

# El espíritu sobre la materia


## Las escrituras de Manuel Jesús Molina en los márgenes de *Runa*



Celina San Martín

doi: 10.34096/runa.v43i3.8787

Instituto de Arqueología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.  
Correo electrónico: celinasanmartin@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0533-9332>

### Resumen

Este trabajo aborda los efectos de lectura de la revista *Runa* en un actor ajeno a los círculos académicos, pero con incidencia en los dispositivos de gobierno de los indígenas en la Patagonia. El objetivo es analizar las marcas y anotaciones realizadas por el cura salesiano Manuel Jesús Molina en los márgenes de diversos artículos publicados entre 1949 y 1952, firmados por Imbelloni, Menghin, Llarás Samitier y Hämmerly Dupuy. Dichos márgenes operan como lugar de superposición y disputa entre el dispositivo misional y el dispositivo antropológico respecto de un saber autorizado sobre el indígena patagónico. A partir de esta manuscritura marginal en las páginas de la revista *Runa*, Molina construyó sus hipótesis sobre la etnogénesis indígena en la región y, a su vez, intentó redefinir la operatoria del *dispositivo archivo misional* evangelizador civilizador entre 1957 y 1976 en la provincia de Santa Cruz.

### Palabras-clave

Molina; Archivo; Tehuelche; Salesianos; Etnografía

### Spirit over matter. The writings of Manuel Jesús Molina in the margins of *Runa*

### Abstract

This paper addresses the effects that reading *Runa* journal had on an actor who was external to academic circles but had an impact on the government mechanisms of the indigenous peoples in Patagonia. The objective is to analyze the marks and annotations made by the Salesian priest Manuel Jesús Molina on the margins of several articles by Imbelloni, Menghin, Llarás Samitier and Hämmerly Dupuy that were published between 1949 and 1952. Such margins operate as a space in which both *dispositifs*, missionary and anthropological, overlap and dispute regarding the authorized knowledge about the

### Key words

Molina; Archive; Tehuelche; Salesian; Ethnography



Patagonian indigenous peoples. From this marginal manuscript in the pages of *Runa* magazine, Molina built his hypotheses on indigenous ethnogenesis in the region and, in turn, attempted to redefine the working of the civilizing and evangelizing *missionary archive dispositif* between 1957 and 1976 in the newly formed province of Santa Cruz.

## Espírito sobre a matéria. Os escritos de Manuel Jesús Molina nas margens da *Runa*

### Resumo

#### Palavras-chave

Molina; Arquivo; Tehuelche;  
Salesiano; Etnografia

Este artigo aborda os efeitos da leitura da revista *Runa* sobre um ator que não pertence ao meio acadêmico, mas que tem impacto nos mecanismos de governo dos povos indígenas da Patagônia. O objetivo é analisar as marcas e anotações feitas pelo padre salesiano Manuel Jesús Molina nas páginas dos artigos publicados entre 1949 e 1952, assinados por Imbelloni, Menghin, Llarás Samitier e Hämmerly Dupuy. As margens funcionam como um local de sobreposição e disputa entre o dispositivo missionário e o dispositivo antropológico a respeito de um conhecimento autorizado sobre os indígenas da Patagônia. A partir deste manuscrito marginal nas páginas da revista *Runa*, Molina construiu suas hipóteses sobre a etnogênese indígena na região e, uma vez mais, tentou redefinir a operação do *dispositivo arquivo missionário* evangelizador civilizador entre 1957 e 1976 na recém-formada província de Santa Cruz.

### Introducción

El sacerdote salesiano, Manuel Jesús Molina, se desempeñó como párroco y docente en diversas instituciones patagónicas y dedicó gran parte de su tiempo a la investigación antropológica entre 1950 y su muerte, ocurrida en 1979. A través del análisis de las marcas y anotaciones que realizó en los márgenes de algunos artículos de la revista *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, publicados por Imbelloni, Menghin, Llarás Samitier y Hämmerly Dupuy entre 1949 y 1952, contextualizaré las disputas que este sacerdote mantuvo en relación con el conocimiento sobre *lo indígena* en la Patagonia.

En este artículo planteo que la lectura de las investigaciones publicadas en dicha revista le permitió establecer sus hipótesis sobre la etnogénesis indígena y redefinir la operatoria del *dispositivo archivo misional* evangelizador-civilizador entre 1957 y 1976 en la provincia de Santa Cruz, en diálogo y/o en tensión con los dispositivos antropológicos. Si bien Molina estuvo comunicado con algunos de los antropólogos a los que leía, sus planteos e hipótesis quedaron parcialmente plasmados y publicados en ponencias, artículos y libros; es decir, al igual que sus notas, el propio Molina ocupó un lugar *marginal* en estos debates, lo cual, sin embargo, contrasta con su apogeo en Santa Cruz.

He organizado este artículo en cuatro apartados: en el primero defino la *marginalia* de Molina y, a su vez, *lo marginal* en Molina; dos modos de comprender su relación con los márgenes. En el segundo describo, brevemente, cómo el

hallazgo de los números de *Runa* —marcados y manuscritos por el trazo de Molina, junto a otra serie de manuscritos de su autoría— forma parte de una etnografía del *dispositivo archivo misional*. El tercer apartado, dedicado a las discusiones etnológicas de la revista *Runa* intervenidas por Molina, gira en torno a tres ejes: (a) los tipos de notas en el margen de *Runa*; (b) los temas, problemas y discusiones marcados que resultaron de su interés y (c) las nuevas escrituras y publicaciones que le inspiraron. Finalmente, en el cuarto apartado, enmarco las discusiones etnológicas en los proyectos de gobierno sobre los indígenas de Santa Cruz y propongo que, con la proscripción del peronismo en el país, la intervención militar y el devenir de la provincialización en 1957, la *marginalia* de Molina se volvió momentáneamente centro y su escritura tomó forma objetivada en proyectos que propusieron el aporte cultural y espiritual de la *sociedad primitiva* como factor de cohesión y unidad tanto provincial como nacional.

## La marginalia de Molina

Se denomina *marginalia* a las prácticas de escritura al margen de los libros. El término proviene del latín *marginalis* que significa “en el margen”. Si bien es una práctica antigua, desde 1819 el escritor Samuel Taylor Coleridge redefinió su alcance e incluyó como *marginalia* la escritura no sólo en los márgenes sino también en cualquier otro lugar del libro (Jackson, 2001, p. 13). La *marginalia* propone pensar la relación de los trazos con la espacialidad textual. En otras palabras, cómo significa un texto y no sólo qué significa. Entonces, si el texto impreso es una puesta en escena de marcas y espacios que restablece una presencia o un sentido, la intervención manuscrita y las remarques propician un juego textual que favorece un desplazamiento; es decir, tienden a desarticular una figura definida para dar paso a otra.

Los ejemplares de *Runa* leídos y estudiados por Molina forman parte del ciclo fundacional de la revista, que va desde los años 1948 a 1954 y ocupa los volúmenes del I al VI (ver Lazzari, 2022, en este *dossier*). Durante este período fue dirigida por quien fuera su mentor: José Imbelloni. Me referiré a las discusiones que plantean los artículos aparecidos en cinco volúmenes —Imbelloni (1949) y Menghin (1949), volumen II; Llarás Samitier (1950), volumen III; Hämmerly Dupuy (1952) y Menghin (1952a, 1952b,) volumen V—, que son los que intervinieron el sacerdote y en los que pude observar la *marginalia* manuscrita. Como será posible advertir, las marcas de Molina sobreabundan en los artículos que tienen a los fueguinos como objeto de discusión y, en particular, a los *halakwulup* o “alacalufes”.<sup>1</sup>

1. Los denominados “alacalufes” se autoadscriben como *kaweskar*.

De acuerdo con la necrológica escrita por el salesiano León Piovesan (1979), Manuel Jesús Molina nació en Pichi Leufú (Río Negro) el 1 de diciembre de 1904. Sus padres, Encarnación Parra y José Molina, fallecieron cuando tenía seis años y, entonces, Molina y otro de sus seis hermanos fueron enviados a estudiar al colegio salesiano de Rawson en la provincia de Chubut. Entre las referencias, Piovesan anota que José —el padre de Molina— era “chono de raza” (p. 1). Algunos años más tarde, hizo el noviciado y aspirantado en Fortín Mercedes, Río Negro, y en 1926 tomó los votos perpetuos. Molina estudió teología en Turín, donde se ordenó como sacerdote en 1932. Luego regresó a la Patagonia y comenzó su actividad pastoral en la región en algunos colegios de Bahía Blanca, en la parroquia de San Antonio Oeste, en la parroquia de Río Turbio, en el colegio Dean Funes de Comodoro Rivadavia, en Puerto Deseado y en Río Gallegos (López, 1996). Entre estas tres últimas localidades pasó tres

décadas de su vida —entre 1951 y 1979, año de su fallecimiento— dedicado a la docencia, a la misión evangelizadora y a la investigación.

Además de la referencia mencionada por Piovesan sobre la pertenencia del padre de Molina al pueblo chono, existen otros rastros sobre su relación con su ascendencia indígena. De acuerdo con María E. Orden y Verónica Domínguez (2017),<sup>2</sup> en una carta dirigida a Raffaele Farina — archivero del Vaticano de la *Facoltà* de Teología de la Universidad Pontificia Salesiana de Turín—, Molina se autoadscribe como descendiente indígena *waiteka* “o antiguos chonos, primitivos habitantes del archipiélago homónimo” (p. 2). En el artículo refieren a una semblanza realizada por Alberto Dumrauf (1996), quien señaló lo siguiente: “Los chonos pertenecían a una tribu alacalufe, pobladores del extremo sur de Chile. Un miembro de la tribu, José Molina, progenitor de Manuel Jesús, dejó su lugar de origen y emigró a la República Argentina, residiendo en el paraje Pichileufú” (pp. 52-55, en Orden y Domínguez, 2017, p. 2).

En las investigaciones del sacerdote, los préstamos e intercambios entre los *waitekas* —“antiguos chonos” y/o “alacalufes” — con los tehuelches se convierten en objeto de indagación y análisis. Con la intención de formalizar estas indagaciones, en sus últimas publicaciones Molina (1975, 1976) decide construir sus hipótesis sobre la prevalencia del *monoteísmo primitivo* entre estos pueblos —a los que considera “marginales” — y la utilidad de cierta *Etnología confesional* para reencauzar políticamente los problemas sociales del presente. En estos trabajos es evidente la influencia de los etnólogos verbitas de la Escuela Histórico-Cultural, fundada por Wilhelm Schmidt, en particular las citas y menciones referidas a las obras de Martín Gusinde (1951) y de Wilhelm Koppers (1924, 1968), así como también a la compilación bibliográfica de John M. Cooper (1917). Este último, si bien no perteneció a la Escuela Histórico-Cultural, fue reconocido por Schmidt (1950) como una influencia en Gusinde y como uno de los etnólogos más historicistas de la academia norteamericana, de quien además admiró su doble dedicación: a la ciencia etnológica y a la religión católica. Los etnólogos de la Escuela Histórico-Cultural estaban convencidos del uso de la *Etnología confesional* para develar el monoteísmo primitivo (Sánchez Gómez, 2007); es decir, la prevalencia de la creencia en un ser supremo presente en todos los pueblos a los que imaginaban como *primitivos* o *marginales*. A la vez, presuponían que lo relevante a considerar era precisamente su religión, de la cual esperaban alguna especie de mensaje o señal de orientación para el presente (Koppers, 1968).

Como analizaré en este artículo, las categorías “primitivos” o “marginales” —junto a otras como “residuos” (Imbelloni, 1950), “arrinconados” y “desplazados” (Menghin, 1971)— son utilizadas recurrentemente para denominar a los pueblos indígenas de las islas del archipiélago del sur austral americano, entre los cuales se encuentran los chonos o waitekas con quienes Molina se identificó. En las páginas que siguen abordaré y contextualizaré el tema de la marginalia, al mismo tiempo que examinaré la escritura de Molina como la de alguien que escribe el margen antropológico de *Runa*, desde el *dispositivo archivo misional*, declarándose a sí mismo como salesiano y chono. ¿Es posible considerar a la escritura de Molina como una escritura indígena? ¿Sería la suya una escritura indígena en los márgenes de la escritura de la Antropología, realizada desde una posición condicionada por el *dispositivo archivo misional*? Y en todo caso, ¿sobre qué y cómo escribe este tipo de escritura?

2. Recientemente, Domínguez y Orden (2019) describieron el hallazgo de varios cuadernos inéditos sobre lenguas patagónicas. Entre los cuadernos se encuentra uno sobre la expedición de Imbelloni de 1949 a la Patagonia, que ha sido analizado por Domínguez y Fernández Garay (2022) en este *dossier*.

Antes de pasar al siguiente apartado volveré sobre algo que menciona el salesiano Piovesan (1979), en la necrológica ya citada:

En su recuerdo [de Molina] de primera Misa está escrito: “Pasamos por el agua y por el fuego, pero tú, Señor, nos guiaste al lugar del solaz”. Expresión suficientemente capaz de manifestar no solo el tributo que debió pagar para alcanzar la meta del sacerdocio sino también su espíritu de dominio sobre la naturaleza indígena y sobre el poder de las tinieblas que en la vida del hombre intenta oponerse al plan de Dios (p. 2).

Seguido de esta interpretación de la “naturaleza indígena” y de las “tinieblas” como objetos a dominar, el cura Piovesan sostiene que el padre Molina “vivió su sacerdocio con entrega y pasión” y “siempre se mostró inflexible cuando se trataba de defender la justicia” (p. 2). Incluso refiere a que “después de alguna discusión acalorada los ánimos llegaban a alterarse, era él quien buscaba enseguida los modos de disipar todo resto de animosidad” (p. 2). Pareciera como si después de su muerte, precisamente en la carta mortuoria, Piovesan hubiera intentado atenuar los incidentes que su presencia “como indígena” suscitó dentro de la congregación salesiana poniendo en boca del mismo Molina una especie de *mea culpa* y predisposición propia a buscar paz y armonía. Aún después de muerto, los agentes del dispositivo misional intentaban controlar el sentido de sus últimos actos, como un intento por inhibir otras interpretaciones posibles: ¿Habrá tenido efecto esa conjura? ¿O su *resto* habrá continuado acechando, apareciendo donde el *dispositivo archivo misional* no pudiera controlarlo? Esta atención a lo fantasmal acompaña otras preguntas: ¿Quién manuscibe en los márgenes de la revista *Runa*? ¿Quién es Molina? ¿Qué le sucede en la intersección de dos dispositivos —el misional y el etnológico-antropológico— que lo tienen como objeto y sujeto de sus discursos, valores y prácticas?

Con cada lectura al margen y nueva escritura, Manuel no hizo más que ir plegando y desafiando los criterios de autoridad interpretativa que definían el tema en cuestión, es decir, el *indígena patagónico*; tema que a su vez implicaba una reflexión sobre sí mismo. A continuación, caracterizaré brevemente cómo hallé los números de la revista *Runa* anotados por Molina en el contexto de mi enografía del *dispositivo archivo misional* y explicaré cómo identifiqué que se trataba de su manuscrita.

## La biblioteca de la casa de los padres y el residuo en el altillo

En abril de 2019 accedí a la biblioteca privada de los padres salesianos en el Colegio Dean Funes de Comodoro Rivadavia. Se trata de un edificio de varios pisos con una estructura imponente. Sabía que allí guardaban documentos porque en el año 2014 me lo había contado la bibliotecaria de la Biblioteca Escolar, localizada en el primer piso. En esa oportunidad, ella no supo decirme si se trataba de un archivo, pero me comentó que los libros y los papeles se iban acumulando y permanecían mucho tiempo sin organizar. Mencionó al pasar la “casa de los padres” como uno de los lugares de depósito y, desde entonces, dicho lugar permaneció como una incógnita para mí. Esa vez no fue posible visitarla, pero en abril del 2019 algo había cambiado; los curas se habían ido y habían abandonado la biblioteca.<sup>3</sup> En esta ocasión nos recibió la misma bibliotecaria. Volví a preguntarle por el archivo y la casa de los padres y le

3. En esos días nos encontrábamos haciendo trabajo de campo junto con la antropóloga Mariela Eva Rodríguez cumpliendo con una agenda programada de estadias por diferentes localidades del sur patagónico.

recordé que la primera vez que estuve ahí me había dicho que el material estaba desordenado. Ella reconoció mi rostro y me explicó, con una expresión algo desalentadora, que las cosas continuaban más o menos en el mismo estado; es decir, acumuladas sin posibilidades de organización. Sin embargo, pensó que con autorización del director podríamos acceder a la biblioteca. El director, que aún era un cura, no tuvo inconvenientes en aceptar nuestro ingreso y nos explicó que los sacerdotes se habían mudado de la denominada “casa de los padres” porque el colegio pasaría a estar dirigido por ciudadanos laicos (director del Dean Funes, comunicación personal, 8 de abril de 2019). Al día siguiente había otra bibliotecaria y, cuando le dijimos que habíamos regresado para continuar revisando los papeles, nos condujo — por un afortunado malentendido — a otro espacio: un altillo ubicado en el quinto piso del edificio, donde numerosos objetos y papeles en cajas, sin orden aparente, habían sido acumulados como basura. La bibliotecaria lo expresó del siguiente modo: “Son cosas que durante años se han ido apilando, primero en distintos armarios de las oficinas y de las habitaciones del edificio hasta que, finalmente, el personal de limpieza terminó metiéndolas en cajas y depositándolas aquí” (bibliotecaria del Colegio Dean Funes, comunicación personal, 9 de abril de 2019). Sin dudas, para este tipo de instituciones que producen tanto papel, qué guardar es un gran problema y muchas veces, evidentemente, no hay tiempo ni personas idóneas para pensar qué preservar y qué desechar, especialmente porque desechar continúa siendo necesario. En el altillo, los vidrios de las ventanas habían estado rotos durante algún tiempo y muchas de las cajas acumuladas parecían haberse mojado y secado varias veces, además de servir de nido a las palomas.

En el quinto piso del colegio Dean Funes no había un solo altillo, sino varios cuartos más donde se almacenaban libros en estanterías, cajas con papeles, máquinas de escribir, cámaras fotográficas, líquidos para el revelado, montones de diapositivas y muchos otros ítems. Decidimos seguir nuestro trabajo alternando entre la biblioteca de los padres y el altillo. El polvo acumulado y la suciedad sobre los papeles era el argumento que las bibliotecarias utilizaban para inhibir un poco nuestra pulsión exploratoria. De todos modos, un poco dependíamos del azar, ya que en el tiempo que tuvimos sólo pudimos abrir unas pocas cajas, entre algunas de las cuales se encontraban los cuadernillos que Molina utilizaba para preparar sus clases. En la biblioteca de los padres encontré varios volúmenes de la revista *Runa*, mientras que en una de las cajas “basura” del altillo me crucé con cuadernillos, recortes periodísticos, papelitos con apuntes y cronogramas de clases. Fue allí mismo, comparando las escrituras y la afinidad entre los temas y los intereses, que pude confirmar que las intervenciones en las revistas correspondían a Molina.

Considero importante realizar esta descripción porque permite pensar acerca del guardado topológico de los papeles y la relación que sus custodios, o arcones, mantienen con los mismos. En este sentido, la mayoría de los documentos que aquí utilizo no provienen de un archivo salesiano ordenado — como podrían serlo el Archivo Histórico Central Salesiano, ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, o el Archivo Histórico Salesiano Patagónico, ubicado en Bahía Blanca —, sino que a través de la etnografía accedí a un espacio toponomológico más extenso, construido por el *dispositivo archivo misional* durante su despliegue territorial en la Patagonia; en este caso, una biblioteca abandonada por sus padres y la basura ocasional abarrotada en un altillo, antes de que se decidiera algo sobre la misma.

4. He trabajado con mayor dedicación estos aspectos en mi tesis de doctorado titulada *Resistir al arkhé: Experiencias deconstruidas del dispositivo archivo misional en Santa Cruz*. La misma fue entregada a fines del año 2020 a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y defendida en agosto de 2021.

Inspirada en Michel Foucault (2010) y Jacques Derrida (1997), en otros trabajos (San Martín, 2013, 2018, 2021)<sup>4</sup> analicé las construcciones de aboriginalidad y

los proyectos de gobierno propuestos y ejercidos por dicho *dispositivo*. Lo definí como una modalidad de evangelización y civilización de los indígenas, que involucró la solidaridad de diversos agentes (misioneros, colonos, funcionarios del Estado y también indígenas) implicados en la construcción de un espacio toponomológico, a partir de la reimpresión y sustitución de nominaciones cuya custodia y arbitraje intentan garantizar a través de una vigilancia y jerarquía arcóntica. Mi punto de partida es la definición de *dispositivo* de Foucault (1985, 2012) —en tanto amalgama de heterogeneidades que tienen como finalidad resolver una urgencia— atendiendo, sin embargo, a las redefiniciones propuestas por Deleuze (1987, 1990), quien comprende al dispositivo como *agenciamiento* y a las posibilidades de conexiones de los estratos de saber y poder con un afuera como *subjetivación* o *pliegue*. Lo que retomo del concepto de dispositivo de Foucault es la solidaridad y jerarquía entre heterogeneidades (por ejemplo misioneros, colonos, funcionarios del Estado e indígenas) para conjugar saberes y poderes que orientan conductas. Lo que me interesa de Deleuze, por otro lado, es la redefinición de la idea de pliegue o subjetivación para marcar los procesos de desujeción, creatividad y conexión con el afuera de los agenciamientos o dispositivos.

Ahora bien, retomando la crítica que hace Andrés M. Tello (2018) a las nociones de *archivo* propuestas tanto por Foucault como por Deleuze intercepto aquí la definición de Derrida (1997), respecto de la cual señala como *diferencia* —siguiendo a Miguel Morey (2005)— el gesto archivador, o lo que Tello refiere como la “fotocopiadora de Derrida” (p. 191). En otras palabras, mientras que para Foucault (2010) y para Deleuze (1987) el archivo es accesible solo como pasado, para Derrida es posible acceder o —precisamente como yo lo entiendo— hacer una etnografía de este gesto archivador continuo como una temporalidad y espacialidad expandida y dinámica. En este sentido, Derrida (1997) introduce el concepto de archivo a partir de un principio toponomológico y un poder de consignación.

Dado que el *principio toponomológico* se encarga del cuidado de la ley y del lugar, todo archivo se rige por un principio arcóntico; es decir, guarda haciendo la ley. Este poder, a su vez, se rige por otro que es el *poder de consignación*, un poder de traducción a un sistema de signos relacionados que adquieren sentido entre sí. No obstante, Derrida señala inmediatamente que a toda pulsión arcóntica le corresponde una anarcóntica y que, en consecuencia, todo archivo tiene por principio la propia destrucción de sí. No hay archivo sin este principio de destrucción o sustracción de huellas. Debido a que este principio archivológico amenaza todo el tiempo con destruir las reglas de cuidado y guardado del archivo mismo, el trabajo de los arcontes —en tanto intérpretes autorizados— se vuelve fundamental y constante contra esta irreductibilidad. Este principio es ingobernable según Derrida y aparece en toda mínima textualidad.

Volviendo a la escena relatada sobre la búsqueda de información en el colegio Dean Funes y considerando estos conceptos teóricos es posible pensar que, a través de una etnografía del archivo-archivante, de su gesto archivador, es posible llegar a momentos como el descrito, en el cual accedimos a registrar su operatoria de guardado y descarte; es decir, nos acercamos al trabajo de los arcontes. En este sentido, entiendo que al etnografiar el *dispositivo archivo misional* accedí a aquello que aún permanecía dubitativamente como basura acumulada en el altillo aún no examinada, antes de que esta pasara por ese proceso de consignación y clasificación toponomológica, a través del cual los materiales seleccionados ingresan a conformar el *corpus* único al cual aspira toda pulsión archivística.

5. Sobre el trabajo con los archivos ver Tolosa (2022) y Jofré y Heredia (2022) en este dossier.

6. Esta caracterización no es con ánimo de criticar o desprestigiar el trabajo de los arcontes, y mucho menos de individualizarlos como enemigos; contrario a eso, entiendo que las personas a lo largo de nuestras vidas operamos como arcontes reservando y descartando objetos, recuerdos, palabras, etc.; y la mayoría de las veces desconocemos cuál es la toponomología y jerarquía que regula este trabajo, ya que se trata de un gesto borroneado. La deconstrucción del trabajo arcontico se encamina precisamente a intentar conocer esas jerarquías y, si es posible, los descartes sobre los cuales las mismas se sustentan.

7. De acuerdo con Derrida (2012), un espectro refiere a aquello que empieza por volver. A su vez, como propone críticamente Tello (2018) a partir de su lectura de Spivak, para promover su *vuelta* o *revuelta* no podemos quedarnos eternamente esperando a que el fantasma decida manifestarse, sino que tendríamos que hacer posible el acceso a los soportes materiales a través de los cuales el espectro se manifiesta. Como asevera Mark Fisher (2018), es el secuestro de estos medios (el comercio con los espectros) lo que enlentece —y finalmente comanda— la siempre postergada democratización de una espectrología o hauntología necesaria para definir los posibles devenires.

En relación con estos antecedentes teóricos y metodológicos describo mi investigación como una etnografía *del* dispositivo archivo misional diferenciándome de otras etnografías *en* el archivo (Zabala, 2012).<sup>5</sup> Más precisamente, mi trabajo apunta a una etnografía de su operatoria en tanto “máquina social de archivo” (Tello, 2018, p. 49). Lo que me interesa es su gesto de archivación continuo; es decir, su operatoria compleja y diversa de guardado toponomológico sobre una superficie sensible expandida que incluye los cuerpos llamados *propios*. En este sentido, además de reconstruir la operatoria archivadora, siguiendo las aproximaciones analíticas al proceso de *archivación* ensayadas por Gayatri C. Spivak (2010), en la última década me propuse explorar la experiencia de los indígenas vinculada al paso de esta máquina archivadora por sus vidas; comprender sus propios procesos resistentes y deconstructivos sobre esas marcas sirviéndome, para esto, del concepto de subjetivación de Deleuze ya referido. De este modo, al preguntarme por Molina como uno de los efectos y afectos del paso de dicha maquinaria archivadora por la Patagonia, surge la pregunta sobre su sujeción al dispositivo archivo misional, pero también sobre su subjetivación respecto de esta experiencia: ¿qué lo llevó a adscribirse como indígena?, ¿sustrajo tensiones este posicionamiento dentro del dispositivo archivo misional?

De acuerdo con estas definiciones, a los arcontes les toca —en relación a una toponomología a la que supeditan los accesos a las superficies sensibles— un trabajo de conjura permanente sobre los espectros.<sup>6</sup> Los rastros de este trabajo de sustracción pueden buscarse a lo largo de una cadena que, en mi caso, comenzó con la lectura de la necrológica de Molina que redacta Piovesan (1979) y terminó con el hallazgo del descarte en el atilillo. Etnografiar *el* gesto archivador contribuye, así, a deconstruir la tarea de los arcontes, en favor de una apertura y lectura política de esos ordenamientos materiales y de la disponibilidad o no de los soportes que permiten las *vuelatas* o *revueltas*.<sup>7</sup> ¿Es posible imaginar que el duelo o la conjura arcántica fue *fallida* y que Molina logró manifestarse de nuevo a través de la marginalia en la revista *Runa* y en el residuo sobre el cual el arconte todavía no había operado su control? Como propone Roland Spiller (2017), para destituir la referencialidad o enunciabilidad única que comanda el archivo es necesario buscar la forma de hablar con los fantasmas y *re-medar*; es decir, volver a mediar. La etnografía *del* gesto archivador se presenta, por lo tanto, como una herramienta potente para intervenir el trabajo continuo de la máquina archivadora mediadora. En el próximo apartado analizaré más detalladamente los tipos de anotaciones y marcas que realizó el sacerdote en los márgenes de estas publicaciones.

## Las discusiones etnológicas de Runa intervenidas por Molina

Al dedicar algunos párrafos a la manuscritura de Molina en el margen de *Runa* considero que, más allá del interés etnológico del autor en disputar al dispositivo antropológico saberes respecto a *lo indígena patagónico*, la ocupación manifestada a través de sus marcas de lectura no sólo tiene que ver con una vigilancia respecto de cuánto se ajustan las descripciones a lo que es, sino que también pareciera dejar traslucir, dejar ver, una preocupación por los efectos del conocimiento producido. Precisamente, me refiero a la traducción o aplicación de este conocimiento en políticas de gobierno concretas sobre los indígenas sobrevivientes. Molina está preocupado por la producción de un conocimiento certero sobre “el indígena patagónico” como objeto de estudio, pero también por el gobierno de un sujeto de misión que lo afecta y, a su vez, afecta al dispositivo misional del que forma parte. En otras palabras, a partir



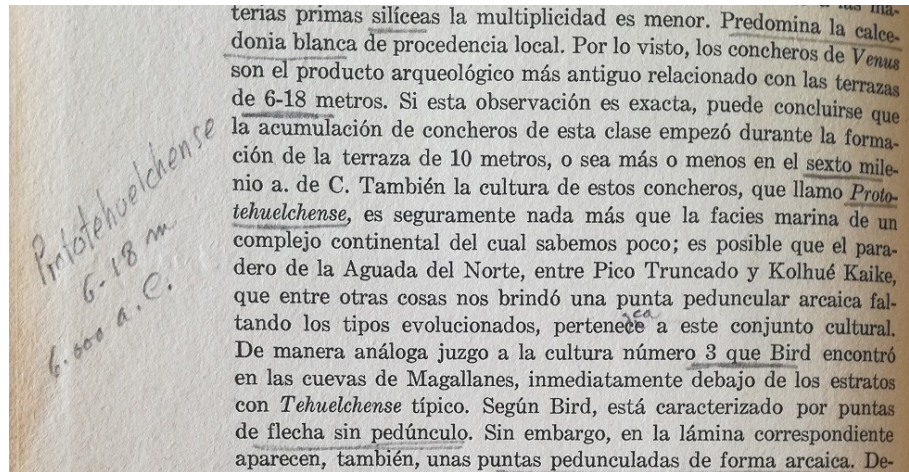
de los temas sobre los cuales ha publicado es posible advertir que Molina está interesado en el estudio de la *etnogénesis* indígena como un proceso que, en gran escala, afecta a todos los pueblos originarios de la Patagonia. Sin embargo, en relación a los cargos que ha ocupado y los compromisos asumidos a lo largo de su trayectoria, encuentro que sus investigaciones tienden a estar recortadas por formulaciones que encarnan prioridades locales y situadas, que contemplan los efectos de las decisiones sobre el gobierno de los indígenas locales.

La impronta de su lápiz o lapicera en la materialidad impresa del texto científico —en las páginas de *Runa*— confronta la *difusión* de la revista dentro de un espacio territorial al que considera *propio*. Paradójicamente, como analizo más adelante, también confronta la interpretación que hacen sus autores de la teoría difusionista; especialmente porque unos pondrán el énfasis en los préstamos e intercambios físicos, mientras que él optará por supeditarlos a los espirituales y culturales. En principio, si bien Molina cuestiona la intromisión territorial de *Runa*, evalúa y selecciona sus contenidos; reconoce allí una autoridad científica, un criterio de autoridad del cual desea empaparse y apropiarse y que más tarde aparecerá reutilizado en sus propios escritos. De este modo, si bien se diferencia, también se apoya en los conocimientos producidos por el dispositivo antropológico y, como argumentaré en las próximas páginas, lo hace para redefinir los criterios de autoridad del *dispositivo archivomisional*. En definitiva, la autoridad (y la voz) que Molina está desafiando no es sólo la voz antropológica, sino la voz del *dispositivo* del que forma parte. A continuación, analizaré las notas de Molina en los números de *Runa* (desde 1949 a 1952), para lo cual he organizado este apartado en tres secciones: en la primera inspeccionaré los tipos de notas, luego me detendré en los temas, los problemas y las discusiones que resultaron de su interés y, en la última, abordaré las nuevas escrituras que le inspiraron.

### *La manuscritura de Molina: Textura y modalidades*

Tal como mencioné anteriormente, comenzaré caracterizando las notas manuscritas de Molina atendiendo a la materialidad de su marca en los márgenes de las páginas de la revista (*Figuras 1, 2, 3, 4*). La mayoría de las notas fueron realizadas en lápiz, aunque también en menor proporción aparece el uso de birome azul y apenas el uso de una lapicera roja. La cantidad y prolijidad de las notas parecen indicar que para Molina marcar los textos y tomar notas formaba parte de su tarea de lectura; tarea que, a su vez, parecía integrar un plan mayor encaminado a sostener y argumentar —como referiré más adelante— un particular tipo de gobierno sobre los indígenas. Después de leer sus marcas y notas en los márgenes de *Runa* identifiqué cuatro modalidades de anotaciones: *resúmenes*, *comentarios evaluativos*, *referencias bibliográficas*, y también, *hipótesis*. En cuanto a los *resúmenes*, Molina usa el margen para escribir palabras claves que sintetizan el argumento y el contenido de párrafos o páginas. Estas palabras se ubican en los márgenes laterales, fuera de la caja tipográfica. Se trata de *ayuda-memorias* pero que, al reproducir el argumento del escritor, expresan una distancia y diferenciación entre quien escribe y quien lee.

Figura 1. Palabras claves manuscritas por Molina en el margen de Menghin (1952b): “Prototehuelchense”.



En los comentarios evaluativos examina y pondera el argumento o la información aportada (por ejemplo: “no creo”, “sí”, “falta Ibar Sierra”) y, en algunos casos, la reemplaza por nueva información en el margen, tal como se aprecia en la Figura 2. Estos comentarios también aparecen escritos en los márgenes laterales, aunque a veces se encuentran intercalados entre dos palabras en la caja tipográfica. Por otro lado, las anotaciones a las que denomino referencias bibliográficas, escritas en los márgenes laterales, próximas a la caja tipográfica, registran los escritores que vienen a la mente de Molina al momento de leer (por ejemplo: “Ver Ibar Sierra” o “de Giuffrida-Ruggeri”)

Figura 2. Referencias bibliográficas y nueva información anotadas por Molina en el margen de Imbelloni (1949): “de Giuffrida Ruggeri”.

referir las cifras que arroja el Índice skélico. Todo especialista que se haya convencido de la gran eficacia demostrativa y clasificatoria de este cociente  $\left( \frac{\text{talla-sentado} \times 100}{\text{talla total}} = \text{Index} \right)$  no podrá a menos que participar de la satisfacción que probamos al publicar por primera vez los valores del Índice skélico de una serie, de Patagones.

	Talla total	Talla sentado	Índice skélico
1. Enrique Chaplála .....	1733	925	53,37
2. José Rondán .....	1757	891	50,71
3. Angel Sápa .....	1780	936	52,58
4. Juan Káiper .....	1711	854	49,91
5. Juan Gókenq .....	1762	913	51,81
6. Nemesio Chóngle .....	1741	915	52,57
7. Lino Chóngle .....	1748	912	52,17
8. Andrés Chóngle .....	1775	924	52,05
9. José Vera .....	1834	910	49,61
10. Eduardo Kankél .....	1773	914	51,55
11. Juan Kankél .....	1819	953	52,39
Promedios .....	1766,63	913,36	51,70

El Índice skélico de los individuos que componen nuestro grupo a), todos de raza tehuelche sin hibridaciones en la 1ª y 2ª generación ascendente, y cuyo habitus corporal corresponde al de los antiguos

46  
 Índice skélico =  $\frac{\text{estatura total} \times \text{sentado} \times 100}{\text{talla sentado}}$   
 de Mansourian

Índice córnico =  $\frac{\text{talla sentado} \times 100}{\text{estatura total}}$

de Giuffrida Ruggeri →  $\left( \frac{\text{talla-sentado} \times 100}{\text{talla total}} = \text{Index} \right)$  Cormico

braquicórnico 94,9  
 mesatécórnico 85 - 89,9  
 macrocórnico 90 -

braquicórnico 54,12  
 mesocórnico 54,6 0,8  
 macrocórnico 53,1 -

Por último, advierto un cuarto tipo de marginalia que da cuenta del desencañamiento de cierta pulsión que, si bien aparece indefectiblemente asociada al contenido gráfico, parece apuntar hacia un afuera, más allá del margen. Estas notas suelen ser interpretaciones de lo escrito, hipótesis propias y relaciones con otros textos. Las hipótesis de Molina suelen encontrarse, con frecuencia, en los márgenes superiores o inferiores y aparecen asociadas a términos subrayados en el cuerpo del texto. Por ejemplo, subraya ciertas palabras del artículo de Imbelloni o de Menghin, a partir de las cuales arrastra una línea o propone referencias numéricas que conducen la mirada del lector desde la grafía del texto central hacia la manuscrita en el margen, donde esboza una idea que, a su vez, apunta hacia otro texto (ver Figuras 2, 3 y 5). En cambio, los comentarios de *evaluación* suelen estar acompañados de barras, en su mayoría dobles (||), que delimitan oraciones o párrafos. Algunas veces van acompañados de la palabra “import.” (por “importante”) o de expresiones de interrogación o exclamación (“¿?” o “¡!”), tal como se aprecia en la Figura 4.

Figura 3. Hipótesis de Molina realizada en el margen de Menghin (1952a): “(1), (1) Puede ser la representación de Elal, la cruz del Sur”.

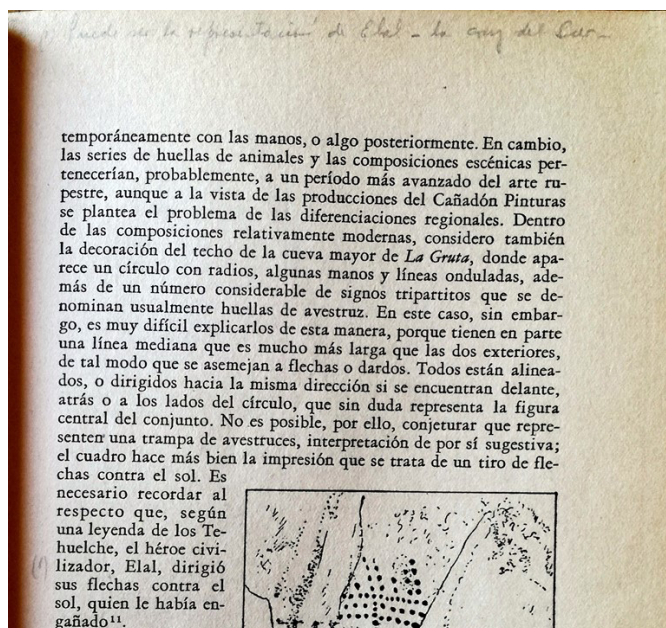
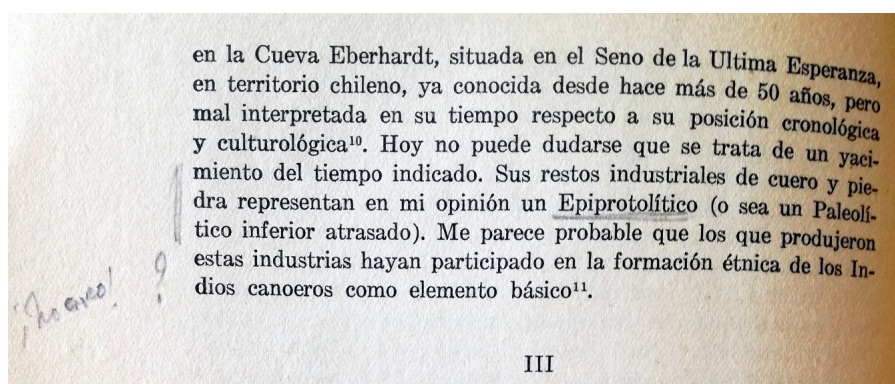


Figura 4. Comentario evaluativo realizado en el margen de Menghin (1952b): “¡No creo!”.



En definitiva, estas notas marginales son escritos que, si bien subrayan y reapropian las palabras del cuerpo tipografiado, modifican su sintaxis central, afectando el sentido, intercalando *faltantes* y proyectando un nuevo texto que arruina el intento de objetivación del texto central.

Otro aspecto material que puede considerarse es la relación espacial entre el texto gráfico impreso y su manuscritura. Molina no modifica el texto impreso; en la mayoría de los casos no escribe entremedio de los renglones ni tacha ni agrega palabras, sino que subraya frases o palabras y desde éstas entresaca líneas o números que conducen hacia el margen, allí donde escribe sus notas. Es decir, mantiene una relación de aproximación y de apropiación, pero conservando la distancia; no intenta reemplazar ni identificarse demasiado con los autores que está leyendo. En el único caso que encontré tachaduras no se trataba de un número de la revista *Runa*, sino de otra publicación que ofrecía una traducción de un artículo cuyo original estaba en alemán, por consiguiente, lo que Molina estaba corrigiendo era la traducción, acompañado seguramente del original que tendría ante su vista. Volveré sobre este punto en la sección titulada “Los escritos publicados de Molina” donde retomo el artículo de Menghin (1971).

### *Navegando el archipiélago*

Al imaginar las notas marginales de Molina en su laberíntico conjunto puedo conjeturar que navega entre las páginas y las palabras deteniéndose, entresacando y remarcando aquellas que refieren a los fueguinos, en particular a los *halakwulup* y al enigma de sus intercambios y préstamos con los que refiere como “los patagónicos”; indígenas que habitaban en la llanura de la Patagonia austral. Para Molina, como ampliaré luego, los antecesores de estos grupos formaban parte de un mismo conjunto al que caracterizó como “sociedad *Chonk*” (Molina, 1975). Antes de adentrarme en este análisis, describiré las marcas que realizó en los distintos volúmenes de la revista y presentaré brevemente los temas tratados por los antropólogos.

“No era canoero, era ona”, anota Molina con su lápiz afilado al costado de una nota al pie del artículo de Imbelloni “Los Patagones; características corporales y psicológicas de una población que agoniza”, publicado en el segundo volumen (partes 1 y 2) de *Runa*. En la cita, Imbelloni (1949) hace referencia a un recuerdo de Francisco P. Moreno (1879) sobre “las aventuras de Shesko, enamorado de la hermosa Losha que tenía trastornado al pobre fueguino” (p. 48); el *comentario evaluativo* de Molina apunta a corregir la pertenencia indígena atribuida a “Shesko”. La nota es parte del tema que Imbelloni (1949) menciona en pocos párrafos —sin profundizar— sobre las relaciones entre canoeros y cazadores tehuelches, sobre las cuales informan los navegantes desde los primeros viajes. Como ejemplo, postula: “Abundan las referencias al continuo contacto de ambas razas, a la permanencia de canoeros entre los Tehuelche e incluso a la atracción sexual que las mujeres tehuelche han ejercido sobre los fueguinos hasta tiempo recentísimos” (p. 48). Inmediatamente después, el autor cita a Moreno. Molina corrige y menciona que esta cita no sirve como evidencia de lo que afirma Imbelloni, porque Shesko sería ona y, si bien estaría entre los fueguinos, no se ubicaría entre los fueguinos canoeros.

En el mismo volumen de *Runa*, el tema vuelve a ser interrogado por Molina en el artículo de Menghin (1949) “El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales.”<sup>8</sup> En este texto Menghin retoma la teoría racial de Imbelloni (1937), según la cual distingue una “doble capa racial” —fuéguida y láguida— como

8. Hay varios trabajos publicados que describen el contexto de trabajo de Imbelloni durante estos años, especialmente sus relaciones con Oswald Menghin. Respecto de la incorporación de Menghin al equipo de trabajo de Imbelloni puede leerse el trabajo de Alfredo Mederos Martín (2014), quien a partir de un análisis bien documentado refiere que Imbelloni —director del Museo Etnográfico desde 1947— recibió a Menghin en su equipo de trabajo en 1948. Con posterioridad, fue profesor rentado de la carrera de Antropología, tanto en la Universidad de La Plata como en la Universidad de Buenos Aires. Menghin era austriaco, había nacido en 1888 y desde muy pequeño se abocó a la Arqueología. Su trayectoria en la academia europea fue muy virtuosa y recibió un fuerte impulso directo del nazismo. En 1919 se integró a la *Deutschen Gemeinschaft* (Comunidad Alemana), sociedad “antimasónica y antisemita”; en marzo de 1938 —durante la ocupación nazi de Austria— fue Ministro de Educación hasta el 31 de mayo del mismo año y, en febrero de 1940, admitieron su ingreso al *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterparte* (NSDAP Partido Nacional-Socialista Alemán de los Trabajadores). Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y debido a varias denuncias en su contra, Menghin huyó de Austria hacia Argentina en mayo de 1948.

base del hombre antiguo americano.<sup>9</sup> Menghin refiere al “gran papel [de] la raza fuéguida” (p. 120) y acuerda con Imbelloni (1937) en la idea de que “los fuéguidos formaron seguramente una capa más antigua” (p. 120) que la de los láguidos. Estas dos últimas frases, que implican nuevamente a los *canoeros*, están respectivamente subrayadas y marcadas con un signo de interrogación por el lápiz de Molina.

El tema vuelve a aparecer en el siguiente número de *Runa*. En esta oportunidad, Imbelloni (1950) hace una evaluación crítica de la recepción que ha tenido su “tabla clasificatoria de los indios”, donde intentaba ordenar raciológicamente los distintos “oleajes o formaciones humanas” (p. 201) de América. En esta revisión de su trabajo y su distinción de la “doble capa racial” (Imbelloni, 1937) defiende la distinción analítica entre criterios físicos y geográficos, y los problemas que pueden entrañar las generalizaciones territoriales. Vuelve a insistir en la “sobrevivencia” de “otra agrupación de elementos arrinconados y visiblemente dispersos, que representa el residuo de una anterior población lagoide y fuegoide con cultura indudablemente más pobre” (p. 207), desplazada por pueblos amazónicos y culturas amazónicas de agricultores ocasionales. Molina subraya entonces el enunciado: “El residuo de una anterior población lagoide y fuegoide”. Dos páginas más adelante vuelve a resaltar: “Los residuos Láguidos y Fuéguidos”. En este artículo, Imbelloni (1950) propone a los académicos espera y serenidad para entender “la depuración definitiva de la lista de los oleajes y de su historia territorial” y destaca como especialmente importante “el papel de los dolicoocráneos antiguos del Altiplano y los residuos Láguidos y Fuéguidos” (p. 209).<sup>10</sup>

En el quinto volumen de *Runa*, publicado en 1952, aparece un artículo de Daniel Hämmerly Dupuy<sup>11</sup> titulado “Los pueblos canoeros de Fuegopatagonia y los límites del habitat Alakaluf”, precedido por una introducción de Imbelloni. Entre 1951 y 1952, el flamante director de la revista había reunido a “varios especialistas” (entre los cuales menciona al Padre A. de Agostini, J. Empeaire, D. Hämmerly Dupuy, O. Menghin, B. Ferrario y M. Llarás Samitier, entre otros), con el fin de “proyectar luz sobre los grupos humanos que han habitado los canales de la Fueguía y la Patagonia Occidental” (p. 134). Entre los debates irresueltos que motivan esta convocatoria se encuentra el de los etnónimos para referir correctamente a la población dispersa en las islas (tema que aborda el artículo de Hämmerly Dupuy) y el de investigar “en qué medida la Patagonia occidental dio albergue a los grupos cazadores tehuelche parcialmente adaptados a la vida costera” (p. 135). Como advertí anteriormente, este tema ya subrayado en el primer artículo de Imbelloni vuelve a aparecer en este artículo que, curiosamente, resulta ser uno de los que presenta mayor cantidad de marcas de Molina y al que más tarde le dedica una crítica.

El trabajo de Hämmerly Dupuy está conformado por dos secciones. La primera la dedica a diferenciar a los alakaluf de los tehuelches, de los shelknam-manekenk y de los yámanas,<sup>12</sup> mientras que en la segunda sección proporciona una respuesta a la siguiente pregunta: “¿Corresponden al pueblo Alakaluf los canoeros de la Patagonia Occidental?” (p. 144). Responde negativamente y, en su respuesta, subyace una crítica al uso generalizador y contradictorio que Gusinde hace del etnónimo, tal como se aprecia en la siguiente cita: “Cuando Gusinde lleva la frontera septentrional del pueblo Alakaluf hasta el golfo de Peñas, parece olvidar todo lo que se sabe de cierto sobre los habitantes de esas regiones” (p. 144).<sup>13</sup> Así, según Hämmerly Dupuy, el padre verbita olvida las diferencias entre los alakaluf y los denominados *west patagonians* o canoeros occidentales, que involucrarían a los kaweskar —con los cuales él

9. En esta separata, Imbelloni (1937) presenta una comparación y diferenciación racial entre fuéguidos y láguidos (continúa en página 213)

10. Sobre la trayectoria de Imbelloni en relación con la revista *Runa* y los canjes internacionales ver Lazzari (2022), en este *dossier*.

11. Daniel Armand Hämmerly Dupuy había nacido en Suiza, sin embargo, siendo muy pequeño su familia emigró a Uruguay. Pertenecía a la Iglesia de los Adventistas del Séptimo Día —que en esa época tenía muy pocos representantes— siendo su tío materno uno de los protagonistas fundamentales de su despliegue en Argentina. Dedicó su vida tanto a la fe como a la ciencia desempeñándose como arqueólogo, paleontólogo, biólogo, antropólogo, historiador, teólogo y profesor, además de pastor evangélico y mentor de la Universidad adventista (Priora y Alberro Peverini, 2020).

12. Estos son los etnónimos utilizados por el autor. Los denominados “yámanas” se autoadscriben como yaganes.

13. En su escrito, Hämmerly Dupuy (1952) hace referencia a las obras de Martin Gusinde publicadas en Viena en 1946, que utilizó para su crítica titulada *Urmenschen im Feuerland. Von Forscher zum Stammesmitglied*. Esta obra fue traducida al español por Diego Bermúdez Camacho en 1951 y publicada bajo el título *Fueguinos*. A su vez, también utilizó las publicaciones de los cuatro viajes o expediciones de Gusinde, publicadas por el “Museo de Etnología y Antropología de Chile entre 1920 y 1924” (p. 137).

estuvo— entre otros indígenas mencionados por tantos viajeros, como “los Chonos, Caucahues, Taijatafes, Calenes, Huemules y Guaicaros” (p. 156). El autor insiste en que “los Alakaluf y los canoeros de la Patagonia Occidental no pertenecieron a un mismo pueblo” (p. 144) y que “bajo el manto Alakaluf se ha ocultado a otros pueblos poco conocidos tal como acontece con los canoeros de la Patagonia Occidental” (p. 146). En otras palabras, este intérprete acusa a Gusinde de realizar generalizaciones y homogeneizaciones: “No se trata ya de correr hacia el Norte el nombre de Alakaluf, o Halakwulup como lo prefiere Gusinde, para solucionar el problema de la distribución geográfica de los pueblos canoeros” (p. 156). Según Hämmerly Dupuy, Gusinde derivó en este error porque habría utilizado un mapa étnico preconcebido antes de su último viaje a las islas y por eso dio como “axiomática” para una gran área “una unidad racial” alakaluf (p. 138).

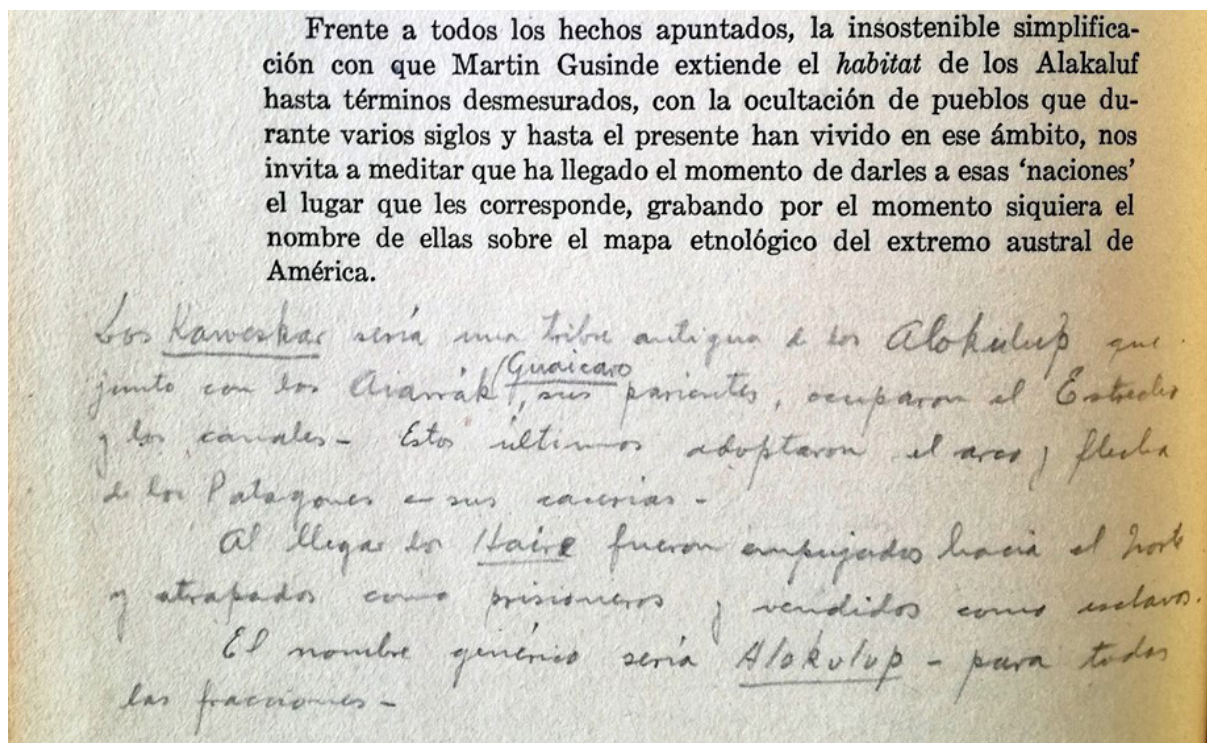
La conclusión de Hämmerly Dupuy es que “lejos de formar una unidad, los habitantes indígenas de Patagonia Occidental deben repartirse en varios grupos recíprocos distintos” (p. 155). Además de establecer fronteras ecológicas, las determinantes serían las lingüísticas. El autor presenta como evidencia que antes de viajar a la isla Welligton (Chile) recolectó unas cincuenta palabras entre los alakaluf de Última Esperanza y estudió el vocabulario alakaluf recopilado por el salesiano Maggiorino Borgatello en la isla Dawson, pero esto no le sirvió para comunicarse con los habitantes de la isla Welligton. Finalmente, después de realizar trabajo de campo en Puerto Edén, en la isla Wellington, halló que los indígenas se llamaban a sí mismos *kaweskar* y que designaban al hombre con el vocablo “*aksánas*”, por eso decidió “conveniente darle ese nombre a la lengua” (p. 164), de la cual recopiló más de quinientas palabras. El resultado de las comparaciones lingüísticas entre los vocablos recopilados, más allá de ciertas superposiciones, convencen a Hämmerly Dupuy que se trata de pueblos separados y que así deben ser tratados.

Entre los artículos de *Runa* marcados por Molina, este es el que presenta mayor densidad de marcas manuscritas y también el que exhibe el mayor desacuerdo entre autor y lector. Molina arremete con toda su artillería y realiza comentarios de todo tipo, entre los cuales sobreaman los *evaluativos*, discute lecturas de la bibliografía utilizada, corrige nombres de estancias y modifica las interpretaciones sobre las evidencias. Entre las correcciones más notables es posible observar que mientras que Hämmerly Dupuy (1947) comparó los vocabularios de (A) Guilbaudediére (1688), (B) el de Borgatello (1928) y (C) el suyo en tres columnas, Molina añadió con lápiz una cuarta columna a la que denominó con la letra “H” —correspondiente a Pablo Hyades— y enlistó un nuevo vocabulario. Finalmente, contrario a la conclusión crítica de Hämmerly Dupuy respecto del uso homogeneizador y ocultador de diferencias que hace Gusinde del término *halakwulup*,<sup>14</sup> Molina escribe en el margen inferior del texto una nueva *hipótesis*, debajo del último párrafo de la última página:

Los Kaweskar sería una tribu antigua de los Alokulup que junto con los Aianák (Guaicaro), sus parientes, ocuparon el Estrecho y los canales. Estos últimos adoptaron el arco y la flecha de los Patagones en sus cacerías. Al llegar los Haire fueron empujados hacia el norte y atrapados como prisioneros y vendidos como esclavos. El nombre genérico sería Alokulup para todas las fracciones.

14. Al finalizar su escrito, Hämmerly Dupuy (1952) menciona lo siguiente: “A manera de recapitulación, diremos que la existencia de los *kaweskar* merece que se la tome en cuenta cuando se traza el mapa de los grupos de indios canoeros de fuegopatonaia, sin incurrir en el lamentable olvido de Martin Gusinde que cubrió todas las islas y canales de la Patagonia occidental con el nombre Halakwulup” (p. 170).

Figura 5. Hipótesis escrita por Molina en el margen de Hämmerly Dupuy (1952): “Los Kaweskar sería una tribu antigua de los Alokulup que junto con los Aianák (Guaicaro), sus parientes, ocuparon el Estrecho y los canales. Estos últimos adoptaron el arco y la flecha de los Patagones en sus cacerías. Al llegar los Haire fueron empujados hacia el norte y atrapados como prisioneros y vendidos como esclavos. El nombre genérico sería Alokulup para todas las fracciones”.



Esta hipótesis concuerda en gran medida con la propuesta de Gusinde (1991b), con cuyo planteo evidentemente Molina intenta establecer continuidades. En la sección siguiente profundizó el análisis de estos temas en los escritos publicados por Molina.

### Los escritos publicados de Molina

Las notas y marcas en el margen de la revista *Runa* inspiraron nuevos escritos, algunos de los cuales fueron publicados entre 1967 y 1976. Si bien Molina intentó un diálogo con los antropólogos, éste fue vagamente atendido y, de todas maneras, no era ese su proyecto más importante. A continuación, exploraré esta técnica de injerto, marca y reescritura que — como podrá advertirse — destruye la objetivación realizada por los autores en los artículos publicados en *Runa*, analizados en la sección precedente, y delimita un nuevo objeto. De este modo, a través de esta técnica, Molina desplaza su marginalia de la mencionada revista hacia otro centro textual. Como mencioné anteriormente, a través de esta estrategia no intenta solo confrontar y eliminar al dispositivo antropológico, sino también apoyarse en ciertas discusiones y métodos de análisis y aproximación a la verdad, a partir de los cuales demuestra su propia destreza en la competencia de la práctica etnológica y en el manejo de un lenguaje específico sobre “el indígena Patagónico”, tal como ocurre, por ejemplo, cuando presenta sus resultados de la excavación del abrigo *Ush-aiken*: “Sólo entresaqué lo que me pareció más representativo. Profesionales especializados se encargarán de hacer el estudio acabado de todo ese material. Esto sólo servirá de presentación

y estudio preliminar” (Molina, 1969a, p. 192). Lo mismo sucede cuando presenta sus análisis de pinturas murales, según se observa en el siguiente pasaje: “Al fin de responder a las inquietudes del sabio prehistoriador [se refiere a Menghin], me dediqué, desde 1955, a la busca de pinturas murales indígenas y grabados en la provincia de Santa Cruz” (Molina, 1976, p. 52).

A partir de referir y diferenciarse de profesionales a los que considera especializados y *sabios* — respecto de los cuales, sin embargo, intenta demostrarse como entendido en sus conocimientos a partir de los cuales busca legitimar sus argumentos —, Molina no se posiciona como un igual en la discusión académica. Al considerar otros aspectos de su práctica y compromiso intelectual — sobre lo que profundizaré en las próximas páginas — cada vez se hace más manifiesta su preocupación para demostrar su idoneidad para acompañar y decidir sobre los proyectos de misión y civilización que afectan a los tehuelches sobrevivientes de Santa Cruz y, de esta manera, su compromiso asumido en la renovación de la autoridad del *dispositivo archivo misional*, del que forma parte, para decidir al respecto sobre ese tema. Por lo tanto, a través de esta estrategia de escritura, legitima su trayectoria como cura párroco inserto en las redes de este dispositivo y como autoridad para opinar respecto de las misiones y decisiones sobre los tehuelches de Santa Cruz.

En 1969, Molina publicó un artículo titulado “El idioma ‘aksánas’ de los canoeros de los canales patagónicos occidentales. Una Crítica a D. Hämmerly Dupuy”, en el que retomando la hipótesis planteada en el margen de *Runa* manifiesta: “Estoy de acuerdo con [...] que los kaweskar sea una población antigua [...] lo que no admito es que sea un pueblo independiente del alokulúp” (p. 251). Apoyándose en Borgatello (1928), sostiene que la voz “*alokulup*” sería un término genérico para denotar a todo el grupo racial, como el término “*chonk*” (p. 252) entre los patagónicos, usado por los chonkólluka y shelknám con la acepción de hombre *in genere*. A su vez, Molina aclara que, “no satisfecho con el cuadro comparativo exhibido por Hämmerly Dupuy, traté de dejar bien asentadas las diferencias y afinidades con los vocabularios alokulup conocidos” (p. 252). Para lograr esto comparó “la pauta ‘aksánas’ de 50 voces” (p. 252) de Hämmerly Dupuy agregando a sus tres vocabularios otros trece y estableciendo, por lo tanto, una comparación entre dieciséis vocabularios de voces adjudicadas a los *alokulup* recolectados por dieciséis personas diferentes. Molina señala similitudes entre las voces de esos vocabularios y concluye:

El “aksánas” no pasaría de ser un idioma antiguo del mismo grupo lingüístico, [...] emparentado con el idioma de los Chono. Habría entre ellos el mismo contacto que existe entre el Manekenk y el Okká de la isla grande. Es lo mismo que ocurre con los idiomas patagónicos Aónikenk-wen y Töwes (p. 254).

Incluso, los editores encargados de la edición aclaran que, al momento de la publicación de este trabajo (en 1965), Molina les comentó: “Sigo trabajando sobre el mismo tema: el idioma wurk-wur-we de los indios Wayteca, del cual dio un breve vocabulario M. Llarás Samitier. Logré encontrar un informante” (p. 251). En su respuesta a Hämmerly Dupuy, Molina amplía la comparación lingüística, descarta el “*aksánas*” como un idioma particular de los waiteka y defiende la unidad referida por Gusinde sobre los *halakwulup*, aunque postula que aún continúa trabajando en la comparación lingüística.

En su trabajo definitivo sobre los *halakwulup*, publicado en 1974 después de su muerte, Gusinde (1991a) critica fervientemente este artículo de Hämmerly Dupuy, deslegitima su competencia lingüística y comenta lo siguiente: “Según



mi parecer, no aporta ninguna prueba real de que estos últimos [los aksánas] constituyan una nueva unidad lingüística y etnográfica” (p. 88).<sup>15</sup> Gusinde (1991b) continúa aferrado a la idea de una unidad entre los fueguinos, si bien aún no puede fundamentar esa unidad como unidad lingüística. En principio, en uno de sus libros, Gusinde (1951) sostiene que las creencias y el culto, los rituales y las reglas morales entre los yaganes y los *halakwulup* se parecen mucho, tanto que los describe conjuntamente. Sin embargo, en otra publicación (Gusinde, 1991b) acepta que la lengua *halakwulup* pareciera ser bastante particular y lamenta la falta de un estudio acabado y completo sobre este idioma para poder establecer una buena comparación al respecto. No está claro, porque no lo menciona, si la quema de sus archivos personales tuvo que ver con esta imposibilidad. Gusinde (1991b) informa que realizó una comparación con los vocabularios disponibles aplicando el método *anthropos* de Schmidt y que continuó sin poder fundamentar esa unidad en la lengua. En esta oportunidad cita los trabajos sobre el idioma *halakwulup* de Cooper y de Robert Lehmann-Nitsche.

Además de incluir la crítica a Hämmerly Dupuy, el número de *Anales de Etnología y Arqueología* publica otro artículo de Molina (1969a) titulado “El abrigo de los pescadores (prov. Santa Cruz). Informe preliminar sobre un corte estratigráfico practicado en 1965”. En este artículo presenta muy brevemente los resultados obtenidos de dicho sitio localizado en la Estancia Las Buitreras, a 80 km. al oeste de Río Gallegos, sobre la margen austral del río (p. 239). Lo que interesa de este *corte* es la descripción del “Nivel I” que realiza Molina, tal como menciona en la siguiente cita: “Se encontró la industria típica del riogalleguense I de Menghin: muchos rodados partidos, percutores, artefactos rústicos, cuchillos, raederas [...] bolas de boleadoras de varias formas, una con el surco meridiano, trabajadas al martillo; raspadores chicos, uno en xilópalo” (p. 244). Y sigue:

Esta industria se depositó, al parecer, inmediatamente después de la desglaciación [...] de consiguiente su edad debe oscilar entre 10.700 y 11.400 años porque a los 10.725 años ya se encuentra la industria que a base de las excavaciones de John Fell he llamado Ushaikense I, que cubierta por los sedimentos fluvio-glaciales de la desglaciación de Punta Ciervos, en el lago Argentino. Llamo a esta industria Waién-aikense, de un antiguo campamento ubicado en las inmediaciones y ya citado por Teófilo Schmid: Waién-aiken (p. 244).

En el artículo figuran algunas imágenes debajo de las cuales aclara: “Artefactos de la cultura Waién-aiken del abrigo de los pescadores” (p. 247). Precisamente, este artículo de Molina aparece referido en Menghin (1971), pero no en el cuerpo del texto, sino agregado por Juan Schobinger en una nota al pie (la número 43).<sup>16</sup> Allí comenta lo siguiente:

Un sondeo efectuado por el P. Molina en un abrigo situado sobre el Río Gallegos al oeste de la ciudad homónima, proporcionó en su nivel inferior atribuido al postglacial temprano bolas de boleadora (una con surco) mezcladas con toscas piedras de moler, pequeños raspadores, y elementos de tipo riogalleguense (Molina, 1969-70b). Este sería un caso de temprana mezcla entre los dos tipos principales de cazadores y confirma la alta antigüedad de la boleadora en América (J. S) (Menghin, 1971, p. 27).

El artículo de Menghin (1971), titulado “Prehistoria de los indios canoeros del extremo sur de América”, aborda la prehistoria de los canoeros y retoma el trabajo sobre los fundamentos cronológicos de la Patagonia publicado en el número de *Runa* de 1952. El texto de 1971 fue publicado originalmente en

15. De los cuatro tomos que conforman *Los indígenas de Tierra del Fuego*, el último fue el tomo sobre *Los Halakwulup*, publicado en alemán en 1974 y en castellano en 1991, en dos volúmenes. De acuerdo con una nota del traductor, la demora se debió a la destrucción de los originales durante la ocupación rusa de Viena al finalizar la Segunda Guerra Mundial; entonces los soldados rusos accedieron al escritorio de Gusinde, encontraron sus manuscritos y los quemaron. Entre los manuscritos se encontraban los referidos a los *halakwulup*. La reescritura le llevó varios años y el texto acabó publicándose de forma póstuma en 1969 (Gusinde, 1991a, p. 11).

16. Entre todas las notas introducidas por Schobinger en el artículo, Molina es mencionado dos veces: en la nota al pie N° 1 y en la N° 43. Cada una de estas remiten respectivamente a dos notas de Molina (1969a y 1969b) —la Revista distingue entre *Artículos* y *Notas*—, publicadas en un número precedente de *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cuyo*. Como analizaré más adelante, en estas notas Molina se distingue enfáticamente de aquellos a quienes refiere como profesionales especializados.

alemán, en 1960, en *Steinzeitfragen der Alten und Neuen Welt* en Bonn, Alemania. Se trata de una traducción al castellano realizada por Cristian R. Buchrucker y revisada por Juan Schobinger, con una introducción y apéndice de Amalia Sanguinetti de Bórmida para la revista *Anales de Arqueología y Etnología*, de la cual Juan Schobinger era director (Lagiglia, 2005). Este texto también ha sido subrayado por Molina. En las primeras páginas encontré, por primera vez, tachaduras y escrituras entre líneas. Advertí que eran correcciones de la traducción, es decir, que estaba leyendo de forma paralela la versión en el idioma original. Luego, la forma de las notas cambia y retoma los modos habituales del registro: *evaluaciones e hipótesis*.

Referiré brevemente a este artículo porque, aunque no se trata de uno de los publicados en *Runa*, es uno de los últimos escritos de Menghin que presenta una sistematización de sus investigaciones, reclamada como necesaria por sus seguidores. Además de presentar los aportes de Molina referidos a los contactos entre los dos tipos principales de cazadores (inferiores y superiores), hacia el final del artículo abre paso a la tesis del monoteísmo primitivo entre los fueguinos, en particular entre los *halakwulup*.

Menghin (1971) entiende la región austral como la que sirvió “de último refugio a pueblos primitivos que debían o querían ceder a la presión de grupos más fuertes” (p. 9).<sup>17</sup> Considera que se formó “un mundo en transición” pero “la sustancia originaria fundamental de los pueblos desplazados hasta las márgenes de la ecúmene se conservó” (p. 10). Cree que esto es demostrable por el método arqueológico etnológico,

de modo que, en vez de los indios patagones, los tehuelches, en base a todos los hechos conocidos son los llamados indios canoeros (Chono, Alakalufes y Yámanas) los que deben ser reconocidos como los pobladores más antiguos de su morada histórica (p. 10).

Menghin plantea que desde el norte hacia el sur, Suramérica representa ampliamente una región de retirada de tribus desalojadas y que, por lo tanto, la región presenta una ventaja para aplicar el método mencionado, el cual consiste en relacionar el material arqueológico con unidades existentes en tiempos históricos. Esta situación, señala, ha permitido “reconocer las líneas fundamentales de la evolución cultural de América del Sur” (p. 11). En primer lugar, continúa, aparecieron los cazadores inferiores con industrias líticas de morfología protolítica: “Estos cazadores sobreviven, como se demostrará en este trabajo, en los canoeros de Tierra del Fuego y del mundo insular magallánico” (p. 11). Y luego sostiene: “A ella siguieron cazadores superiores de carácter miolítico en sus dos variantes principales” (p. 11). Concluye que América del Sur tiene “una importancia insospechada para la elaboración de nuestra imagen prehistórica global”, ya que “Sudamérica es en cierto sentido un archivo bien ordenado de hechos histórico-culturales desde la temprana prehistoria hasta el presente, cuyo valor comprobatorio aumentará tanto más cuanto más profundamente penetre la investigación en ella” (pp. 14-15).

En las conclusiones realiza una síntesis en la que señala que la prehistoria de los “indios canoeros” puede situarse entre los 10.000 y 9.000 años a. C., (recordemos que, en su revisión del artículo, Schobinger menciona a Molina porque aporta a evidenciar este aspecto), ya que en todo el sur de la Patagonia existe una potente cultura primitiva de “carácter epiprotolítico”, la cual, al igual que las manifestaciones correspondientes en el norte de la Patagonia está relacionada con complejos mucho más antiguos en América del norte.

17. Como anticipé, Molina corrige la traducción de este artículo —usando la tachadura para descartar— y esta oración aparece corregida del siguiente modo: “De último refugio a pueblos primitivos que debían o querían [voluntaria o involuntariamente tuvieron que] ceder a la presión de grupos más fuerte” (p. 9).

El autor denomina a esta cultura como “riogalleguense” y, según indica, se desarrolla en tres capas hasta alrededor del 1000 a. C., expuestas a la creciente influencias de culturas parcialmente muy diversas de cazadores superiores; los antepasados —según el autor— de los posteriores tehuelches (referidos como Patagones). Según el relato de Menghin, “los cazadores superiores arrinconan más y más a sus predecesores hasta el inhóspito borde del continente, donde los desplazados, acomodándose unilateralmente a la vida costera, se transforman en indios canoeros” (p. 39). Finalmente cierra su caracterización con el siguiente párrafo:

La especialización hacia la vida costera de una cultura protolítica, originalmente recolectora pero ajena al mar, la que se dio en el comienzo del proceso que condujo al origen de los indios canoeros, constituyó un gran logro. Esa fue tenazmente mantenida, bajo adaptación física al ambiente, *pero sin que con esto ocurriera ningún estancamiento espiritual*, vale decir, una incapacidad de absorber lo ajeno y de incorporarlo apropiadamente, y mucho menos una decadencia, esto, es pérdidas culturales por empobrecimiento de los modos de producción tradicionales. Tal fenómeno —y con esto también el retroceso a la vida social y religiosa— recién se dio por el choque con la cultura europea, a la brutalidad de la cual ninguna comunidad primitiva pudo resistir. La posibilidad de comprobar el fundante protolítico de las culturas canoeras, les otorga una importancia extraordinaria para la prehistoria humana, porque ella *abre al método comparativo también el camino hasta el conocimiento de la más antigua vida espiritual, como lo recorrió Wilhelm Schmidt* (p. 41, énfasis agregado).<sup>18</sup>

Entonces, recapitulando el artículo de Menghin, éste se centra en los canoeros y explicita cierta urgencia por conocer más sobre los “cazadores inferiores” que sobre los “cazadores superiores”; es decir, según su criterio, sobre los antiguos pobladores que estarían representados por los canoeros actuales: alacalufes, yaganes y chonos. En este artículo sintetiza la prehistoria de Magallanes y sus islas y, si bien afirma que los cazadores superiores desplazaron a los cazadores inferiores, también analiza las probables convivencias y préstamos. Respecto este tópico, en el artículo traducido aparece una nota de Schobinger referida a la evidencia suministrada por Molina para probar dicha convivencia. A continuación de este señalamiento, Menghin (1971) subraya que los desplazamientos tecnológicos no tienen que ver con “estancamientos espirituales” y, antes de finalizar, cita la importancia de estudiar en las culturas canoeras “la más antigua vida espiritual”, como ya lo había subrayado Wilhelm Schmidt.

Como mencioné en la introducción, las ideas de los padres verbitas en torno al monoteísmo primitivo inspiran en gran medida las publicaciones de Molina haciéndose muy evidentes en las últimas. Entre los antecedentes de esta contienda, Luis Ángel Sánchez Gómez (2007) menciona que Menghin había trabajado con Schmidt como encargado de la sección prehistoria de la sala de Etnología, en el contexto de la gran exposición vaticana realizada en 1925. Según este autor, la muestra se inscribió en un contexto de reacción política por parte de la Iglesia católica, que estaba decidida a contrarrestar los argumentos contra el dogma esbozados por la ciencia —en particular por la Etnología— a partir de copiar estas herramientas, supuestamente enemigas. De este modo, la Iglesia procuró eludir la oposición entre ciencia y religión y, a la vez, recuperar su injerencia sobre ciertos espacios de saber y poder a través del incremento de las misiones; vehículo para contrarrestar el avance secular en manos de las misiones protestantes. La organización de la sala Etnología, delegada exclusivamente a Schmidt, tenía como finalidad ofrecer la teoría y el método de la Escuela Histórico-Cultural para “confrontar los errores de las

18. La traducción de algunas oraciones de este párrafo también aparece corregida por Molina: “Tal fenómeno —y con esto también el retroceso a la vida social y religiosa— recién se dio por el choque con la cultura europea, a la [cuya] brutalidad de la cual ninguna comunidad primitiva pudo resistir”.

teorías naturalistas y positivistas” (p. 76). Es decir, lo que se pondera de estas misiones no es el fin científico o la labor científica, sino el “compromiso personal y social” asumido por cada sacerdote que lucha por restituir el monoteísmo original, sacando de “la confusión espiritual y material a los pueblos” (p. 94). En particular, la Etnología confesional de Schmidt apuntó a ofrecer pruebas empíricas sobre la “simplicidad” o “sencillez” de unos pueblos que estarían más cercanos a Dios, a través de una fe primigenia “que habría que reanimar y potenciar mediante el adoctrinamiento espiritual y, en segundo lugar, mostrar igualmente su pobreza material y vital, que el misionero habría de tratar de erradicar mediante una especie de redención físico-terrenal” (p. 95).

Este espíritu de “cruzada”, presente en la Etnología de Schmidt, permite comprender las tensiones —evidentes en las lecturas de sus textos— entre los padres verbitas, los otros sacerdotes no formados en la Etnología confesional —con los cuales se encontraban en sus trabajos de campo— y la Iglesia protestante, que ejercía una fuerte competencia. En el caso de Tierra del Fuego, los anglicanos se habían instalado en la región en 1848 y, desde 1887, también lo hicieron los salesianos, menos abocados al estudio y más a la tarea misional y civilizatoria (Gusinde, 1991). En ambos casos, si bien no contaron con una preparación etnológica específica, algo que es mencionado varias veces por Gusinde (1991), los sacerdotes se propusieron convivir con los indígenas para evangelizarlos y civilizarlos y, de este modo, crearon archivos e hicieron circular imágenes sobre los indígenas de la Patagonia austral. De acuerdo con Jorge Pavez Ojeda (2012) —quien presenta el intercambio de representaciones en torno a un Dios único entre mujeres yaganes y los padres verbitas como un contrato iniciático de la Etnología fueguina— tanto Gusinde como Koppers critican a los “evolucionistas anglicanos” por la poca iniciativa en conocer la religión de los indígenas y argumentan que era por esta razón que su tarea evangelizadora y civilizadora había fracasado en gran medida. Otro argumento bien distinto ofrece Joaquín Bascope Julio (2018), quien analiza las relaciones entre indígenas y anglicanos como un colectivo de trashumancia plurilingüe y plurinacional que, en función precisamente de los conocimientos compartidos, desarrollan otro modo de convivencia a partir del cual resisten las imposiciones de las metrópolis. Ambos trabajos critican enfáticamente el objetivo encubierto de los etnólogos alemanes de imponer sus visiones monoteístas a los indígenas.

Retornando al análisis de las publicaciones de Molina, en aquellas en las que se dedicó a la lingüística y a la etnogénesis trabajó en la delimitación de un conjunto poblacional *primitivo*, antecesor de los tehuelches actuales, al que finalmente distinguió como “sociedad *Chonk*” (1975). En sus investigaciones etnológicas y etnográficas, Molina (1967c) anhelaba encontrarse con algo de ese habitante originario, a quien había idealizado porque —según argumentaba— a raíz de la mezcla física no podía verlo y, por lo tanto, su esperanza pasaba por escucharlo recurriendo al método sugerido por Imbelloni (1949). Es decir, suponiendo que se había dado una mezcla de idiomas, confiaba en el método de diferenciación y separación de los léxicos que le permitiría dar con algún idioma original; aquel que habría escuchado Magallanes o incluso Hunziker, según él mismo expresa: “Me acompañaba, la esperanza de encontrar algún hablante del antiguo pampa, el *guénakin-ihich* de Hunziker” (p. 35). Su insistencia metodológica en la distinción de los léxicos no pasó sólo por el afán de aislarlos para encontrar una lengua *pura*, sino también por encontrar en éstas términos y conceptos que pudieran dar cuenta de lo que refiere como “vivencia religiosa” o creencia en un único ser superior.

En su artículo de 1975, “La Patagonia en la Argentina moderna. Su aporte cultural. La sociedad Chonk, una sociedad primitiva”, Molina refiere las características físicas del “tipo humano patagónico” y remite a las obras de Salvador Canals Frau (1950), Imbelloni (1949) y su discípulo Marcelo Bormida (1953-1954), a partir de las cuales sostiene y reafirma la “armonía” del tipo humano *chonk* citando la idea de que “ha constituido el modelo plástico perfecto de la humanidad viviente” (Imbelloni, 1949, p. 56 citado en Molina, 1975, p. 218).<sup>19</sup> Sin embargo, en las secciones siguientes, dedicadas a la “cultura espiritual”, la diferenciación física dentro de este tipo humano deja de ser relevante y, en cambio, Molina tiende a subrayar una unidad étnica y territorial mayor, con profundidad histórica, que juega el papel de un antecedente mítico y religioso, incluso normativo. Este antecedente recibe el nombre de “La sociedad Chonk, una sociedad primitiva”, que en su milenaria dispersión y contacto habría incorporado préstamos de antiguos pueblos (incluidos los canoeros). No fundamenta esta unidad en criterios lingüísticos —que continúa analizando por separado— sino que, retomando a Gusinde (1951), considera que la misma está basada en un acervo cultural y espiritual común, ligado al monoteísmo primitivo y compartido entre los pueblos, tal como sostiene en el siguiente pasaje: “Los pueblos patagónicos tenían la creencia en un ser supremo, creador y señor de cuando existe” (Molina, 1975, p. 223). A su vez, basándose en la distinción mitológica de Manuel Llarás Samitier (1950), propone que “disponían de una cosmogonía mitológica muy parecida, en su trama, a la bíblica y mesopotámica” (p. 223);<sup>20</sup> paralelismo que profundizará en publicaciones siguientes. En este escrito de 1975, aunque Molina lo sugiere de varias maneras, deja sin hacer explícito cuál sería el “aporte” —anunciado en el título— de esta sociedad *primitiva* a la Argentina *moderna*.

Esta idea de una sociedad primitiva que nuclea un “acervo” mitológico proveniente de varias etnias antiguas y que tiene algo que aportar a la sociedad actual es reforzada en su publicación de 1976. En este escrito vuelve a insistir en la proximidad cultural y religiosa entre los antiguos pueblos fueguinos y los de la Patagonia sur, desde los archipiélagos del pacífico hasta las costas del atlántico. Dicha publicación está dividida en dos secciones, la primera dedicada a la “Prehistoria patagónica” y la segunda lleva como título “Apuntes sobre tradiciones y mitologías patagónicas”. Esta sección está precedida por el siguiente epígrafe:

La tonalidad espiritual de los Tehuelches, pese a ser casi desconocida, contiene una extraordinaria riqueza de matices, que al reflejarse en sus ritos y tradiciones, los elevan en este aspecto, por encima del nivel hasta hoy conocido, y en cierto sentido, nos interesan por su originalidad más que las creencias de los demás pueblos radicados en el territorio argentino (p. 171).

El extracto seleccionado por Molina como epígrafe que antecede al abordaje de la idea sobre “El ser supremo según los antiguos etnos patagónicos” (p. 139) pertenece al artículo publicado en *Runa* por Llarás Samitier (1950). Bajo este título Molina vuelve a retomar los aportes de la Antropología Física y distingue tres corrientes pobladoras antiguas: *pámpidos*, *láguidos* y *fuéguidos*. Respecto de estos últimos, Molina parece hacer eco de las palabras de Menghin (1971): “Se trata de pueblos antiguos que han quedado marginados, sin mayores contactos con las culturas adelantadas que se fueron sucediendo en el norte de la República. Esto les ha permitido conservar el acervo cultural primigenio con que llegaron a estas tierras” (p. 139). Otro de los libros referidos en su bibliografía es la compilación de Franz König titulada *Cristo y las religiones de la tierra I: El mundo prehistórico y protohistórico*, de la cual cita el prólogo del

19. Para ampliar sobre el trabajo de Bormida ver Sardi (2022) y Silla (2022) en ese *dossier*.

20. Llarás Samitier (1950) propone una clasificación y análisis de los mitos tehuelches de acuerdo a cuatro ciclos: (1) cosmogónico, (2) divino, (3) heroico y (4) humano. Los primeros dos corresponden al ciclo antiguo denominado por los tehuelches “Karlem-shenik” y refieren al período anterior al nacimiento del héroe *Elal* (p. 176). En cambio, Molina (1975) redefine cinco ciclos: (1) cosmogónico, (2) mítico, (3) heroico, (4) mágico y (5) actual (p. 223).

mismo Schmidt y varios capítulos, en particular “El hombre más antiguo y su religión”, de Koppers, que desarrolla la idea del monoteísmo primitivo propuesto por Schmidt en su obra *Der Ursprung der Gottesidee* [El origen de la idea de Dios] publicada en 1912. De acuerdo con Koppers (1968), Schmidt comprueba que el monoteísmo primitivo o el germen de una idea en torno a un ser supremo se encuentra en todos los pueblos etnológicamente más antiguos. Incluso Koppers (1968) se pregunta lo siguiente:

¿No será que Él quiere utilizar a los más pequeños y primitivos de nuestra especie, a aquellos hombres que han permanecido inmobilizados en épocas antiquísimas, para incitar a los hombres contemporáneos, perdidos en su orgullo titánico, a recapacitar y a volver a su Señor y Dios y conducirlos de esta forma a su salvación? Si adoptamos este punto de vista, aquellos pueblos primitivos y más antiguos, agonizantes, han cumplido todavía una importante misión. ¿Sería demasiado el aceptar que una providencia sabia y buena los ha conservado en los más apartados y perdidos rincones de la tierra hasta el día de hoy precisamente para eso? (p. 149).

Incluyo aquí esta cita larga de Koppers porque considero que sus preguntas repercutieron en las propuestas que Molina (1976) dejó apenas planteadas bajo el subtítulo “El Ser Supremo” (p. 140). En dichas páginas, el sacerdote reúne algunas referencias respecto al modo bajo el cual los etnos patagónicos, incluidos los fueguinos, denominaban a ese ser alrededor del cual organizaban su existencia (*Ush-Ma:tenk, Kóoch, Ushuek-Kánon, Watauineiwa, Teimáukel*, etc.). Seguidamente, en sintonía con la propuesta de Koppers (1968) y explicitando un poco más el “aporte” anunciado en 1975, sugiere que es esta “antigua y genuina tradición humana transmitida por los clanes patagónicos a las generaciones modernas” la que puede, con sus enseñanzas, “arrancar al ciudadano urbano masificado, racionalizado o acomplejado, de las falaces ilusiones que le brindan los alucinógenos, la música histriónica, el psicodelismo, para retornarlo a los campos oxigenados del espíritu” (p. 141). Después de la compilación de las varias voces con las cuales los indígenas patagónicos denominan al “ser supremo”, Molina dedica las últimas secciones del escrito al análisis comparado de los ciclos mitológicos patagónicos con los mitos bíblicos.

La revisión del modo en que la marginalia de Molina se plasma efectivamente en sus publicaciones, junto a la revisión parcial del trasfondo sobre el cual apoyó finalmente sus argumentos, operan como contexto para presentar el último apartado. En sus últimas publicaciones, retomando las observaciones de los verbitas alemanes, pero también en discusión y tensión con las de otros especialistas como Hämmerly Dupuy (1952), los antropólogos Imbelloni (1949, 1950), Menghin (1949, 1952a, 1952b, 1971) y Llarás Samitier (1950), el sacerdote acentuó que es el espíritu de esa “sociedad primitiva” lo que hay que resguardar (Molina, 1975) y, como “aporte cultural”, propuso aprender de su mitología que contribuye a retornar al ciudadano “masificado” y “alienado” a “los campos oxigenados del espíritu” (Molina, 1976). De este modo, en las décadas posteriores a la contienda que alentó el trabajo de los padres verbitas, vuelve a retomar el argumento del monoteísmo primitivo y a renovar el proyecto de una Etnología confesional entre los tehuelches, con el fin de reorientar la conducta espiritual y material no sólo de los indígenas sino, sobre todo, de la sociedad santacruceña. A la vez, emulando el contexto de “cruzada” y martirio de Schmidt, lleva a cabo esta renovación atacando críticamente la aparición intrusiva en el territorio santacruceño de la Antropología de Imbelloni y de su revista *Runa* como medio de propaganda.

A continuación, profundizaré en el análisis sobre las ideas y los proyectos de Molina relacionadas al gobierno de los indígenas y contextualizaré, más detalladamente, la coyuntura concreta a partir de las cuales sus ideas son solicitadas por el gobierno de la provincia de Santa Cruz. Recurriré para ello a otros escritos de su autoría que no fueron publicados y permanecen inéditos, a la vez que describiré su inscripción y participación activa como misionero en el marco del *dispositivo archivo misional* del cual formaba parte.

## La reserva moral como proyecto de unidad

Entre 1957 y 1961, Molina intentó redefinir la operatoria del dispositivo archivo misional en Santa Cruz, a partir de la apropiación de ciertas categorías etnológicas de la Antropología Física, a las que combinó y puso en tensión con otras lecturas. A partir del análisis de documentos que permanecen inéditos es posible deducir que, en dicho periodo (1957-1961), Molina ya había leído no sólo los números de la revista *Runa*, sino también mucha bibliografía sobre Etnología y Antropología. En esa época escribió también sus directivas con la intención de orientar a los funcionarios de la provincia sobre cómo gobernar a los indígenas. En estos escritos presenta sus ideas en torno a la relevancia espiritual de los pueblos indígenas, de forma concreta, para colaborar con las políticas de gobierno del Estado provincial; aspecto que — como ha sido abordado en el apartado precedente — el sacerdote continuará profundizando con nuevas lecturas, investigaciones y publicaciones parciales en las décadas del sesenta y del setenta.

El peronismo, como proyecto de un nuevo país, contrajo tensiones entre diversos sectores sociales que afectaron la representación social de los indígenas. Como señala Diana Lenton (2007), durante la presidencia de Juan D. Perón (1946-1955) se asumió como “obligación” la tarea de “adaptarlos, asimilarlos y convertirlos en agricultores propietarios” (p. 368). En el caso del Territorio Nacional de Santa Cruz, este mandato de asimilación se combinó, o incluso entró en tensión, con una labor antropológica que insistió en la construcción de un archivo diferencial sobre lo indígena.

Julio Vezub y Alejandro De Oto (2011) señalan que, durante el peronismo, la expedición realizada por Imbelloni y sus colegas en 1949 fue determinante en la configuración de una nueva forma de representar a los indígenas, lo cual quedó plasmado en la constitución de un nuevo *archivo etnológico* que reconfiguró el campo de la Antropología y aquello que esta tenía para ofrecer al proyecto de una *nueva* nación. En el análisis de este archivo, los autores señalan el interés de la expedición en registrar a los últimos tehuelches, como también en consolidar un aporte a la nueva sociedad que se estaba constituyendo. Sin embargo, argumentan que la forma de este aporte entró en conflicto con la iconografía del peronismo oficial. Mientras que el peronismo — del cual Imbelloni era aliado — propuso una homogenización de los subalternos, de las masas no representadas bajo la nación *blanca*, la visibilización de un nuevo otro; Imbelloni propuso, como aporte al proyecto de consolidación nacional, el rescate de un “resto racial y físico” (p. 155) constituido por la figura de un tehuelche ideal, masculino, musculoso, bueno y bello que hubiera sido importante conservar y, aunque sostiene que ha llegado tarde, imagina un parque para este cometido. Según Vezub y De Oto, el “tehuelche” imaginado es un ideal involucrado en un rol político de definición de frontera, territorialidad y nación que se opone a los “araucanos” o “mapuches”, definidos

como invasores y extranjeros indeseables. Los autores enfatizan que en el contexto de este proyecto imbelloniano resulta crucial pensar la influencia de la ideología fascista y la trama de relaciones constituida en los años inmediatamente anteriores al peronismo en la Patagonia; trama, precisamente, de la cual participaron militares, funcionarios cívicos del Estado, científicos y también líderes indígenas.

Sergio Carrizo (2015) menciona que Imbelloni buscó, a través de su estudio de los indígenas patagónicos, ganar un campo de estudio para la Antropología Física y señala cierta preocupación de éste por los indígenas sobrevivientes. Quizás se refiere a la sugerencia de Imbelloni (1949) de “conservar en vida al menos unas cuatro o cinco familias a modo de semblanza y documento y preservarlas de la codicia ajena en lo económico y de la hibridación en lo fisiológico” (p. 57). Este proyecto de un parque para la conservación de algunos ejemplares para el mantenimiento de un ideal racial concuerda con el tipo de apropiación que caracterizó la teoría y la práctica de los antropólogos físicos sobre quienes, si bien la Escuela Histórico-Cultural ejerció su influencia, tuvieron más peso los aspectos físicos, naturales y raciales (ver Lazzari en este *dossier*).

En 1955 se produjo el golpe de Estado que derrocó al presidente Juan Domingo Perón. Este golpe tradujo la profunda crisis que se venía agudizando entre la cúpula de la Iglesia católica y el peronismo. El sector liberal apoyó el golpe, lo cual tuvo consecuencias que profundizaron la fragmentación interna de la institución religiosa. Si bien el peronismo había sido derrocado y proscrito, la propuesta peronista, junto con las tensiones que lo conformaban, habían calado profundamente atrayendo y a la vez provocando el celo de la Iglesia católica. Entre los miembros de la Iglesia, las aguas estaban bastante divididas entre aquellos que sentían que el peronismo había usurpado su campo de acción —y por este motivo se proponían recuperarlo— y aquellos que consideraban que el peronismo no era más que una profundización de tensiones ideológicas presentes en la Iglesia (Di Stefano y Zanatta, 2000). Lo cierto es que el dominio religioso estaba atravesado por la política partidaria y, en ese contexto, la curia, o al menos el sector oligárquico, intentaba recuperar su autonomía frente al poder de Estado.

María de los Milagros Pierini (2006) sostiene que en Santa Cruz estos eventos no se vivieron con dramatismo y los salesianos continuaron en buenas relaciones con el peronismo. Según la autora, la trascendencia de los salesianos en el ámbito civil coincidió con el devenir del peronismo, ya que acordaron que “el peronismo era el mejor freno contra el comunismo” (p. 225). Sin embargo, al mismo tiempo, vigilaban que ese peronismo no avanzara “en los espacios que tradicionalmente les pertenecían” (p. 225). María Andrea Nicoletti (2004) subrayó que los salesianos lograron el monopolio religioso en la Patagonia a través de la ocupación de todos los obispados hacia mediados del siglo XX. Considerando los aportes de Nicoletti (2004), Pierini (2006) sostiene que cuando se organizó la provincia, los salesianos monopolizaron no solo la educación confesional, sino que se desplegaron significativamente en el espacio civil a partir de numerosos mecanismos de organización del “tiempo libre” (p. 225).

Según refiere Juan I. López (1996), quien reconstruye las misiones salesianas durante estos años a partir de las memorias del misionero Manuel González, en el Territorio Nacional de Santa Cruz los salesianos acordaron con los nuevos funcionarios —entre quienes se encontraban el interventor Pedro Luis Priani (1956-1958), la policía y los estancieros— la continuidad de las prácticas



misionales por el territorio (San Martín, 2013, 2018).<sup>21</sup> Ese año, Priani llamó a una Convención de Constituyentes (agosto-noviembre de 1957) y convocó a elecciones (febrero de 1958), en las que asumió el primer gobernador provincial Mario C. Paradelo (1958-1960). Tras la provincialización, el territorio de Santa Cruz contó con una nueva policía que garantizó su cooperación a los salesianos para resolver dificultades de alojamiento, movilidad, acompañamiento y guía. Coincidiendo con este reflotar<sup>22</sup> del *dispositivo archivo misional*, Mariela E. Rodríguez (2010) señala que el protagonismo de los curas en la agenda de las políticas públicas para los pueblos originarios se hizo manifiesto a lo largo de la década del sesenta. Entonces, denunciaron la usurpación de intrusos en las *reservas indígenas* y dieron a conocer a los funcionarios provinciales sus propuestas sobre los pasos a seguir, dado que desde el golpe de Estado habían dejado sin efecto la Dirección de Protección al Aborigen creada durante la presidencia de Perón.

Desde 1957, la red de relaciones sobre las cuales Molina se apoyaba para realizar sus investigaciones y misiones entre los indígenas se reforzó y consolidó. En este contexto, comunicó a las autoridades del entonces Territorio Nacional sus ideas para contribuir a resolver los problemas territoriales y habitacionales relevados (López, 1996). El 30 de marzo de 1957, elevó una nota al interventor Pedro Luis Priani para ser tratada en las reuniones de la "Comisión Asesora Técnica Provincial".<sup>23</sup> Junto a esta carta, envió una *ponencia* sobre la situación de las *reservas indígenas*, en la que reclamaba expulsar a los *intrusos*, rever límites de las reservas, subdividir y entregar tierras a los indígenas, darles libertad de acción, ofrecerles facilidades para que repueblen y brindarles asistencia médica familiar y escolar. Molina reconoció la presencia de "cuatro reservas indígenas", a las que refirió como "tehuelches", y propuso que para abordar el "problema" era necesario

distinguir entre indígenas tehuelche aónikenk y aborígenes araucanos o mapuches. Son racial y culturalmente diferentes. Los aónikenk son cazadores superiores y de consiguiente vida esencialmente errante, mientras que los mapuches son agricultores inferiores afincados al suelo. De aquí su diverso tratamiento. Mientras al mapuche se le puede radicar en colonias agrícolas y se adapta perfectamente, al aónikenk hay que colocarlos en colonias pastoriles, donde desarrolla las aptitudes de la raza (Molina, 1957, p. 2).

En esta cita es posible advertir que Molina recurre a la clasificación etnológica y racial de la ciencia antropológica para reforzar sus argumentos y complementa esta estrategia de legitimación citando literalmente a los autores de los artículos de la revista *Runa*. Coloca el énfasis de sus afirmaciones en la necesidad de diferenciar entre tehuelches y mapuches; idea que sintetiza a partir de señalar que "en nuestra provincia no tenemos reservas de mapuches; las que hay son reservas Tehuelches o Aónikenk. De ahí la solución del problema" (p. 1). Es decir, para Molina esta solución pasaba por ocuparse exclusivamente de los tehuelches.<sup>24</sup> El 7 de agosto de 1961, amplió la ponencia dada a conocer en 1957, respecto a los pasos a seguir con las *reservas* tehuelches, junto a una carta que dirigió al Sr. Diputado Don Adolfo Dubié.<sup>25</sup> En esta carta no firmó como "presbítero", como en la anterior, sino como director del Museo Regional, dependiente del Ministerio de Asuntos Sociales de la provincia, presentándose como conocedor de la historia y de la situación actual de las familias indígenas en la provincia. En esta ponencia ampliada indicó, nuevamente, que en Santa Cruz sólo viven "tehuelches" e insistió, esta vez, en la distinción de su tipo físico y su ser cultural y moral, en contraste con el tipo físico y el ser cultural y moral de los mapuches. A continuación, cito sus palabras:

21. Este entretejido también involucra la relación entre los salesianos y la empresa estatal Yacimientos Carboníferos Fiscales (YCF) (continúa en página 214)

22. El término *reflotar*, tal como lo utilizo en este contexto, remite a la idea de los "umbrales" sugerida por Roberto Di Stefano (2011) (continúa en página 214)

23. Agradezco a Mariela E. Rodríguez que me facilitó una copia de esta carta inédita de Molina al interventor Priani.

24. Esta afirmación es contradictoria respecto a la práctica misionera y etnográfica de los curas. Molina sabía que en el Territorio de Santa Cruz había mapuches (continúa en página 214)

25. Agradezco también a Mariela E. Rodríguez que me facilitó una copia de la ponencia ampliada (inédita) que Molina le envió al diputado Dubié (presidente de la Comisión de Industria, Comercio, Minería y Asuntos Agrarios de la Honorable Cámara de Diputados). Según informa Rodríguez (2010), la misma se encuentra entre los expedientes del Consejo Agrario Provincial debido a que dos meses más tarde, Molina la reenvió a Vicente Molinari, a cargo de la Dirección de Tierras de dicho organismo (CAP, expte. N° 18.804/61, f. 67-72, nota N° 318, 9/11/1961).

Nuestros indígenas, los *Aónikenk*, han ocupado todo el territorio de Santa Cruz, y una parte penetró en Tierra del Fuego. Su forma de vida CORRESPONDE A LA DE CAZADORES SUPERIORES NÓMADES, las normas morales que han presidido la vida familiar y social han sido las más puras, con respecto a la ley natural, tanto que el Padre Nicolás Mascardi decía que no tenían ídolos, ni borracheras, ni multitud de mujeres [...] Según su moral tradicional, no desmentida, sus matrimonios eran de la forma exogámica. De modo que, por norma tribal, consustanciada con su ser, debían buscar esposa o esposo que no fueran de la familia; más bien que fuera de otra tribu o de otro ambiente. De allí la facilidad con que se unen a extranjeros. Los hijos nacidos de esos matrimonios; son considerados como verdaderos integrantes de la comunidad indígena, con sus mismos derechos y deberes. De modo que el mestizaje, entre ellos, es una cosa normal. De allí la suma facilidad de integrarlos al medio civilizado, como los están diciendo los innumerables ejemplos que tenemos a la mano en todas las poblaciones de la provincia (Molina, 1961, p. 1).

Molina consideró que la asimilación de los tehuelches era un proceso inminente debido a su antiguo y constante mestizaje con los “extranjeros” — término con el que refiere a los colonos europeos. Suponía que el mestizaje era positivo y deseable debido a que ambos compartían un acervo de valores y pautas morales que convergían en un pasado mítico y espiritual común, lo cual facilitaba la integración de los tehuelches a la comunidad nacional. En la carta citada, también plantea que en “cuestiones indígenas” y considerando las experiencias de otros países que han recurrido a “la interacción de los estudios etnológicos y de la conducción práctica para elaborar planes totales de asistencia al indígena” (p. 2), la solución óptima pasa por el “gobierno indirecto” y la “conservación de la cultura indígena antes que destruirla a fin de incorporarlos insensiblemente a la vida civilizada, por simple gravitación natural” (p. 2). El gobierno indirecto implicaba poner la dirección de asuntos tribales en manos de funcionarios con conocimientos etnológicos e, incluso, la designación de indígenas capacitados a fin de utilizar “la fecunda savia moral autóctona” (p. 2) para analizar y solucionar los problemas.

Las propuestas de Molina no sólo difieren en gran medida de las de Imbelloni (1949) — particularmente en relación con la preservación profiláctica de los tehuelches en un Parque Nacional —, sino que también contrastan notablemente con la de otros pensadores de la congregación salesiana. Precisamente, Nicoletti (2006) señala que durante los primeros años de la década del sesenta, Molina mantiene una disputa con un referente importante de la casa, Raúl Entraigas, quien por defender la comunidad de intereses de la congregación con las familias colonas terratenientes — entre ellas los Menéndez Behety — negó las prácticas genocidas contra los fueguinos argumentando que éstos no desaparecerían por “el plomo del blanco”, sino “por la incapacidad de su organismo virgen de defenderse contra los virus” (s/p, citado en Nicoletti, 2006, p. 171); afirmación que quedó publicada en una de sus obras: *Don Bosco en América*. Molina, al parecer, molesto con estas definiciones, llegó a pedirle a Entraigas que enmendara su error; pedido que el historiador rechazó aduciendo que no sabía polemizar. De acuerdo con la autora, a pesar de que la polémica no era nueva dividió aguas profundas en la congregación y, en esa década y en la siguiente, la mayoría de los historiadores salesianos decidieron acompañar la posición de Entraigas.

Recuperando los aspectos señalados en este último apartado es posible observar que en el contexto del golpe de Estado de 1955, debido a la proscripción del peronismo, Imbelloni y su Antropología Física debieron retraerse momentáneamente del Territorio Nacional de Santa Cruz, mientras que el *dispositivo*

*archivo misional* recuperó la atención de los funcionarios para opinar sobre la administración de la población y los territorios indígenas.

Por otra parte, la idea que Molina presentó a la provincia de Santa Cruz en 1961 respecto de sumar a los indígenas a las instituciones del gobierno, continuó siendo un aliciente para los argumentos que profundizó en publicaciones posteriores. Retomando dichas publicaciones — a las que he analizado en apartado anterior— advierto que a partir de las discusiones e influencias con los autores de la revista *Runa*, Molina suplementa las interpretaciones diferenciadoras físicas o lingüísticas enfocándose en los préstamos míticos, culturales y rituales. Esto lo condujo, por ejemplo, a sostener la visión de Gusinde sobre los halakwulup como uno de los tres pueblos fueguinos extendido hacia el norte que incluiría a los pueblos kaweskar, waitekas, chonos y varios otros. Debido a su *marginalidad* y *aislamiento*, los fueguinos — tal como los refiere Molina (1976) retomando a los padres verbitas y a Menghin (1971), quien subraya especialmente a los “llamados canoeros (Chono, Alakalufes y Yámanas)” (p. 10)— resultan los mejores custodios de este reservorio espiritual y cultural que el cura propone como necesario recuperar para el buen gobierno, no sólo de los indígenas sino también de la sociedad provincial. Molina, sujeto de conocimientos religiosos cristianos, vocación misionera y aprendizajes etnológicos, se define a sí mismo como waiteka y chono — fueguino canoero según su esquema etnológico— y, de este modo, se presenta como testimonio de la confluencia espiritual y mitológica que propone.<sup>26</sup>

Imaginar una unidad cultural y espiritual entre colonos europeos y la sociedad *primitiva* lo habilitó para confrontar, de manera creativa, con el *residuo* técnico-racial (reducción teórica ofrecida por los antropólogos de la revista *Runa* para pensar a los pueblos del archipiélago) y, por otro lado, lo llevó a confrontar con el *dispositivo archivo misional*, especialmente con la reducción interpretativa de los fueguinos propuesta en esos años por algunos historiadores salesianos, entre los que se encontraba Raúl Entraigas.

## Palabras finales

La *marginalia* de Molina, tal como sostuve en el primer apartado, involucra varios márgenes: el de la revista, el de la Antropología y el de la mano marginal que escribe en dichos márgenes; la mano de un indígena salesiano que se autoadscribe como chono o waiteka, como parte de un pueblo catalogado como *primitivo* o *marginal* por los primeros etnólogos.

En el segundo apartado argumenté que el hallazgo de las revistas manuscritas por Molina —localizadas en la biblioteca del colegio salesiano Dean Funes de Comodoro Rivadavia abandonada por los curas, junto con el hallazgo de otros manuscritos en el altillo— ocurrió en el marco de una investigación etnográfica sobre el *dispositivo archivo misional*, que no se limita a recuperar y analizar documentos en reservorios ya catalogados. He optado, en cambio, por analizar la operatoria de este dispositivo sobre una superficie de inscripción e impresión mucho más amplia, cuyos arcontes se encuentran diseminados en diversas instituciones y lugares. La decisión de hacer una etnografía *del* gesto archivador implicado en el dispositivo archivo misional me facilitó el acceso a la manuscritura de Molina en algunos números de la revista *Runa* publicados entre 1949 y 1952, así como también a sus cuadernos del altillo.

26. En el trabajo ya mencionado sobre la etnografía entre los fueguinos y el monoteísmo primitivo de los padres verbitas, Pavez Ojeda (2012) señala en una nota al pie que el escritor kawésqar Juan Carlos Tonko estaba molesto con la recuperación monoteísta que Gusinde había realizado en torno al supuesto dios *Xolas* o *Cholas* como dios único. Evidentemente, Tonko reflexiona y se posiciona respecto los padres verbitas de una manera muy diferente a la de Molina.

De acuerdo con la hipótesis de lectura sobre la *marginalia* de Molina que presenté en el tercer apartado, concluí que el misionero chono no solo confrontó, sino que también retomó el conocimiento producido por el dispositivo antropológico sobre *el indígena patagónico*. El acceso a las discusiones planteadas por los etnólogos le sirvieron, por lo tanto, para legitimar su propia destreza en el manejo de un vocabulario específico y científico; destreza que utilizó para argumentar su capacidad e idoneidad para opinar, desde el dispositivo archivo misional, sobre el gobierno de los indígenas en la provincia de Santa Cruz entre 1955 y 1976.

Subdividí este apartado en tres secciones. En la primera construí una tipología de las anotaciones de Molina en la revista *Runa*, a través de la cual señalé su trabajo deconstructivo o confrontativo del dispositivo antropológico, que comienza con la remarca física de su producción académica. En la segunda sección concluí que el tema entresacado, recortado y anotado de los volúmenes de *Runa* refieren, en la mayoría de los casos, a los *fueguinos* y a las relaciones y préstamos que estos mantuvieron con los *patagónicos*. En la última sección, sostuve que, en los escritos que Molina publicó a partir de su *marginalia* en la revista *Runa*, substituyó los argumentos que vaticinaban el fin de los indígenas en relación a un determinismo racial o técnico, por la valoración diferencial de su *aporte* en términos espirituales y culturales a la provincia de Santa Cruz y a la nación argentina.

En el cuarto y último apartado planteé que, inspirado en el monoteísmo primitivo, Molina substituyó las suposiciones que Imbelloni realizó respecto de la inutilidad de emitir medidas de gobierno sobre los indígenas sobrevivientes de Santa Cruz —fundamentadas en sentencias de *extinción* física y cultural—, por otras en las que la convivencia entre *civilizados* e indígenas tehuelches había sido posible y continuaba siéndolo debido a la convergencia en un acervo mítico y espiritual compartido. Expresó estas ideas ante los funcionarios de la provincia de Santa Cruz entre 1957 y 1961, con la intención de que fueran de utilidad para orientar la administración y gobierno de la población indígena. Posteriormente, continuó investigando y ampliando sus ideas hasta que, en sus últimas publicaciones de 1974 y 1976, las justificó acudiendo al monoteísmo primitivo de los padres verbitas. A diferencia de Imbelloni, que propuso como aporte al proyecto de consolidación nacional el rescate de *un resto racial y físico*, Molina optó por articular una reserva moral, es decir, la *conservación* de un *acervo cultural primigenio* perteneciente a la *sociedad primitiva chonk* respecto del cual trazó múltiples similitudes culturales, espirituales y normativas con el relato bíblico mesopotámico, con el cual se identifican hasta la actualidad muchos colonos católicos y sus descendientes.

### *Financiamiento*

“Este documento es resultado del financiamiento otorgado por el Estado nacional, por lo tanto queda sujeto al cumplimiento de la Ley Nº 26.899”. Este trabajo cuenta con apoyo de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Proyecto PICT Nº 2016-2757, 2017-2020, “Regímenes de historicidad, parentesco y cosmopolítica en comunidades indígenas de tres regiones argentinas: Gran Chaco, Piedemonte andino y Pampa-Patagonia”, con el apoyo de la Universidad de Buenos Aires, proyecto UBACYT Nº 20020170100032BA 011-2014, 2018-2020, “Territorios, materialidad y memoria en el área de Los Antiguos, Santa Cruz, Patagonia”, con el apoyo de la de Universidad de Swansea (Gales), proyecto CHERISH-DE Nº 9E, Engineering and Physical Sciences

Research Council, 2018-2019, “Digital memories and trajectories in Southern Patagonia” y con el apoyo de la British Academy, proyecto Leverhulme Small Research Grants N° SRG18R1\180707, 2019-2020, “Settler Colonialism in Patagonia: Developing Theory through Practice”.

### Agradecimientos

Agradezco especialmente a la Lic. Ana Cecilia Gerrard y a la Dra. Mariela Eva Rodríguez la invitación para participar en este *dossier*. A esta última le agradezco la oportunidad de viajar al sur en el año 2019, gracias a la financiación de dos proyectos: CHERISH-DE dirigido por la Dra. Geraldine Lublin, el Dr. Simon Robinson y por ella, y el proyecto de la British Academy dirigido por la Dra. Lublin y la Dra. Rodríguez. Agradezco también a la Lic. María José Figuerero Torres y al Dr. Guillermo Luis Mengoni Goñalons, cuyo equipo me brindó respaldo institucional desde los primeros años hasta los últimos de mi investigación, y al proyecto PICT dirigido por la Dra. Florencia Tola.

### Biografía

Celina San Martín es licenciada y profesora en Ciencias Antropológicas. Actualmente se encuentra finalizando sus estudios doctorales en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con la tesis “Resistir al arkhé. Experiencias deconstruidas del dispositivo archivo misional en Santa Cruz”.

### Notas

- 9 En esta separata, Imbelloni (1937) presenta una comparación y diferenciación racial entre fuéguidos y láguídos. Siguiendo a von Eickstedt sostiene el desdoblamiento de la raza láguída en dos razas distintas: los láguídos y los fuéguídos. La revisión de las discusiones que existían sobre el tema lo llevan “a la concepción de una doble capa primitiva en sentido morfológico, la primera y más arcaica de naturaleza tasmano-australóide (fuéguídos) y la segunda de naturaleza melanesóide (láguídos)” (p. 88). En este artículo, Imbelloni sostiene que “el área inicial de los fuéguídos ocupó en tiempos remotos más amplias zonas del territorio americano, y se encuentra hoy reducida a breves áreas de *segregación marginal*, por efecto de la energía mecánica de olas raciales pertenecientes a formaciones humanas y culturales menos antiguas” (p. 89, énfasis agregado). Presenta una diferenciación conceptual para hablar de tipos raciales y de los actuales sobrevivientes: para los primeros utiliza la terminación “ido”, que retoma de la biología, y para los sobrevivientes utiliza la terminación “ino”. Así, señala como “restos” de la raza “fuéguída” a los fueguinos que comprenden “a los Yámana y Alakaluf. Luego, en la costa meridional pacífica de Chile, los Chono, que desde el estrecho de Magallanes se prolongan hasta la gran isla de Chiloé” (p. 89). La doble capa primitiva le da pie para descartar otros planteos sobre los habitantes “primitivos” del continente americano y para concluir que los amazónidos y ándidos encontraron a su arribo al “grupo fuéguído ya establecido”, a la vez que, aunque se trata de grupos diferenciados, es posible probar “una vinculación profunda entre los láguídos y los fuéguídos”, si bien fueron estos los desplazados y arrinconados “en pequeños circuitos o islas” (p. 100). (En página 197.)

- 21 Este entretejido también involucraba la relación entre los salesianos y la empresa estatal Yacimientos Carboníferos Fiscales (YCF). La relación entre salesianos y militares en torno al carbón y al petróleo había comenzado en la década del treinta, cuando los funcionarios convocaron a los salesianos para la formación disciplinada de los obreros petroleros. Como señala Nicoletti (2004), y también Pierini (2006), esta formación implicó asumir la preocupación estatal de nacionalizar a los habitantes. De acuerdo con Pierini (2006), fue recién en los años cuarenta cuando se montó la infraestructura para administrar y organizar la producción petrolífera, durante la cual los salesianos “se constituyeron en permanentes protagonistas” (p. 3). (En página 209.)
- 22 El término *reflotar*, tal como lo utilizo en este contexto, remite a la idea de los “umbrales” sugerida por Roberto Di Stefano (2011), quien propone que entre la religión y el Estado en Argentina —dependiendo de las configuraciones histórico culturales y las relaciones de fuerza intervinientes— pueden darse, de forma intermitente, diferentes modelos de articulación que podrían denominarse *laicidades*. Dentro del proceso de secularización, dependiendo de cada contexto histórico, se establecen diferentes umbrales; es decir, diferentes acuerdos o consensos, más o menos explícitos, entre el poder secular y el poder religioso. En este sentido, señala que, en Argentina, desde 1910, se consolida un *pacto laico* que nace de la toma de conciencia “por parte de la Iglesia como del Estado, por parte de un sector de las elites dirigentes ‘laicas’ y de las jerarquías eclesiásticas, de que ninguno de los dos poderes puede prescindir del otro” (p. 88). El Estado no puede nacionalizar por sí sólo ni tampoco brindar servicios necesarios a toda la gran población. La Iglesia, a su vez, se encuentra sujeta al Estado por el patronato y porque nunca pudo sostenerse económicamente. Las fuerzas de estos sectores quedan, de este modo, consolidadas alrededor de un interés de clase, que se erige contra la ocupación de espacios por parte del sector al que señalan como el enemigo común: el proletariado progresivamente calificado y unido; los sectores obreros. (En página 209.)
- 24 Esta afirmación es contradictoria respecto a la práctica misionera y etnográfica de los curas. Molina sabía que en el Territorio de Santa Cruz había mapuches. Al menos, según los papeles, había dos reservas mapuches: Laguna Sirven y Villa Picardo. Por otra parte, en la reserva de Lago Viedma, como en varios otros casos, los tehuelches convivían con los mapuches. Incluso Manuel González —su compañero de misiones— recorría especialmente desde 1950 todos estos parajes y en sus relatos refiere a la reserva de Las Heras como “reserva araucana” (San Martín, 2018). En definitiva, es posible observar que las nominaciones, las referencias y los relatos etnográficos entran en contradicción y tensión con la imaginación etnológica de Molina. Incluso, como rasgo particular, la negación de los mapuches que hace Molina sólo se circunscribe a Santa Cruz, mientras hipotetiza sobre la presencia de “mapuches argentinos” en Chubut (Molina, 1967a, p. 16). (En página 209.)

## Referencias bibliográficas

- » Bascopé Julio, J. (2018). *En un área de tránsito polar 1872-1914. Desde el establecimiento de líneas regulares de vapores por el estrecho de Magallanes (1872) hasta la apertura del canal de Panamá (1914)*. Villa Tehuelches: Colibris.
- » Carrizo, S. (2015). Continuidades y proyecciones de las crónicas y los trabajos del siglo XIX acerca de los Patagones en la conformación del campo antropológico imbelloniano. *Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, 13, 37-49.
- » Cooper, J. M. (1917). Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory. *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 63, 1-233. <http://hdl.handle.net/10088/15530>
- » Cooper, J. M. (1942). Areal and temporal aspects of aboriginal South American culture. *Primitive Man*, 15(1/2), 1. <https://doi.org/10.2307/3316342>
- » Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- » Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault filósofo* (pp. 155-162). Barcelona: Gedisa.
- » Derrida, J. (1997). *Mal de Archivo. Una Impresión Freudiana*. Madrid: Trotta.
- » Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- » Di Stefano, R. y Zanatta L. (2000). *Historia de la iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Mondadori.
- » Di Stefano, R. (2011). El pacto laico argentino (1880-1920). *PolHis*, 8, 80-89. [http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8\\_DiSTEFANO.pdf](http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_DiSTEFANO.pdf)
- » Domínguez, V. S. y Fernández Garay, A. V. (2022). El registro lingüístico durante la expedición a la Patagonia liderada por José Imbelloni en el año 1949. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), número especial, 359-380.
- » Domínguez, V. S. y Orden, M. E. (2019). El archivo de Manuel Molina: Continuidades y rupturas en la lingüística del siglo XX. *Revista Argentina de Historiografía Lingüística*, 11(1), 29-46. <http://www.rahl.com.ar/index.php/rahl/article/view/152/0>
- » Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- » Foucault, M. (1985). El juego de Michel Foucault. En *Saber y verdad* (pp. 127-162). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Piqueta.
- » Foucault, M. (2010). *La Arqueología del saber*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad del saber*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Gusinde, M. (1951). *Fueguinos. Hombres primitivos de la Tierra del Fuego*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- » Gusinde, M. (1991a). *Los indios de Tierra del Fuego. Los halakwulup. Tomo 3, vol. I*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- » Gusinde, M. (1991b). *Los indios de Tierra del Fuego. Los halakwulup. Tomo 3, vol. II*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

- » Hämmerly Dupuy, D. (1952). Los pueblos canoeros de Fuegopatagonia y los límites del habitat Alakaluf. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 5(1-2), 134-170.
- » Imbelloni, J. (1937). Fuégidos y láguídos. Posición actual de la raza paleo-americana o de Lagoa Santa. *Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales*, 39, 79-104.
- » Imbelloni, J. (1949). Los Patagones: Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 2(1-2), 5-58.
- » Imbelloni, J. (1950). La “tabla clasificatoria de los indios” a los trece años de su publicación. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 3(1-2), 200-210.
- » Jackson, H. J. (2001). *Marginalia: Readers writing in books*. New Haven: Yale University Press.
- » Jofré, C. I. y Heredia, D. (2022). Habitando los bordes de las Antropologías y Arqueologías periféricas en Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), 291-306.
- » Koppers, W. (1968). El hombre más antiguo y su religión. En F. König (Ed.), *Cristo y las religiones de la tierra I* (pp. 103-150). Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca.
- » Lagiglia, H. (2005). Juan Santiago René Schobinger. *Anales de Arqueología y Etnología*, 59-60, 7-27.
- » Lazzari, A. (2022). “Una gran revista mundial”. *Runa* y las prácticas de internacionalización de la Antropología argentina en tiempos de nacionalismo peronista (1948-1955). *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), 99-135.
- » Lenton, D. (2007). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)* [Tesis de doctorado, no publicada]. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- » López, J. I. (1996). *Manuel González. Cura gitano linyera de Dios*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Inspectoría San Francisco de Sales.
- » Llarás Samitier, M. (1950). Primer ramillete de fábulas y sagas de los antiguos patagones. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 3(1-2), 170-200.
- » Mederos Martín, A. (2014). El espejismo nacional-socialista. La relación entre dos cate-dráticos de prehistoria, Oswald Menghin y Julio Martínez Santa-Olalla (1935-1952). *Trabajos de Prehistoria*, 71(2), 199-220.
- » Menghin, O. F. A. (1949). El Tumbiense africano y sus correlaciones mundiales. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 2(1-2), 89-126.
- » Menghin, O. F. A. (1952a). Las pinturas rupestres de la Patagonia. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 5(1-2), 5-22.
- » Menghin, O. (1952b). Fundamentos cronológicos de la Prehistoria de Patagonia. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 5(1-2), 23-43.
- » Molina, M. J. (1967a). Síntesis de etnogenia chubutense. *Anales de la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco*, 3(1), 9-18.
- » Molina, M. J. (1967b). Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas (primera parte). *Anales de la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco*, 3(1), 19-75.
- » Molina, M. J. (1967c). Antiguos pueblos patagónicos y pampeanos a través de las crónicas (segunda parte: léxico comparado). *Anales de la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco*, 4(2), 77-184.
- » Molina, M. J. (1967d). El Abrigo de *Ush-aiken* (Fell's Cave). *Anales de la Universidad Patagonia San Juan Bosco*, 3(1), 185-220.



- » Molina, M. J. (1969a). El abrigo de los pescadores (Prov. Santa Cruz). Informe preliminar sobre un corte estratigráfico practicado en 1965. *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cuyo*, 24-25, 239-250.
- » Molina, M. J. (1969b). El idioma “aksanas” de los canoeros de los canales patagónicos occidentales. Una Crítica a D. Hämmerly Dupuy. *Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cuyo*, 24-25, 251-254.
- » Molina, M. J. (1972). Nuevos aportes para el estudio del arte rupestre patagónico. *Anales de la Universidad de La Patagonia San Juan Bosco*, 4, 64-167.
- » Molina, M. J. (1975). La Patagonia en la Argentina moderna. Su aporte cultural. La sociedad Chonk, una sociedad primitiva. *Actas del II Congreso de Historia argentina y regional, Comodoro Rivadavia, del 12 al 15 de enero de 1973* (pp. 217-226). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- » Molina, M. (1976). *Patagónica. Prehistoria, tradiciones y mitologías*. Roma: Librería Ateneo Salesiano.
- » Moreno, F. P. (1879). *Viaje a la Patagonia austral: 20 de octubre de 1876 a 8 de mayo de 1877*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sociedad de Abogados Editores.
- » Morey, M. (2005). El lugar de todos los lugares: Consideraciones sobre el archivo. *Actas de las XII Jornadas de estudio de la imagen. Registros imposibles: El mal de archivo* (pp. 14-29). Madrid: Dirección General de Archivos, Museos y Bibliotecas. <http://artarchivespolitics.com/archives/wp-content/uploads/2013/12/MaldeArchivo.pdf>
- » Nicoletti, M. A. (2004). La congregación salesiana en la Patagonia: “Civilizar”, educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934). *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 15(2), 1-20.
- » Nicoletti, M. A. (2006). Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selknam de Tierra Del Fuego. *Anthropologica*, 24(24), 153-177.
- » Orden, M. E. y Domínguez, V. (2017). Documentación lingüística salesiana en el siglo XX: El padre Manuel Jesús Molina. *Actas de las VIII Jornadas Internacionales de Filología y Lingüística y II de Crítica Genética “Las lenguas del archivo”* (pp. 1-9). La Plata: Universidad Nacional de La Plata. <http://jornadasfilologiaylinguistica.fahce.unlp.edu.ar>
- » Pavez Ojeda, J. (2012). Disciplina científica colonial y coproducción etnográfica. Las expediciones de Martín Gusinde entre los yámana de Tierra del Fuego. *Magallania*, 40(2), 61-87. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442012000200004>
- » Pierini, M. de los M. (2006). Los salesianos en Santa Cruz durante el primer peronismo: Docentes y algo más. *Historia de la Educación*, 7, 208-230.
- » Priora, J. C y Alberro Peverini, N. (2020). Hämmerly Dupuy, Daniel Armand (1907-1972). En *Encyclopedia of Seventh-day Adventists*. <https://encyclopedia.adventist.org/article?id=DGIT.%0A%0A>
- » Restrepo, E. (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. Cuzco: Impresiones Gráficas.
- » Rodríguez, M. E. (2010). De la “extinción” a la autoafirmación. Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina) [Tesis de doctorado, Georgetown University]. ProQuest Dissertations and Thesis Global. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- » Sánchez Gómez, L. Á. (2007). Por la Etnología hacia Dios: La Exposición Misional Vaticana de 1925. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid, 57(2), 63-107.

- » San Martín, C. (2013). Memorias que desarqueologizan. En C. Crespo (Eds.), *Tramas de la diversidad. patrimonio y pueblos originarios* (pp. 101-35). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Antropofagia.
- » San Martín, C. (2018). Los papeles del archivo salesiano como memoria material. Dossier: "Arqueología Histórica Argentina. Situación y Perspectivas". *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 12(54), 1296-1323.
- » Sardi, M. L. (2022). *Crania Patagonica*. Una aproximación material a los estudios antropológicos en Argentina. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), 219-240.
- » Schmidt, W. (1950). John Montgomery Cooper, 1881-1949. *Anthropos*, 45(1/3), 342-349.
- » Silla, R. (2022). Marcelo Bórmida visto a través de sus publicaciones en la revista *Runa*. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), 141-155.
- » Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- » Spiller, R. (2017). Espectros en el archivo, aspectos mediáticos del trauma guatemalteco en *El material humano* de Rodrigo Rey Rosa y *La Isla*. *Archivo de una Tragedia* de Uli Stelzner. *Iberomaericana*, 17(65), 107-132. <https://doi.org/https://doi.org/10.18441/ibam.17.2017.65.107-132>
- » Tolosa, S. (2022). Muertos ilustres... ¿o no tanto? Reflexiones sobre el diálogo con archivos incómodos, prácticas desterradas y actitudes cuestionables de nuestros ancestros disciplinares. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, 43(3), 157-178.
- » Vezub, J. E. y De Oto, A. J. (2011). Patagonia, archivo etnológico y nación en el primer peronismo. Una lectura descolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 2, 135-62.
- » Zabala, M. E. (2012). Hacer estudios etnográficos en archivos sobre hechos sociales del pasado. La reconstrucción de la trayectoria académica y religiosa de monseñor Pablo Cabrera a través de los archivos de la ciudad de Córdoba. *Tabula Rasa*, 16, 265-282.

## Fuentes

- » Molina, M. J. (1957). Carta al interventor de Santa Cruz Pedro Luis Priani, 30 de marzo de 1957, Río Gallegos, Santa Cruz, Argentina.
- » Molina, M. J. (1961) Carta al Sr. Diputado Don Adolfo Doble, 7 de agosto de 1961, Río Gallegos, Santa Cruz, Argentina.
- » Piovesan, L. (1979). Necrológica del padre Manuel Jesús Molina. Inspectoría San Francisco Javier.