

**“Te envío esto que los blancos llaman ‘mensaje’; mis paisanos tehuelches le dicen ‘memoria’”: Reflexiones sobre los silencios, los olvidos y la transmisión generacional en la Patagonia austral**

Dra. Mariela Eva Rodríguez<sup>1</sup>  
CONICET-UBA-FLACSO

### **Introducción**

Según las particularidades de cada contexto, las narrativas hegemónicas subalternizaron a las memorias indígenas y afectaron sus mecanismos de transmisión de modos diferenciales. Los silencios y olvidos, por lo tanto, no han operado de un modo homogéneo, sino que presentan variaciones de acuerdo con las especificidades de las trayectorias indígenas (individuales y colectivas), de sus epistemologías y afectividades. Este espectro de variaciones puede, no obstante, ser sintetizado en dos puntos extremos. Por un lado, olvidos y silencios han constituido estrategias de supervivencia ante los procesos de colonización, dominación, subordinación y asimilación que condujeron a la invisibilización y a la auto-invisibilización de diacríticos que pudieran ser leídos como marcas de aboriginalidad. Silencios y olvidos, sin embargo, han operado también como formas de constitución de memorias comunes a través de epistemologías del secreto, de prácticas de ocultamiento, de enunciados implícitos y de aspectos vinculados a la privacidad y la intimidad.

En este trabajo, analizaré los procesos de recordar-olvidar-silenciar a partir de un corpus conformado por reflexiones de los participantes del **Primer Taller de Revitalización de la lengua aonik’ o’ a’ yen (tehuelche)** (19 y 20 de agosto de 2011, Río Gallegos). El proyecto de recuperación-revitalización tiene lugar en el marco de procesos de fortalecimiento comunitario-identitario de los pueblos indígenas en Santa Cruz que se aceleraron en los últimos años. Dichos procesos permiten a los indígenas reconstruir subjetividades a partir de memorias que no sólo reacentúan la relación pasado-presente, sino también a la lengua como una herramienta con múltiples aristas. A su vez, les habilitan nuevos posicionamientos como agentes, con poder para cuestionar situaciones de subalternización y producir cambios a través de acciones concretas. Tales cuestionamientos y cambios, finalmente, repercuten en la sociedad general dado que —a partir del momento en que los indígenas

---

<sup>1</sup> Rodríguez, Mariela Eva. “Te envío esto que los blancos llaman ‘mensaje’; mis paisanos tehuelches le dicen ‘memoria’”: Reflexiones sobre los silencios, los olvidos y la transmisión generacional en la Patagonia austral. *XVII International Oral History Conference: “The Challenges of Oral History in the 21<sup>st</sup> Century: Diversity, Inequality and Identity Construction”*. Mesa: Pueblos originarios, memoria, política e historia oral. Coordinadora: Dora Bordegaray. Buenos Aires, 4 al 7 de septiembre de 2012. E-mail: [marielaeva@gmail.com](mailto:marielaeva@gmail.com)

comienzan a participar activamente en la arena pública— se desvanecen las excusas para reflexionar sobre responsabilidades ligadas a las situaciones de colonialidad vigentes.

Hasta hace muy poco tiempo, los discursos hegemónicos provinciales solían sostener que “*no hay indios*”, enunciado deducido de un supuesto proceso de extinción de los tehuelche y de extranjería de los mapuche. Mientras que los primeros han sido considerados como los “*verdaderos indios argentinos*”, los segundos fueron expulsados del imaginario nacional así como del provincial, descriptos como “*indios chilenos*”, o bien como “*indios del norte*” llegados recientemente<sup>2</sup>. Además de los prejuicios nacionalistas que niegan la preexistencia étnica y cultural, confluyen en estos discursos prejuicios racistas (la idea de que sólo quedan unos “*pocos indios puros*” en las “*reservas*”, generalmente ancianos) y prejuicios civilizatorios (que los consideran como menores de edad, incapaces, primitivos, atrasados, etc.). Debido a que el estado provincial consideraba que no había “indios” en Santa Cruz, tampoco hubo avances significativos en materia de políticas indigenistas, ni actualizaciones del plexo jurídico-normativo vinculado a los derechos de los pueblos indígenas hasta el año 2005.

Tras el Holocausto, las teorías raciales fueron abandonadas en el ámbito académico. En Argentina, sin embargo, continuaron teniendo adeptos. Los discursos científicos de mediados del siglo XX construían tipologías que organizaban el mundo de acuerdo a “tipos ideales” y clasificaban a los indígenas en “puros” o híbridos, estos últimos considerados como resultado de “procesos degenerativos” biológicos, culturales y morales, tal como sostenía José Imbelloni (1949). En el caso de los tehuelche, la estatura, la alta movilidad, cazar guanacos y vivir en toldos fueron considerados rasgos distintivos y —entre éstos— hablar o no la lengua se volvió uno de los principales indicadores de “pureza racial” hacia los años 60. Las generaciones poco fluidas en *aonik’ o’ a’ yen* fueron rotuladas como “descendientes” —con menor grado de legitimidad— y, en la década de 1980, los discursos hegemónicos sostuvieron que, dado que no hablaban la lengua, se habían “extinguido”.

---

<sup>2</sup> La idea de que los mapuche son chilenos fue instalada por Estanilao Zeballos, asesor ideológico del General Roca que llevó adelante las campañas de exterminio de los indígenas de la Patagonia y la apropiación de sus territorios, referidas como “Conquista del Desierto” (1879-1885). En *La conquista de quince mil leguas* (1878) argumenta, de acuerdo con Lenton (1998, 2007), que dichas quince mil leguas constituían un territorio valioso para el estado en formación y que debían ocuparlo antes que lo hiciera el país vecino, que los indígenas representaban un perjuicio para la economía nacional (debido a las raciones que el gobierno se había comprometido a darles raciones y a los malones), y que el origen de estos indígenas “belicosos” estaba en Chile. Zeballos sostuvo que los indígenas de la región pampeana —previamente considerados argentinos— eran entonces chilenos, enemigo del estado y, a partir de este esquema “épico-político” contra supuestos “invasores extranjeros”, legitimó la guerra contra ellos. En la década de 1930, en el marco de un golpe de estado que enfatizaba en posiciones nacionalistas, los científicos comenzaron a hablar de un supuesto “Proceso de Araucanización”, que luego pasó al sentido común manteniendo su vigencia hasta el presente. Apelando a los mapuche como “araucanos” (término utilizado por los españoles en el siglo XVI), quienes adhirieron a estas teorías suponían que los mapuche habían impuesto su rasgos biológicos y culturales sobre grupos “tehuelches” y “pampas” (rótulos también ajenos a los indígenas que luego se volvieron autoadscriptivos), es decir, que los habían “araucanizado”, lo cual fue leído como sinónimo de “degeneramiento” (Rodríguez 2010).

En la primera sección de este trabajo contextualizaré el proceso de recuperación-revitalización de la lengua y sus consecuencias en la movilización de afectividades vinculadas a la constitución de subjetividades. En el siguiente apartado analizaré las razones que, según los propios indígenas, llevaron a sus mayores a interrumpir la transmisión; a silenciarse para evitarles sufrimientos a sus descendientes en un contexto signado por políticas científico-estatales racistas y civilizatorias. En el tercero elaboraré una interpretación según la cual, dicha interrupción en la transmisión del código lingüístico, no afectó de igual manera a otros saberes y prácticas de la vida cotidiana, dado que el espacio íntimo, doméstico, ha sido escenario para las “epistemologías del secreto” (Berliner 2005), para la elaboración de enunciados implícitos y prácticas de ocultamiento. Finalmente, en la última sección, a modo de cierre, retomaré las reflexiones centrales sobre los procesos de recordar-olvidar-silenciar analizados, el impacto de la memoria social en la agencia indígena y las consecuencias del fortalecimiento identitario-comunitario.

### 1. “*Que no se pierda la lengua tehuelche...*”

“¿Por qué ahora y no antes?” reflexiona Myrta Pocón<sup>3</sup> en el Taller glosando una conversación con la antropóloga Marcela Alaniz. Recuerda entonces los tres años en los que estuvimos debatiendo sobre el proyecto y comenta con cierto pesar: “*¡Cuánto tiempo que se perdió! ¡Cuánto pasó! ¡Todo lo que se podría haber hecho y no se hizo!*”. Y, tras una pausa, agrega: “*Pero también coincidimos en “que es ahora el momento, y no fue antes, ni ayer, ni antes de ayer, ni años atrás. Es hoy, es ahora... y hay que poner toda la energía”*. ¿Por qué no era el momento? Pues no estaban dadas las condiciones, dado que no existía el espacio institucional para un proyecto de esta envergadura y los tehuelche aún no se habían apropiado colectivamente del mismo, más allá de algunas voluntades individuales.

En el 2008, en el contexto del debate de la Ley Provincial de Educación y tras la creación del Consejo de Educación Autónomo de Pueblos Indígenas (CEAPI) a nivel nacional, en diversas conversaciones con Marcela y con la dirigente mapuche Celia Rañil (Referente del CEAPI) consideramos que estábamos frente a un terreno fértil para la implementación de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (MEIB), dado que la misma había sido incorporada en la Ley de Educación Nacional dos años antes (Ley 26.206/06, capítulo XI, art. 52, 53 y 54). A fines del 2008 comencé a circular los primeros borradores de un proyecto ambicioso organizado en función de tres ejes: (a) talleres con docentes e indígenas a través

---

<sup>3</sup> Myrta Pocón es Representante ante el Consejo de Participación Indígena (CPI) ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) por el pueblo tehuelche y Autoridad de la Comunidad Camusu Aike, junto a otras tres mujeres (dos representantes se encuentran en la ciudad y dos en el territorio comunitario).

de los cuales se efectivizara el derecho a la consulta previa, libre e informada y a la participación en temas que les atañen, (b) elaboración de materiales educativos que permitieran revisar los discursos escolares y las efemérides, y (c) revitalización de la lengua a *aonik'o'a'jen* (“para, por y con el pueblo tehuelche”), al cual se agregaría una vez alcanzados los consensos, talleres de la lengua mapuche (*mapuzungun*)<sup>4</sup>.

Desde los inicios de mi trabajo de campo con la Comunidad Camusu Aike, a fines del 2006, escuché a sus miembros en diversas ocasiones manifestar el deseo de aprender la lengua. La prueba más contundente fue cuando en el 2008 tuve acceso a las conclusiones de unos talleres organizado por la Secretaría de Cultura que Marcela compartió desde la Secretaría de DDHH. Dichos talleres —referidos como “Cabildos Culturales” y llevados a cabo en todo el país en el marco de las vísperas del bicentenario— se organizaron en torno a dos preguntas: “¿Qué quiero para mi comunidad como desarrollo cultural?” y “¿qué obstáculos deberíamos superar como ciudadanos para lo que quiero en materia de desarrollo cultural?”. Las respuestas “*agua, luz y gas*” sorprendieron al funcionario a cargo, que esperaba otras del tipo “*artesanías y tejidos*”. También figuraban entre las mismas los enunciados “*que nunca se termine nuestra cultura*”, “*que la gente no se vaya de su tierra*” y, los dos siguientes que deseo resaltar en función de este ensayo: “*que no se pierda la lengua tehuelche*” y “*una persona que enseñe la lengua*”.

El motor de este proyecto no ha sido, por lo tanto, la “demanda explícita” del pueblo tehuelche —dado que nunca fue planteada en tales términos— sino la “manifestación de un deseo” y, en particular, el deseo de Dora Manchado de transmitir la lengua a los jóvenes de su comunidad, especialmente a sus nietas, antes de partir. Dora, una mujer de casi 80 años de edad, vive en Río Gallegos desde los años 60 y es una de las dos personas que hablan la lengua con relativa fluidez. Ella aprendió la lengua durante su infancia, dejó de hablarla al casarse y, en el marco del trabajo de investigación en el que participó la Dra. Fernández Garay en los años 80, volvió a hablarla. En dicho proyecto, trabajó como traductora de grabaciones realizadas a *Kamk'ser* (Ana Montenegro de Yebes) por el lingüista Jorge Suárez entre 1966 y 1968 y, de allí en adelante, nunca dejó de escuchar esos registros. Otra de las traductoras fue María, su hermana mayor que falleció hace unos pocos meses.

---

<sup>4</sup> Luego de diversas reuniones con el Consejo Provincial de Educación (CPE), con las comunidades indígenas y con la Representante Provincial del CEAPI, se creó la modalidad a fines del 2010 (Resolución 3.157/10). Considerando la experiencia de la Lic. Alaniz en la Secretaría de Estado de Derechos Humanos de la provincia —y su desempeño previo en el ámbito nacional— el Presidente del CPE, Profesor Roberto Borselli, la designó como Coordinadora y, un año más tarde, aprobó (mediante Resolución 2558/11) el proyecto: “Proceso de Revitalización de la lengua *aonik'o'a'jen* (tehuelche) en la provincia de Santa Cruz, con el objetivo de contribuir al fortalecimiento de la identidad de Pueblo Tehuelche de Santa Cruz, a través de la revitalización de la lengua”. Este primer taller se llevó a cabo tres meses antes y contó con la participación de: (a) autoridades y miembros de las comunidades *Camusu Aike*, *Kopolke* y *Dela Setken*, (b) directivos y referentes institucionales del Consejo Provincial de Educación (CPE) y (c) equipo técnico conformado por la lingüista, el cineasta y yo, quienes trabajamos *ad honorem*.

Las personas mayores de sesenta años pueden saludar en la lengua y comprender algunas indicaciones vinculadas con la vida cotidiana, como por ejemplo: “dame el pan” o “trae el caballo”. Los nietos, aún niños, conocen vocablos referidos a los nombres de los animales y —particularmente— aquellos a los que se suele denominar como “malas palabras”, en tanto que sus madres, suelen tener cuadernos con glosarios. Estas listas han sido construidas a partir de preguntarle a Dora o a José Manco (que reside en el territorio comunitario) “¿cómo se dice tal cosa?” o “¿cómo se dice tal otra?”, cotejando los mismos con glosarios publicados por aficionados y exponiendo las diferencias con estos últimos.

El proceso de recuperación-revitalización de la lengua *aonik'o'a'yen* moviliza afectividades y reflexiones sobre la relación pasado-presente, tal como expresa Myrta al compartir el significado de este primer encuentro:

*Ya no va a ser el Camusu Aike que ven hoy, con el tiempo va a ir cambiando y es una esperanza, una fe que tengo de que va a cambiar. Y esto que estamos haciendo hoy, reunidos para poder recuperar la lengua y parte de la historia, si lo logramos, va a ser lo máximo. Perdonen la emoción, pero me llega al ánimo, me quiebra (...) La escuché recién hablar a Dora... la escucho a mi hermana. Mi hermana canta y quisiera entender lo que ella canta. Yo no necesito entender, lo siento... lo siento... Me llena de emoción su canto, me encantaría entender su canto. Ella cuando canta, le cae su lagrimita. Y sólo ella sabe lo que dice esa canción.*

Todo comienzo contiene un elemento de recuerdo, sostiene Paul Connerton (1993), dado que las nuevas experiencias se basan en contextos previos que actúan como marco de interpretación y las vuelven inteligibles. Este primer taller estableció un comienzo pero, a su vez, un regreso a las memorias sociales, a los “tiempos de antes” y a los recuerdos de aquellos que ya no están cuyas voces, actualizadas en la de Dora y en el registro de *Kamk'ser*, se hicieron presentes en la reunión en la que intentábamos consensuar los signos que le darían materialidad textual a la lengua a través de un alfabeto.

## **2. “¿A dónde llevarán nuestra palabra éstas?”**

Los testimonios coinciden en que la razón principal que llevó a la interrupción de la lengua fue la violencia de los procesos de colonización: (a) el aislamiento que quebró sistemas de circulación (b) los efectos de los dispositivos científicos que los tomaron como “objeto de estudio”, (c) la escolarización monolingüe y (d) el contexto discriminatorio en el que, el rehusarse a la transmisión, fue evaluado como estrategia de asimilación pero, a la vez, resistencia ante una identidad estigmatizada, humillada y vergonzante.

Las dificultades para encontrarse socavaron la continuidad de las comunidades de habla y afectaron las redes sociales, entramados en procesos de reconstitución a partir de reuniones programadas y actividades. En una entrevista, el ex cacique de Camusu Aike — Martín López (alias Sacamata)— refiere a la soledad que caracterizan la vida de los puesteros (hombres que viven solos en los “puestos” de las estancias, aislados por varios km. de distancia), tarea que también desempeña Pocholo, quien sugiere anotar las palabras que surgen en los encuentros con Dora porque luego, *“cuando uno está solo en el puesto, con los perros y el caballo. ¿Con quién hablo? Ya me olvidé...y además la gente de campo poco te dicen... salvo que los conozcas mucho”*. Evocando los cantos que narran historias familiares entonados por Cristina, Sacamata reflexiona sobre el estímulo de los mismos en la memoria lingüística:

*Porque con Cristina he cantado y cuando Cristina canta, ahí canto al compás de ella y le llevo toda la voz de ella. Es diferente porque cuando me encuentro solo y por ahí a lo mejor tengo una palabra equivocada, y si la siento a Cristina, que me lo recuerde, porque uno se encuentra solo y no salen tanto las palabras como cuando se encuentra con otro paisano, y otro paisano te lleva el alma y te revive lo de adentro, sentís lo que vos naciste y lo que te criaste* (entrevista realizada por Martín Subirá, 2006).

En una pequeña reunión (2009) en la que elaborábamos una lista de los posibles instructores, me sorprendió la mención de una persona. *“¿Pero ella también sabe? ¡nunca me lo dijo, y eso que hablamos montones de veces sobre este asunto!”* exclame, a lo cual mi interlocutora respondió: *“Es que ella no quiere que le pase lo mismo que a su mamá, que se vuelva como un bicho bajo la lupa”*. El haber sido considerados como “objeto de estudio/observación” sobrevive en la memoria de los sujetos como inconsciente óptico y tal experiencia se vuelve un aspecto importante en la auto-representación, sostiene Rey Chow (1995). Al ver unas fotos del Museo Etnográfico, Dora recuerda la expedición de Imbelloni refiriendo al grupo de “científicos” como *“la vez que vino el ejército”*, vestidos con atuendos similares a uniformes y montados en un Unimog. Acompañados por la policía local tomaron muestras de sangre, midieron cuerpos y cráneos, registraron vocablos y canciones e, incluso, hicieron una máscara de yeso sobre el rostro de la madre de Dora que había sido anestesiada, hecho que rememora con las palabras *“la mataron un rato”*.

Años más tarde, a comienzos de los 60, Dora se mudó a Río Gallegos donde trabajaba como empleada doméstica y, cuando la gente le preguntaba de dónde era, respondía *“de Castro”* (Chile) para ocultar que venía del Cañadón, lo cual era aún peor que ser identificada con el estigma de “chilota”. En ese contexto de políticas “asimilacionistas” y enajenación de las tierras comunitarias, algunas personas se instalaron en los márgenes de los centros urbanos y muchos niños fueron apartados de sus familias y trasladados forzosamente a

instituciones para huérfanos (mini-instituciones y luego “hogares sustitutos”), interrumpiéndoles los vínculos con los suyos. La escuela, erigida como institución “civilizadora” monolingüe y monocultural, tuvo un rol protagónico en los “olvidos represivos” (Connerton 2008) y procesos de “blanqueamiento”. Las políticas escolares apuntaron a que los niños indígenas dejaran de hablar sus propias lenguas, consideradas inferiores y retardatarias, y aprendieran cuanto antes el castellano. Aquellos que persistían en hablar la lengua eran castigados verbal y físicamente (una práctica común era pegarles en los dedos con un palo o hacerlos arrodillar sobre maíz crudo).

En una ocasión en la que conversábamos con Dora sobre por qué habían dejado de transmitir la lengua comenté que según Pocholo (Fernando Martínez) y Ramón Epulef era porque en la escuela les prohibían hablar, ante lo cual ella preguntó retóricamente: “*Entonces ¿será que yo hablo porque no fui a la escuela?*” y agregó en voz baja “*yo ahora me siento medio orgullosa de hablar en tehuelche*”. El adverbio de tiempo “ahora” contrasta con ese pasado en el que primaba la vergüenza de ser indígena; “*medio orgullosa*”, a su vez, 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: “*Fue por Ana*”. Si bien la ciencia extinguió a los tehuelche discursivamente, en este caso, paradójicamente, fue la valoración científica externa la que le permitió resignificar positivamente sus prácticas culturales así como su subjetividad.

No era ésta la percepción que tenía Rosa Vargas al comienzo del trabajo de las lingüistas en 1984. En un encuentro para hablar en *aonik' o' a' yen* con Luis Cuaterno —organizado por Ana y su compañera francesa Martine Delahaye, que la habían conducido desde la ex Reserva del lote 6 (a unas seis horas de Camusu Aike)— Luis le pregunta: “*¿De dónde vienen ellas?*” (Fernández Garay 1994: 65). “*Lejos, lejos*” responde Rosa. “*Dicen que estas dos quieren conocer nuestro idioma*” (109) agrega Luis. “*¿Para qué será? ¿No? Quién sabe cómo nos mandarán*”, se pregunta con dejos de sospecha, a lo cual él responde: “*Puede ser que ellas nos ayuden*” (110). “*¿A dónde llevarán nuestra palabra éstas?*”, se inquieta Luis. “*Entre los blancos*” (178), afirma Rosa con la certeza de saber que su lengua (más que sus enunciados) sería llevada en calidad de objeto hacia un mundo ajeno, pero difícilmente circulada entre indígenas.

Connerton (2008) señala que uno de los tipos de olvido remite al silencio que resulta de la vergüenza colectiva: el “silencio humillado”; una forma de represión que borra las huellas dolorosas, los signos visibles de desestabilización emocional. Este olvido encubierto constituyó una estrategia de supervivencia ante la hostilidad de un contexto discriminatorio. El *continuum* “vergüenza-orgullo” es, a su vez, uno de los tópicos recurrentes que repercute

directamente en los procesos auto-adscripivos. Algunos jóvenes, como en el caso de Jorge, Viviana o Carla —posibles instructores de la lengua— atravesaron un proceso de descolonización mental y reacentuaron términos cargados históricamente con atributos negativos reinvertiendo los estereotipos. Jorge (28 años) se presenta en la reunión como “*un bicho de ciudad*” y cuenta que comenzó a perder la vergüenza de identificarse como tehuelche hace tres años, al ver el trabajo que venía haciendo Myrta, su madre. A partir de ese momento, explica, comenzó a llevar a su hija al Cañadón Camusu Aike porque “*Es como que de chiquita yo la quiero empapar*”:

*Yo estoy en una etapa de reconstrucción histórica primero para mí, personal. Yo sabía mis raíces pero nunca lo pude sacar por una cuestión, no sé, ignorancia capaz. En su momento me daba como vergüenza. Acá antes se discriminaba muchísimo a los chilenos, o si eras indio, o por el apellido... Muchas veces te limitabas a decir: “mi mamá es tehuelche... o tengo familia en el Cañadón”. Después de 25 años mi cabeza hizo crack como diciendo: “¡qué tonto... qué torpe!”.*

Viviana (22 años) comparte la necesidad de “*recuperar algo que fue nuestro*” y sostiene que si los mayores no enseñaron la lengua fue para protegerlos, enunciado con el que coinciden todas las voces, tal como quedó plasmado en la “historia de la comunidad de Camusu Aike”<sup>5</sup>. La voz colectiva interpreta las acciones de los abuelos fallecidos quienes transmitieron parcialmente la historia a través de narrativas orales y, simultáneamente, se negaron a transmitir la lengua:

*Parte de la historia que sabemos nos la contaron los mayores y otra parte la hemos conocido a través de los libros. Hablamos castellano. Nuestros abuelos no nos enseñaron la lengua porque se sentían discriminados y pensaban que así podríamos integrarnos mejor al resto de la sociedad. Cuando nuestros mayores hablaban en lengua, no nos dejaban participar de las reuniones.*

El problema de las memorias hegemónicas, sugiere Michael Pollak (2006), es el de su *credibilidad*, aceptación y organización; el de las memorias clandestinas, silenciadas, inefables, en cambio, es el de su *transmisión*. En su presentación Viviana asocia ser tehuelche con el territorio comunitario donde vivían sus abuelos, pero se auto-adscribe del siguiente modo: “*Soy descendiente de tehuelche. Fui consciente de eso desde chica, porque siempre estuve yendo y viniendo, yendo y viniendo (al Cañadón)*”. Pidiéndoles disculpas a los jóvenes para que no se sientan ofendidos, Pocholo (65 años) les aclara: “*no tenemos que decir: ‘descendemos tehuelches’, sino que hasta el día de hoy somos tehuelches*”. Este

<sup>5</sup> Dicho texto fue producido colectivamente en una asamblea comunitaria y es parte de los documentos presentados ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) para la inscripción de la personería jurídica (Rodríguez 2010).



enunciado interpela a Jorge, quien comparte entonces las dificultades de la auto-adscripción que lo llevan, inconscientemente, a tomar distancia: “*todavía me resulta difícil decir ‘soy tehuelche’ y aún hoy me suelo encontrar hablando en tercera persona*”.

El contexto de colonización pone de relieve las desigualdades de poder entre memorias en pugna, entre las historias de las familias y comunidades indígenas y la historia estatal que resignifica acciones de conquista territorial, sometimiento, humillación, asesinato y objetivación de los pueblos preexistentes. Tal como intenté demostrar en este apartado, la memoria no opera como un *continuum* ni como proceso acumulativo, sino que atraviesa momentos de crisis y reestructuración, en los cuales emergen reflexiones sobre los silencios, los olvidos, los ocultamientos y los secretos ligados a experiencias traumáticas dolorosas, reprimidas o estigmatizantes que han dejado huellas en las memorias colectivas. Reflexionar sobre las interrupciones en la transmisión inter-generacional del código lingüístico no sólo evoca memorias sino que, en la medida en que la historia se inscribe en los enunciados, estas mismas reflexiones se convierten en memoria abriendo nuevos canales de comunicación.

### **3. “La quedo mirando y digo: ‘¿qué dirá?’”**

Los silencios operan como vehículos de transmisión de sentidos mediante “prácticas corporales” de la vida cotidiana y “ceremonias conmemorativas” a las que Connerton (1993) incluye en el concepto de “memoria-hábito”. Este autor advierte que diferentes generaciones pueden permanecer mental y emocionalmente aisladas y que, para que la transmisión ocurra, es necesario que los ancianos no se nieguen a traspasar las representaciones mentales del pasado a las generaciones más jóvenes. En esta sección demostraré que el silenciamiento de las narrativas sobre los orígenes del mundo (referidos por la antropología clásica como “mitos”) y del código lingüístico no ha impedido, sin embargo, la transmisión de dichas memorias. Es decir, la interrupción de la “memoria cognitiva” —aquella que remite al significado de las palabras, leyes, códigos, etc.— no implicó la anulación total de la transmisión.

Aunque las generaciones anteriores recurrieron a la estrategia de interrumpir la transmisión de la lengua, algunas personas utilizan ciertas expresiones en contextos especiales; en general son mujeres que, por lo bajo, realizan comentarios con otras. Dora se reía al recordar que, en una de las reuniones, una de las participantes cuchicheaba acerca de lo buen mozo que era un caballero: “¿No es que ella no sabía la lengua? —se preguntó irónicamente— si acá todos dicen que no se acuerdan”. El contexto que profundizó

sentimientos de humillación no afectó a todos de la misma manera. Pocholo, por ejemplo, conoce estructuras y vocabulario que aprendió con su abuela, del mismo modo que algunas de las nietas de Dora están aprendiendo junto a ella.

Viviana señala que los mayores no propiciaron momentos formales entextualizados como “situaciones de enseñanza-aprendizaje”, pero recuerda que, desde que era niña, Dora solía arrojar frases que le generaban inquietud y deseos de saber, una estrategia que continúa utilizando para atraer la atención de los jóvenes. A pesar de haber nacido y crecido en Río Gallegos, Viviana se reconoce como parte de la “comunidad” Camusu Aike y piensa que es posible aprender la lengua, así como ha podido aprender palabras en inglés a través de películas y canciones:

*Desde chica siempre fui consciente que pertenecía a una comunidad. Sabía que la lengua estaba perdida porque nadie la hablaba, tal como la hablaba Dora, Manco, María, la Cristina... pero, nadie se sentaba a venir y decirte: “te voy a enseñar o ¿quieres aprender?”. Siempre vos las escuchabas que, por ahí Dora es mucho de hablar así, de que le salen algunas palabras en tehuelche. Y por ahí yo me quedaba escuchando y pensaba: “¿qué estará diciendo? ¿Qué querrá decir eso? Claro... porque ella habla y después se ríe...y vos pensás: ¿qué dijo? Y Bueno, cuando Mariela me dijo que estaba esa posibilidad... Mariela no, Marcela... que estaba esa posibilidad de que se podía recuperar nuestra cultura, nuestra lengua, es algo que me gustó. Porque si bien es algo que nosotros nunca lo aprendimos y capaz que nunca podamos llegar a hablar bien, es algo que de a poco vamos ir recuperando y de a poco se va a ir diciendo (...) Si uno puede llegar a entender algunas palabras en inglés, que es de una cultura totalmente distinta o puede escuchar viendo películas y más o menos te das una idea de lo que te están queriendo decir, pero yo la escucho a Dora, y Dora habla, y yo no la entiendo. La quedo mirando y digo “¿qué dirá?”. Y siempre está esa intriga de saber, de querer saber, de querer aunque sea saludar con la gente de nosotros por lo menos, saber comunicarnos aunque sea un poquito, aunque sea lo básico de nuestra lengua.*

En estos casos ha actuado el “código del silencio”: Dora no traduce los enunciados porque espera que los jóvenes pregunten. Ellos la miran en silencio, se miran entre sí. Algo ha cambiado, sin embargo. El proyecto de recuperación-revitalización lingüística abrió la posibilidad de proyectar un futuro diferente. En este contexto el interés latente se verbaliza en reuniones en las que se planifica qué hacer y cómo lograrlo. Este interés no es ajeno a las experiencias de paternidad y maternidad, ante un “legado” que al igual que Dora quieren dejar a sus hijos, tal como expresa Viviana: “por ahí yo o mi mamá no lleguemos, pero yo tengo mi nene que el día de mañana que sí va a saber”.

Las canciones también forman parte de estos “códigos de silencio”. No sé si además de María (hermana de Dora que falleció recientemente) y Cristina, otras personas conocen las canciones. Ella solía cantar en público en los años 80 pero, luego de que una canción folklórica que le rinde homenaje se popularizara, dejó de hacerlo debido a que la incomodaban las bromas. María Eva (34 años) recuerda algunos de los intercambios meta-lingüísticos en su infancia, así como la reticencia de Cristina para compartir no sólo las claves del código, sino también otros aspectos de su vida:

*Cuando era chica sí me interesaba... yo le preguntaba a mi mamá. Pero mi mamá muy poco, sacarle así, o a veces ella cantaba y yo le decía: “¿mami qué canto es ese?” Y ella decía: “el canto del guanaco” o “el canto del carancho” y ella cantaba, porque siempre cantaba. Siempre fue medio privada mamá... una persona así... yo por ahí le decía: “mamá: ¿buen día cómo se dice?”.*

Aún manifestando su deseo de querer descifrar el código, Myrta plantea como alternativa a la “memoria cognitiva” una comprensión anclada en los sentimientos-sensaciones sobre el secreto que sólo Cristina conoce: “*La escuché recién hablar a Dora, la escucho a mi hermana, mi hermana canta y quisiera entender lo que canta. Yo no necesito entender, lo siento, lo siento. Me llena de emoción su canto, me encantaría entender su canto. Ella cuando canta, le cae su lagrimita. Y sólo ella sabe lo que dice esa canción*”.

Al igual que Viviana, Pocholo también centra su recuerdo en la mirada infantil, en la observación de las actividades que llevaba a cabo su abuela en la vida cotidiana y que puso en práctica en la adultez. En los últimos años conformó una comunidad en Puerto Santa Cruz, a la que denominó *Dela Setken* en honor a sus dos abuelas tehuelches. Previamente, había participado en la Comunidad mapuche-tehuelche *Fem Mapu* (conformada hacia el 2004), con quienes desarrolló talleres y charlas en ámbitos escolares, una experiencia que lo retrotrae a su infancia:

*Cuando fui a la escuela me decían “indio”. Fui a la escuela salesiana ¡Gloria a Dios! Pero como me crié con mi abuela tehuelche, Adela Muñoz, si ella hacía un charque yo estaba mirando, me quedó todo lo nuestro, las comidas típicas. Como ser, ahí tengo en la computadora cómo se hace la picana a la piedra que recién hablábamos con Dora. Lo tengo ahí para presentarlo en las escuelas.*

Además de poner de relieve la “memoria cognitiva” que le permitió acceder a algunos aspectos de la lengua, Pocholo comparte fragmentos de su vida —su “memoria-individual” (Connerton (1993)— y los modos en que incorporó determinados conocimientos prácticos: cocinar, trabajar los cueros, confeccionar capas, amansar caballos, entre otras. Mientras que Bergson consideró a la “memoria-hábito” como una memoria atrapada en el presente —

en oposición a la memoria del pasado que calificó como “verdadera” o pura— Halbwachs (2004 [1950]) enfatizó en las continuidades argumentando que toda huella o impresión pasada está sujeta a la continua reelaboración a partir de experiencias actuales. Retomando la discusión entre estos autores, Connerton define a la “memoria hábito” (la memoria sobre cómo hacer algo) como aquella con capacidad de reproducir ciertas acciones. Concluye entonces que ésta es una memoria performativa. El siguiente relato de Pocholo —en el que informa sobre el origen de los *quillangos* que utiliza en sus charlas— corresponde a dicha memoria, a un saber hacer incorporado a través de la mirada, gatillado por circunstancias particulares que lo llevaron a recordarlo y ponerlo en práctica:

*Yo tengo una foto ahí de mi caballo que vivió 28 años... Fue amansado con un cuero no más, torneado de arriba... cuando le pusimos el recado... vivió 28 años mi caballo, y ¡qué ligero para correr! (...) En el 87 u 88 me fui a conocer Lago Viedma. Siempre como indio, o como tehuelche ¿cierto? Conocí a los Zapa allá en Cerro Índice, conocí otros más allá por Tres Lagos y un día se me ocurrió tener un quillango. Resulta que la tehuelche que me lo iba a hacer estaba enferma, se enfermó y murió. Me quedé con los dieciocho cueros en la mano. ¿Qué hago yo? Un día estaba en el puesto, solitario como hasta el día de hoy. Fui y agarré la bolsa donde estaban los cueros de chulengo y ¿qué voy a hacer con esto? Y me acordé de mi abuela, de mi abuela materna. Empecé a extender todos los cueros. Cuando miré así tenía... mi quillango. ¿Qué me faltaba? Los raspadores y las venas. Agarré mi caballo y mis galgos, me fui a agarrar un guanaco grande, le saqué las venas, atornillé los raspadores, empecé a raspar y... listo. Cuando quise acordar, antes del mes ya tenía mi quillango (...) En ese años, gracias a hacer memoria, me quedó la costumbre de los nuestros, de confeccionar quillangos, ya sea de quince, de dieciocho o de veintiún cueros. O sea, que todo lo que queremos, lo recuperamos.*

Los yeguarizos (conjunto de equinos) son el eje vital del pueblo tehuelche: tópico de conversaciones, medio de transporte y comunicación, herramienta de trabajo y de enseñanza para los jóvenes y niños, fuente de alimento y móvil del entretenimiento. Cuando Myrta imagina un futuro en Camusu Aike suele pensar en posibles actividades con estos animales, actividades cotidianas que, a su vez, le evocan el recuerdo de sus cogeneracionales fallecidos:

*Yo recuerdo cuando estaba ¿no? Estaba mi hermano en esa época, estaba mi primo, la mayoría ya están fallecidos ahora... y bueno, parte de los López que están fallecidos, me acuerdo que todos los fines de semana, o cualquier día, ellos encerraban yeguas, encerraban yeguas permanentemente, y siempre estaban marcando, estaban capando... y armaban jineteadas entre ellos no más. Se juntaba*

*toda la familia en Agua Fresca, que estaba Doña Tita, que estaba Doña Sofía en ese momento... se hacía ahí no más jineteada, se hacía apialada, se capaba, se marcaba los caballos, se hacía asado de potro ahí al asador, picana a la piedra.*

María Eva comenta entonces que su hijo de 18 años “no sabe hacer una avestruz a la piedra” y se lamenta diciendo: “todo eso se perdió...”. Myrta disiente sin confrontar explicando que “igual las cosas uno las lleva de adentro” y su manifestación depende de la agencia para aprender y transmitir: “Yo me crié en el campo, en el Cañadón, y vine ahora de grande a aprender a hacer la picana a la piedra, con Tita... y ahora de grande con mi suegro a hacer un asado al asador. Y ahora le estoy enseñando a mi nieta (de tres años)”.

La comunicación entre abuelos y nietos, de acuerdo con Halbwachs 2004 [1950], opera en los intervalos de los vínculos familiares y, retomando a Marc Bloch sostiene que la educación en las sociedades rurales antiguas estaba a cargo de los éstos, más que de los propios padres, dado que eran ellos quienes pasaban más tiempo con los niños, suelen ser más pacientes y tener un trato más armonioso. A su vez, abuelos y nietos, aunque por razones diferentes, suelen compartir el mismo desentendimiento de los eventos contemporáneos en los cuales se fija la atención de los padres (34). En el caso de los miembros de Camusu Aike son las abuelas las que adquieren un rol protagónico, no sólo en la transmisión de la “memoria-hábito”, sino también en relación con los sentidos de pertenencia y las auto-adscripciones. Volviendo a la conversación entre Martín y Sacamata, éste manifiesta su “orgullo de ser paisano” ligándolo con la figura de la abuela, que se vuelve origen del mismo y explicación ontológica. La abuela es el canal que le permite afirmarse como sujeto, el nexo entre una interioridad expresada metafóricamente como “alma”, “corazón”, “vida” y exterioridades en las que se van replegando las distintas experiencias que fueron dejando sus huellas.

*No tengo por qué negarlo, porque lo llevo del alma, de raíz, tal vez lo llevo de mi abuela . . . A mis abuelos no los conocí, conocía las abuelas no más . . . Para mí me representan todo el alma completo, el corazón y todo junto, toda mi vida, yo la vida se la debo a ella y sentirme orgulloso de cómo me siento de ser paisano . . . por más que tenga que irme al pueblo voy a llevarme lo mío adentro, porque ya crecí con eso y no hay nadie que lo borre.*

Para finalizar este apartado, haré una breve referencia a las jineteadas, evento de exhibición de doma significativo para Camusu Aike, ya que son “ceremonias conmemorativas” en las que se exhiben las “prácticas corporales” mencionadas arriba (incluyendo, además de la preparación del espacio y los animales, los modos de preparar alimentos). Al crear y recrear

compromisos identitarios en una arena de apropiaciones y disputas sobre los sentidos del pasado, estas *performances*, constituyen uno de los actos políticos por excelencia.

Las *performances*, de acuerdo con Richard Schechner (2000) son eventos (actividades, sucesos, conductas), que operan como “conducta restaurada” o “conducta practicada dos veces”; es decir, actividades que son resultado de una repetición. Estas acciones reiteradas operan no sólo como transmisores de la memoria colectiva, sino también como eventos de reescenificación y resignificación; son un medio a través del cual comunicar conocimientos del pasado y aquellas tradiciones a las que Raymond Williams (1997 [1977]) refiere como “selectivas”<sup>6</sup>. Luego de haber transitado la quinta jineteada, la primera (2008) continúa siendo considerada como una instancia fundacional, una bisagra, un evento epitomizante en el que confluyeron sentidos de pertenencia, acciones orientadas políticamente y memorias. El subtítulo del folleto diseñado para la ocasión, a través del cual la se presentaron públicamente como “comunidad tehuelche”, enunciaba las relaciones pasado-presente en un proceso que desembocaba en el renacer del orgullo étnico: “*En conmemoración y reivindicación de nuestras raíces y nuestros ancestros*”. La locación del campo de doma en uno de los lotes enajenados por las fuerzas de seguridad constituyó, asimismo, un doble acto: de reapropiación del territorio y de respuesta a los discursos de la “extinción” mediante la presencia.

Myrta compara los festivales de jineteadas realizados en el Cañadón con otros diciendo que éstos tienen “*algo más*” que los vuelve diferentes. “Ese algo más”, ese excedente inefable e inexplicable que imprime características particulares a Camusu Aike, parecería ser la aboriginalidad, la identificación pública como “indígena” que si bien es sentida en ese momento no podía ser explícitamente enunciada. “Ese algo más” que excede lo que puede ser dicho, los límites del archivo, en el sentido propuesto por Foucault (2002 [1969?]), permite ampliar los límites de lo pensable, de aquello que hasta hace poco era impensable y que hoy se materializa en una certeza: “*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*” (2009). A esta historia se le suman en el proceso de recuperación-revitalización lingüística reflexiones sobre la “memoria cognitiva” y, concatenadas a éstas, reflexiones sobre la “memoria-hábito” y las “epistemologías del secreto”.

---

<sup>6</sup> La *performance*, explica Diana Taylor es un canal de transmisión de la memoria colectiva, de la memoria social, “una puesta en escena actual de un evento que tiene sus raíces en el pasado (...) *Performance* (igual que memoria, igual que trauma) es siempre una experiencia en el presente. Opera en ambos sentidos —como un transmisor de la memoria traumática, y a la vez su re-escenificación”. Su significado, continúa, es contextual, se apoya en un sistema histórico específico, codificado cultural y discursivamente; es decir, en un “archivo” colectivo del cual se extraen imágenes culturales colectivas que son puestas en escena, actuadas y transformadas (<http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html>).

#### 4. “Es que ahora uno tiene coraje, pero antes no”

El sistema educativo implementó políticas de homogenización y uniformización lingüístico-cultural construidas a partir de discursos, prácticas y mandatos “civilizatorios” tomados como normales o naturales. Al imponerse sobre los sistemas de educación indígenas atentó contra sus saberes ya que ignoró formas ancestrales de transmisión de conocimiento y desacreditó a las autoridades tradicionales limitando la comunicación entre los niños y sus mayores. Simultáneamente, las narrativas históricas oficiales avalaron y justificaron el genocidio y la expropiación sistemática de los territorios indígenas. La continuación de dispositivos coloniales durante el siglo XX los llevó a distanciarse de las prácticas comunitarias, a interrumpir la transmisión lingüística y a despojarse de los diacríticos que los identificaran como indígenas. Hacia los años ochenta, paradójicamente, la lengua fue considerada “rasgo distintivo” por científicos y agentes del estado quienes concluyeron que, dado que sólo los hablantes eran “puros”, ya “no había más indios” en Santa Cruz.

En relación con discusiones mantenidas en el Grupo de Estudios sobre Memoria y Subalternidad (GEMAS) me pregunto si tomar conciencia sobre la diversidad de inefabilidades y, en particular, sobre los silencios y los olvidos “ejemplares” impuestos por las narrativas oficiales del estado nación constituye un potencial para la agencia política y para el cambio y, si es así, de qué modo los grupos subalternizados logran invertirlos o “llenarlos”. Tal como hemos visto en este ensayo los silencios, olvidos y ocultamientos operaron como estrategia de supervivencia y fueron, por lo tanto, funcionales a las estrategias de invisibilización. No obstante, los mismos han sido también un terreno fértil para la constitución de memorias comunes mediante epistemologías del secreto y de la privacidad (Berliner 2005).

Recordar, sostiene Halbwachs (2004), no consiste en reencontrar sino en reconstruir experiencias pasadas a partir de relaciones intersubjetivas. Es decir, es un acto social a través del cual un colectivo reconfigura y resignifica el pasado a partir del un presente consciente de su continuidad témporo-espacial. “*No es una queja ni es un lamento*”, sugiere la canción folklórica dedicada a Cristina, “*es el mensaje de los Pocon*”. No es un mensaje, sostiene irónicamente Luis Cuaterno en una “salutación” a Ramón Manchado (tío de Dora): “*Desde acá te envío esto que los blancos llaman mensaje. Mis paisanos tehuelches le dicen memoria . . . Entonces yo te mando esto, llamado ‘mensaje’, como le dicen los blancos, allá donde vivís vos*” (Fernández Garay 1994: 351, 353).

En la interacción con el trabajo de los académicos, algunos ancianos internalizaron que ser “los últimos hablantes fluidos” equivalía a ser “los últimos tehuelches”, en un proceso de

agonía leído a partir de la amalgama lengua-raza-cultura. Paradójicamente, los materiales producidos por especialistas (las compilaciones de vocabularios, registros orales y audiovisuales, gramáticas, diccionarios, análisis etnográficos, etc.) constituyen hoy bases para este proyecto. A su vez, que hoy Dora manifieste en el espacio íntimo el deseo de que los jóvenes aprendan la lengua se relaciona con el trabajo de traducción que realizó junto a Ana años atrás. La valorización externa la habilitó para darle un estatus positivo tanto a la lengua *aonik' o a'yen* como a su pueblo y constituyó un estímulo para recordar vocabulario y estructuras gramaticales, narrativas, conocimientos, acontecimientos, emociones y experiencias de la vida cotidiana.

La posibilidad de reflexionar colectivamente en el marco de un taller de revitalización-recuperación lingüística habilita lugares de encuentro, así como espacios para la reconstitución del tejido y de la memoria social. Tomar conciencia sobre las trayectorias produce cambios en las subjetividades, dado que las humillaciones y vergüenzas generadas en el marco de dispositivos civilizatorios y racistas van siendo reemplazadas por posiciones de orgullo y valorización. En una entrevista publicada en un diario virtual del Bariloche<sup>7</sup>, José Bilbao Copolque relata cómo se concatenaron acciones y reflexiones que permiten explicar la situación actual:

*Salir del territorio significa que uno es discriminado. Una de las estrategias para sobrevivir fue no hablar la lengua, tratar de vestirse como blanco, no usar las ropas tradicionales para poder ser uno más en los pueblos y ciudades. Mi madre, por ejemplo, hablaba el idioma con sus parientes de la misma generación y con sus mayores, pero nunca pudimos hacer que nos enseñe alguna palabra a los hijos. Así como nos pasó a nosotros les ha pasado a otras familias y la lengua fue dejando de ser hablada. El proceso de lucha para recuperar los territorios en los que mis ancestros vivieron nos llevó a que nos reorganicemos y, las reflexiones de este proceso, nos llevaron a su vez a plantearnos el desafío de recuperar nuestra lengua (2012).*

En la medida que intensificamos el vínculo fuimos tomando conciencia que la intención de revitalizar la lengua había ocurrido en simultáneo. Mientras convocaba a Ana a la vez que dialogábamos con Myrta, Marcela y Martín volcando ideas en un borrador, José avanzaba con su propia investigación y, para cuando se creó la MEIB, ya había leído materiales

---

<sup>7</sup> La entrevista se llevó a cabo luego de una charla que dimos en Bariloche, invitados por el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Proceso de Cambio (IIDyPCA), sobre la muestra itinerante "Tehuelches Meridionales" (Archivo General de la Nación). La comunidad Kopolke (Departamento Lago Buenos Aires, zona Norte de la provincia de Santa Cruz) fue la primera en obtener la personería jurídica ante el INAI, en el 2007, a la que luego siguió Camusu Aike. José es Representante del Consejo de Participación Indígena (CPI) y Cacique de su comunidad.



producidos por la lingüista. Recientemente —al conversar con un escritor amateur que ha publicado numerosos libros sobre los tehuelche y, entre otros, un diccionario— José expuso una síntesis de sus reflexiones surgidas en la interlocución con actores sociales disímiles: indígenas, científicos, artistas, funcionarios. En el marco de la feria del libro (Las Heras) le preguntó por qué no citaba a quienes habían compartido con él sus narrativas históricas y conocimientos e, interpe­lándolo como “plagiador” solicitó que le respondiera qué tipo de “homenaje” era éste que silenciaba a los protagonistas.

En contraste con la generación de su mamá a la que “*la mataron un rato, la anestesiaron un buen rato*”, hoy Dora se siente “*medio orgullosa de hablar la lengua*” y reconstruye su subjetividad a partir de una trayectoria que opone un pasado signado por el temor y la vergüenza, con un presente en el que “*ahora uno tiene coraje, pero antes no*”. A pesar de las superposiciones auto-adscriptivas (tehuelche/ “descendientes”), las generaciones siguientes comparten la vivencia de orgullo y proyectan la lucha hacia sus hijos y nietos. El orgullo trasciende la esfera íntima y se vuelve discurso político-público. Emergen nuevos modos de auto-adcripción y representación como miembros del pueblo tehuelche, agentes en lucha por la visibilización y reconocimiento de sus derechos: el derecho a recrear memorias y versiones alternativas a la historia hegemónica, a realizar sus propios homenajes y —tal como he compartido aquí— a revitalizar-recuperar su lengua, el *aonik’ o’ a’ yen*.

### **Obras citadas**

- Anselmi, Soledad, “De objetos de exposición a sujetos con historia” en *Galería Bariloche. Revista Cultural Digital de Publicación Semanal*, 30 de mayo de 2012, <http://galeriabariloche.com/notas/gestion-cultural/561-de-objetos-de-exposicion-a-sujetos-con-historia>.
- Berliner, David, “An ‘Impossible’ Transmission: Youth Religious Memories in Guinea-Conakry”, *American Ethnologist* 32(4): 576-592, 2005.
- Chow, Rey, “Film and Ethnography” en *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*, 175-202, New York, Columbia University Press, 1995.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Connerton, Paul, “Seven Types of Forgetting”, *Memory Studies* 1: 59-71, 2008.
- Fernández Garay, Ana, *Testimonios de los últimos tehuelches*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras (Colección Nuestra América), 1994.
- Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI, 2002 [1969].
- Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1950].
- Imbelloni, José. Informe preliminar sobre la expedición a la Patagonia, Buenos Aires, Ministerio de Obras Públicas de la Nación, Administración General de Parques Nacionales y Turismo, 1949a.
- Imbelloni, José, “Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza”, *Runa, Archivo para las ciencias del hombre* 2 (partes 1-2): 5-58, 1949b.

- Lenton, Diana, "Los araucanos en la Argentina: Un caso de interdiscursividad nacionalista" en *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco, Chile, 12 de noviembre, 1998. [http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&qid=90](http://www.ceppas.org/gajat/index.php?option=com_docman&task=doc_view&qid=90)
- Lenton, Diana, *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*, Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, 2007.
- Pollak, Michael, *Memoria, Olvido y Silencio, La producción social de identidades frente a situaciones límite*, La Plata, Ediciones el Margen, 2006.
- Rodríguez, Mariela Eva, *De la "extinción" a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*, Tesis doctoral, Georgetown University, 2010. [http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMarie la.pdf?sequence=1](http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMarie%20la.pdf?sequence=1)
- Schechner, Richard, *Performance. Teoría & Prácticas Culturales*, Buenos Aires, Libros del Rojas, Universidad de Buenos Aires, 2000.
- Taylor, Diana, "El espectáculo de la memoria: trauma, performance y política, *E-misférica*. Revista electrónica del Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, <http://hemi.nyu.edu/archive/text/hijos2.html>.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1997 [1977].
- Zeballos, Estanislao, *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", 1878.