explicaba de qué se trata mi investigación. La triada “raza-cultura-lengua” como conceptos equivalentes que hacen en su conjunto a la existencia de un “otro” cultural –con su evidente esencialismo–, es un rasgo característico de las investigaciones antropológicas en Tierra del Fuego, ya sea desde perspectivas difusionistas, evolucionistas o materialistas. Como explica Mariela Eva Rodríguez (2010) para el caso de Santa Cruz, la desaparición de los selk’nam ha sido discursiva: desaparecieron porque dejaron de ajustarse al modelo evolucionista de la *raza* y la *cultura* construido en el siglo XIX. La extinción fue concebida como el resultado de un mestizaje entendido como “*degeneramiento biológico, cultural y moral*” (Rodríguez, 2010; 2016).

Mirtha tiene muy presente el hecho de no conocer su lengua materna, y entiende perfectamente las razones de su desconocimiento. Sus reflexiones y argumentos partieron de la necesidad de demostrar, –en un campo de disputas donde ella lleva las de perder– la

¹³ Harberton es la primera estancia ovejera de la isla de Tierra del Fuego, 20.000 has. cedidas por el presidente Roca a la familia de Thomas Bridges, que hasta ese momento se desempeñaba como misionero anglicano en lo que hoy es Ushuaia. Allí se conservan archivos y objetos patrimoniales “privados”, de difícil acceso tanto para los académicos como para los indígenas.

continuidad con sus antepasados. Es el *sufrimiento* transmitido por su madre y las *memorias* de la colonización lo que opera de puente para vincularse directamente con el pasado, memorias que ella eleva a la categoría de *testimonio*. Interpreta, desde el presente, que su familia optó por no enseñarle la lengua selk'nam para protegerla.

“Venía Lola a casa y se tapaba la boca para hablar con mi mamá la lengua, era como un temor que tenían, y cuando venía la abuela Lola siempre venia apedreada, escupida, solo porque era indígena nomás... fue una lucha pero una lucha en silencio, porque nos preservaban mucho, nos cuidaba. Siempre supimos que éramos indígenas, pero ella nos cuidaba...”

Frente a la falta de “pruebas” del archivo, su relato suele ser muchas veces descalificado o considerado poco creíble. Mirtha argumenta –con mucha razón– que *“los libros no dicen la verdad”* y que ella necesita *“que se sepa la verdad de la historia*. Es en este punto donde puedo pensar en el triálogo propuesto por Claudia Briones (2016). Operan aquí tres tipos de discursos: histórico-arqueológico, social y antropológico. Por supuesto que están jerarquizados y los discursos científicos gozan de un status de verdad –sobre todo los histórico-arqueológicos que han hegemonizado el discurso público sobre el pasado étnico (Vidal, 1993; Gerrard, 2015). En contrapartida, la etnografía colaborativa¹⁴ (Rappaport et. al., 2005), como práctica académica y política, tiene la potencialidad de transformar los “relatos” de la memoria oral en conocimiento históricamente válido; y me permiten problematizar *junto a* los selk'nam y no *sobre* ellos, en una búsqueda por trascender una tradición antropológica que, como bien menciona Briones y los propios indígenas, históricamente ha hablado “por” y “sobre” ellos, constituyéndolos en sujetos pasivos y contribuyendo de tal modo a su subalternización.

El resurgir de pueblos que fueron imaginados como “extintos” cuestiona el rol histórico de los investigadores sociales y su complicidad en la invisibilización de los indígenas. La vigilancia epistemológica en este tipo de aproximaciones implicaría entonces pensarme crítica y concienzudamente como una productora de imágenes (Vidal, 1993) y no

¹⁴ La investigación colaborativa supone un intento de superar la clásica separación entre los etnógrafos y los “otros” investigados a partir del establecimiento de un diálogo crítico y simétrico de perspectivas y del paso necesario de la posición de alteridades descritas pasivamente a la producción activa, colectiva e intercultural del conocimiento.

meramente como una intérprete de la realidad como si me fuese ajena; antes bien una intérprete de mi lugar como etnógrafa en el presente y mi relación con esas realidades.

Mirtha es consciente del hecho de que los “papeles” pueden ayudarla no solo a reconstruir su pasado familiar, sino posicionarse activamente frente a las estructuras de poder locales que definen y han definido el relato de la historia a través de agencias estatales, religiosas y académicas, y al mismo tiempo, frente a las disputas internas de la comunidad.

Tras el encuentro con el expediente de Clotilde, una tarde de invierno del 2017 en Río Grande decidí visitarla en su casa de Chacra II. Apenas terminé de contarle lo que había hallado y de detallarle la información que contenía, exclamó enfática y consternada: *“A Lola cuántas veces la intentaron violar y la escondía el tío, cuántas veces... la salvaron directamente, terrible fue eso”*. Volví a mencionarle entonces que Clotilde, a pesar de sus casi nulas posibilidades, intentó resistir escapándose y buscando refugio en otro sitio. Mirtha dijo entonces, *“si, no todo fue sufrimiento, resistimos y por eso acá estamos. Mi mamá tenía la valentía del diablo”*. Asombrada, pregunte *¿valentía del diablo?* Y prosiguió:

¡Imaginate que se escapó dos veces de la misión salesiana! Lo que habrá sido, escaparse dos veces... vos sabes de la misión hasta la ciudad, tres o cuatro casitas, todo descampado, todo oscuro y escaparse, escaparse, escaparse... iba la policía y la encontraba, y la maltrataban sin piedad... Ella me contaba que una vez se defendió, ¡le clavó un tenedor en la frente a una monja, se lo enterró acá (señala su frente, sobre los ojos), y la sangre cómo brotaba! ¡Pero no sabía cómo defenderse! Había un campamento de YPF y las monjas le decían “¡decime si te fuiste con algún muchacho!”; “yo no sabía nada, que había un campamento, que habían muchachos, yo no sabía nada solo quería escaparme” me decía mi mami, “yo me quería escapar por el maltrato, por morirme de hambre”, entonces las monjas sabes que le decían: “vos tenés la valentía del diablo”, siempre le decían, “vos Elvira tenés la valentía del diablo... mamá era como yo, silenciosa pero se defendía!”

Mientras que el sufrimiento es relatado en voz baja, la resistencia es exclamada a viva voz. Muchos de los significados que se transmiten en estas memorias están relacionados con imágenes de invasión, persecución, genocidio y despojo, es decir, con

experiencias de conflicto que, al mismo tiempo, son contestadas con imágenes de resistencias, de libertades y de agencias como pueblo selk'nam, en un proceso de reemergencia en el que se construyen y transforman las subjetividades.

La insolencia de desarchivar: historia, archivos policiales y etnografía

Los archivos que hacen referencia a las mujeres indígenas plantean una serie de dificultades y desafíos, dado que, en ellos, son prácticamente invisibles y solo aparecen mencionadas a través de testimonios de terceros. Si bien el motivo de mi consulta se ligó en un comienzo a la búsqueda de datos que pudieran arrojar luz sobre el proceso de invisibilización de los indígenas, una vez allí surgieron una serie de nuevos interrogantes, más particulares y vinculados al material que sucesivamente he ido consultando y el sitio donde están contenidos.

Dado que la mayoría de los mayores pertenecientes a las comunidades indígenas fueguinas actuales se adscriben como indígenas a partir de su ascendencia por vía materna, la pregunta necesariamente se vincula a la subalternización de las mujeres y la configuración de una “ideología de mestizaje” (Rodríguez, 2016) en la isla, en el marco de la imposición de un ideario nacional impulsado por el Estado y sus agencias.

Los efectos de la colonización del territorio fueguino llevada a cabo por el Estado desde fines del siglo XIX, involucran el despojo del territorio, de los niños, de la lengua materna y de las memorias. El archivo tiene el efecto de activar y traer a la memoria acontecimientos, traumas, e incluso de informar sobre parientes desconocidos y situaciones del pasado que son totalmente ajenas o desconocidas hasta el momento y que algunas veces incluso entran en contradicción con las imágenes del pasado construidas y los sitúan frente a la necesidad de re-posicionarse, re-construirlo y re-significarlo. Este proceso a su vez retroalimenta una suerte de “necesidad de pasado” invocada por los integrantes de la comunidad, para explicar y posicionarse activamente en el presente, y al mismo tiempo proyectar el futuro.

Ahora bien ¿cuáles son las consecuencias de este ida y vuelta del material con los integrantes de la comunidad? ¿qué implica intervenir de este modo en la realidad y cómo nos terminamos relacionando con las personas, el archivo y el pasado? La segunda insolencia que planteo, refiere a la práctica de *desarchivar* y discutir sobre el contenido de

los materiales con los selk'nam –privados muchas veces del acceso a los mismos– junto con sus obvias consecuencias políticas: impactar desde la práctica antropológica sobre la forma en que pensamos el pasado, implica necesariamente producir fricciones entre las instituciones vinculadas directa o indirectamente al poder hegemónico del Estado y los selk'nam.

Frente a ciertas aproximaciones recientes a la historia fueguina y los discursos del sentido común –que muchas veces no resultan tan distintos– no está de más enfatizar que el archivo no es meramente un depósito de datos. Interesa antes bien analizar los documentos en sus contextos de producción, su género, el lugar donde son resguardados, y los efectos de la actualización de memorias subalternas frente a la narrativa hegemónica. En ese sentido, se abren las puertas para la interpretación de la propia historia por parte de los selk'nam–haush de la comunidad *Rafaela Ishton* y la comunidad yagan *Paiakoala*. Como etnógrafa, me interesa conocer los mecanismos a partir de los cuales esa historia es actualizada, las relaciones de poder, la hegemonía y las disputas por la definición del sentido del pasado.

La lectura de materiales archivados y el intercambio de los datos con la comunidad – que arrojan sentidos diversos sobre los mismos e incluso antagónicos– me permiten arribar a distintas maneras de interpretar esos datos y a plantear nuevos interrogantes. Clotilde no tuvo descendientes, sin embargo, la historia sobre los abusos que sufrió generó un gran impacto entre quienes tomaron conocimiento de la misma, que relacionaron esa información con acontecimientos traumáticos del pasado y experiencias familiares similares.

Entre las potencialidades de articular el trabajo etnográfico con la consulta de archivos, puedo mencionar la posibilidad de acompañar el proceso de *recuperación* de la propia historia familiar emprendida por los integrantes de las comunidades indígenas locales y colaborar con ellos. La memoria oral plantea a los indígenas ciertos interrogantes que a menudo buscan ser contestados en el archivo. Mirtha necesita saber qué fue de su tío y su abuela, así como tantas familias donde se conservan memorias del sufrimiento y huecos dolorosos; ella busca trascender esos silencios.

El archivo, entonces, me permite al mismo tiempo seguir y considerar las propias agendas de las personas con quienes trabajo. Sin embargo, y al igual que la memoria, nos

provee retazos –si tenemos la suerte de encontrar la información que buscamos¹⁵– de historias, algún que otro dato o fotografía que sirve para traer a la memoria acontecimientos narrados por los mayores, y pensarlos desde otro lugar. Estos retazos, a su vez, aparecen borroneados por las clasificaciones activadas por las agencias estatales y académicas.

Al mismo tiempo, me permite no solo analizar materiales inéditos y sus contextos de producción, sino también confrontar mis lecturas con las lecturas de las personas involucradas con esas historias; buscando al mismo tiempo contribuir al conocimiento de la historia local y valorando otras voces por mucho tiempo silenciadas.

Los problemas epistemológicos a los que me enfrento junto a los selk'nam se relacionan a cómo y qué “vemos” en los documentos, mediados en gran medida por los interrogantes que nos planteamos para acercarnos a ellos y las teorías desde las que partimos; por el archivo que sucesivamente va abriendo nuevos caminos de indagación a medida que los consultamos y las potencialidades, “desvíos” y caminos alternativos que surgen de la articulación del trabajo de archivo con la etnografía colaborativa.

En cuanto a los desafíos, están claramente planteados. El análisis del archivo nos lleva a indagar en torno a “qué” se escribe, las implicancias políticas del archivo y cómo a partir de éste se erigen las bases de la historia nacional, con sus intérpretes autorizados y “verdades” eternas, que naturalizaron cierta forma de percibir a los indígenas y de construir la diferencia.

El análisis de estos procesos y la revisión histórica ponen en jaque los nacionalismos y regionalismos, contruidos en base a narrativas que dejaron fuera toda alusión a la existencia de indígenas al momento de la colonización estatal desde fines del siglo XIX. El cuestionamiento de tales narrativas que realizo junto al pueblo selk'nam a partir de los datos del archivo y las memorias –que evidencian una fuerte presencia indígena en el siglo XX– nos sitúa en un espacio complejo de interacción con las agencias del Estado que nos dan acceso a los mismos y que buscan resguardarlos como el tesoro de la fueguinidad. Los límites de la condifencialidad impuesta y el establecimiento de la “verdadera” historia y los voceros legitimados para apelarla, me ubica necesariamente en un terreno embarrado de disputas en torno al pasado y sus usos; mientras que estas “voces bajas”, históricamente

¹⁵ En cuanto a los problemas “materiales” a los que diariamente nos enfrentamos, podemos mencionar el desconocimiento de los documentos disponibles, lo que impone serias limitaciones y nos obliga a pasar largas horas, días y meses en el archivo, revisando cajas, carpetas y folios en busca de algún dato de interés.

silenciadas, terminan por combatir la univocidad del discurso estatista y buscan, desafiantes, reescribir sus historias.

Bibliografía

Carrasco, M. 2016. Usos del derecho y procedimientos judiciales: una lectura etnográfica entre siglos para pensar la (in) capacidad jurídica del indígena. *Revista Historia y Justicia*. N° 7. p. 10-38

Chapman, A. 2007. *“Los Selk’nam, la vida de los Onas en Tierra del Fuego”* Emecé, Buenos Aires

Cuadernos de la Policía Territorial. “Comisaría de Río Grande. 10-11-1918 a 04-04-1922.” Museo del Fin del Mundo, Ushuaia, Argentina.

Foucault, M. 1985. “El juego de Michel Foucault” en Id. *Saber y Verdad*, La Piqueta, Madrid. Gerrard, A.C. 2015. *“Ya no saben cómo extinguirnos”*. *Los Selk’nam de Tierra del Fuego: historia, territorio e identidad*. Tesis de licenciatura, Departamento de Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones.

-- 2017. *Silcha, el agente de Policía: una aproximación a la conquista simbólica en el Territorio de Tierra del Fuego (1920- 1940)*. Conversaciones del Cono Sur 3 (1) Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-gerrard.pdf>.

Guha, R. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Crítica, Barcelona.

Gusinde, M. 1982 “Los indios de Tierra del Fuego” Tomo 1: Los Selk’nam. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires

Juliano, D. 2000. "Universal-particular: un falso dilema", en R. Bayardo y M. Lacarrieu (comps.), *Globalización e identidad, cultura*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus, pp. 27-38.

Prontuario del Poder Ejecutivo Territorial N° 2512. Museo del Fin del Mundo, Ushuaia, Argentina.

Rappaport, J. y Abelardo Ramos, P. 2005. Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico. *Historia Crítica* 29 (enero-junio): 39-62. Revista del Departamento de Historia de la Universidad de los Andes, Colombia.

Rodríguez, M. E. 2010. *“De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*, 261-334.

Tesis doctoral, Georgetown University, Washington DC, Publicada en: <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>

--. 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; San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016) Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En: Ramos et. al. *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Editorial UNRN. Río Negro.

San Martín, C. 2014. *El archivo salesiano como productor de lugares subalternos para las mujeres en el protagonismo y relato de la historia*. En *Historia, mujeres y archivos: Un debate con perspectiva presente-futuro*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba; Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos. ISBN 978-950-33-1156-1. <http://www.unicen.edu.ar/iehs/files/12-San%20Martin.pdf>

Vidal, H. 1993. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador.

---. “La calle dónde tú vives: paisaje urbano e identificación étnica en Ushuaia (Tierra del fuego).” *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 3 (1993): 119-133. Web 23 de agosto de 2017. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/viewFile/1133/997>