

Walter Delrio*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de Río Negro

ENTRAR Y SALIR DE LA ETNOHISTORIA

*¿Dónde van las almas de los Grandes, Ingas, Apos, Tokis, Ulmenes?
-Las almas de los que mandaban no pueden morir. Entran en leones,
en todo lo que es trapial, en culebras y víboras, menos en zorros.
Pero pueden estar en un ñamkú, en un mañke, en un choike.
En todos los animales de almas grandes se encuentran los grandes
de la tierra. Pero no en los pichi uñen, los pájaros chicos.
(Alonso Kintul, Adivinanzas, en: Koessler-Ilg 2006)*

*Las situaciones que los hombres definen como reales
tienen consecuencias reales
(Thomas y Thomas 1928)*

Hacia fines del siglo XIX, un criterio de clasificación estatal de las diferentes unidades sociopolíticas indígenas de Pampa y Patagonia ha sido el modo en que cada una estaba vinculada al sistema de tratados y convenios establecidos con el gobierno argentino. En la década de 1870, las planillas elaboradas por el Ministerio de Guerra establecían un ordenamiento jerárquico de diferentes caciques -principales, secundarios, caciquillos-, su ubicación geográfica y número de personas y lanzas sobre las que cada uno de ellos ejercería su influencia¹. Estas planillas también indicaban el número de ganado yeguarizo y raciones que recibirían por parte del estado nacional,

* E-mail: waltermdelrio@gmail.com

¹ Véase como ejemplo el cuadro elaborado en el informe titulado “Estado General que manifiestan las diferentes agrupaciones de Indios que se hallan en la Patagonia e inmediaciones de los Andes” Archivo General de la Nación (AGN) Sala VII, Roca, Leg. 155, N° 593.

de acuerdo a lo establecido por los mencionados convenios y tratados. Estos números coincidían con el rango atribuido a cada cacique, estableciendo una jerarquía entre los mismos.

Este tipo de documentos permite una serie de preguntas en relación con los complejos procesos por los cuales una serie de datos son seleccionados como conocimiento práctico para el control y vigilancia del cumplimiento de una determinada política estatal; pero, al mismo tiempo, no podríamos considerarlos sólo como el resultado de dicha agencia. En ellos también se expresan complejos procesos de construcción de representación indígena a partir de los cuales se definirían quiénes, dónde, cómo y en representación de quiénes, han participado en el conjunto de parlamentos realizados entre autoridades criollas e indígenas. Habilitan preguntas sobre la agencia indígena, en relación con sus objetivos, alianzas y estrategias pero fundamentalmente, y lo que me interesa abordar aquí, con respecto a desde qué paradigmas, marcos de interpretación y conceptualizaciones de agencia y política, se llevaron adelante este tipo de relaciones.

A partir de este ejemplo; es decir de lo que “el número de ganado” implica de acuerdo a los marcos de interpretación que entran en relación en dicho proceso, el objeto de este trabajo es participar en la discusión en torno a los modos en que podríamos definir un campo interdisciplinario que enfoque en las relaciones asimétricas implicadas en este tipo de procesos de construcción de mismidad y otredad; identificando que este tipo de relaciones sociales, estos procesos de construcción de subalternidad en términos de etnicidad, han concentrado las miradas y perspectivas antropológicas e historiográficas de aquello definido como Etnohistoria.

DEL NÚMERO A LA VIDA SOCIAL DE LOS YEGUARIZOS

La relación entre cabezas de ganado -como eufemismo para referir al conjunto de raciones implicadas en los tratados y convenios- y el poder económico y político de la persona que las posee -al menos sabemos que las debería recibir- no es unilineal. En efecto, la relación directa y proporcional entre el poder atribuido -la posición de cada cacique en la clasificación jerárquica establecida en las planillas del estado- y la cantidad de raciones recibidas es parte de una interpretación orientada por un marco determinado. Desde dicho marco las cosas recibidas tenían un valor, inicialmente establecido por el gasto en dinero que había representado para el gobierno y luego por el cálculo de la ganancia potencial que implicaría colocar esos bienes en diferentes mercados. No obstante, difícilmente podamos interpretar que el objetivo de esta política gubernamental era sencillamente

transformar a los caciques en estancieros o comerciantes de ganado². Por lo tanto, el intercambio mercantil no era el único proceso de generación de valor involucrado, ya que el efecto esperado y el objeto de esta entrega era precisamente que las cosas circularan, de acuerdo a circuitos indígenas, hecho que se suponía empoderaría a estos caciques y sería performativo de la jerarquía que se sostenía a través de la clasificación establecida por este sistema de tratados y acuerdos³.

Al mismo tiempo, podemos hipotetizar sobre las posibilidades de interpretación de esta relación entre número de ganado y los objetivos y procesos de la política indígena. Especialmente, estas formas de representación a través de los caciques: ¿involucraban formaciones sociopolíticas estables y duraderas más allá del contexto?; ¿qué tipo de relaciones las constituían?; ¿cómo eran consideradas las cosas que participaban de la circulación resultante? De forma paralela, tampoco aquí deberíamos considerar que aún siendo estos tratados resultado también de una política indígena, esta fuese consecuencia de una forma de concebir el mundo, homogénea y monolítica. Esta circulación y la misma performatividad de estos parlamentos, acuerdos y tratados, implicaron un valor atribuido a las cosas y un prestigio a las personas, desde otros marcos de interpretación.

La premisa de enfocar en las diferentes ontologías involucradas en las asimétricas relaciones de etnicidad requiere una perspectiva y método que evite las esencializaciones; ya que la esencialización de los marcos de interpretación hegemónicos y alternativos devendría en una explicación tautológica y ahistórica de la misma relación asimétrica. Trato de seguir en esto lo que Eduardo Viveiros de Castro (1992) propone como abordaje antropológico; uno menos centrado en determinar cómo las relaciones sociales constituyen su sujeto que en preguntar qué constituyen los sujetos como relación social. Al mismo tiempo, procuro describir los particulares regímenes de valor e historicidad implicados en dichas relaciones; es decir, enfocando en los procesos de cambio, en cómo la temporalidad se inscribe diferencialmente en el discurso, en el espacio y las prácticas de intercambio

² Los bienes entregados no solo consistían en yeguarizos y ganado vacuno sino también en harina, yerba, aguardiente, textiles y papel, entre otros.

³ “y á fin de conseguir vayan contentos y llenar los deseos que el señor Presidente tiene en conservar la buena relación con ellos, les he dado cuanto me han pedido en su carta, [...] pues á los nueve que componían esta misión les he dado ropa, ponchos, camisas, camisetas, calzoncillos, etc.; tabaco, yerba, papel para ellos y á más que lleven á Calfucurá de todo” Del Coronel Machado al presidente Bartolomé Mitre, 24/3/1865, Museo Mitre (ed.), *Archivo del General Mitre*. Buenos Aires: Gobernación de la Provincia de Buenos Aires, 1912, vol. XXIV, pp. 95-97 (en Pavez Ojeda 2008: 435).

y rituales. En lo que Carlos Fausto y Michael Heckenberger (2007) definen como campo de la Antropología histórica, en tanto pregunta por los modos diferentes en que se producen transformaciones y en los regímenes de historicidad constituidos por esas prácticas. A partir de estas preguntas, sostienen estos autores, será posible imbuir a la historiografía con una mirada etnográfica tanto como relacionar la etnografía con la temporalidad (Fausto y Heckenberger 2007: 4).

Así, tomando el caso de los bienes que circulan a través del sistema de tratados y convenios entre el gobierno argentino y los caciques podemos pensar en los diferentes regímenes de valor que intervienen en la política y las relaciones interétnicas, también a partir del abordaje de los diferentes momentos en la vida social de estas cosas. Como sostiene Appadurai (1991: 78) es en definitiva la política, en un sentido amplio⁴, el vínculo entre los regímenes de valor y los flujos específicos de mercancías, siendo por lo tanto que las mercancías, como las personas, tienen una vida social (1991: 17).

Al definir al valor como un juicio de los sujetos en relación con un objeto y no como una propiedad inherente de los objetos, Appadurai (1991: 19) afirma que las cosas o grupos de cosas circulan en ambientes culturales e históricos particulares; por lo tanto, sus significados están inscritos en sus formas, usos y trayectorias. En consecuencia, esta perspectiva sostiene la necesidad del análisis histórico de esas trayectorias con el objeto de poder interpretar las transacciones y cálculos humanos que animan a las cosas. El mencionado autor define a este proceso como una inversión metodológica a través de la cual “son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano” (Appadurai 1991: 19). Sostiene que en el propio Marx se encuentra la posibilidad de un enfoque en las mercancías desde este tipo de análisis histórico e intercultural; critica los planteamientos que conciben el intercambio de obsequios y el mercantil como fundamentalmente contrarios y mutuamente excluyentes y propone limar el contraste exagerado y reificado entre Mauss y Marx, entre obsequio y mercancía. Identifica a esto último como consecuencia de una tendencia a romantizar las sociedades en pequeña escala; desde la cual se pierde de vista tanto que las sociedades capitalistas también funcionan de acuerdo con propósitos culturales, como el subestimar

⁴ Appadurai la define como las relaciones, presupuestos y luchas concernientes al poder, “es lo que une valor e intercambio en la vida social de las mercancías”. Los intercambios de la vida común son posibles porque existe “un vasto conjunto de acuerdos relativos a qué es deseable, qué implica un ‘intercambio razonable de sacrificios’, a quién está permitido ejercer qué tipo de demanda efectiva y en qué circunstancias” (1991: 77).

las características planificadoras e impersonales de las sociedades no capitalistas (Appadurai 1991:27)⁵.

Abordar la vida social de las cosas implica enfocarse en cómo estas se caracterizan en situaciones determinadas a lo largo de su trayectoria social⁶. Así, la situación mercantil en la vida social de una cosa es:

la situación en la cual su intercambiabilidad -presente, pasada o futura- por alguna otra cosa se convierta en característica socialmente relevante [...] las cosas pueden entrar y salir del estado mercantil y tales movimientos pueden ser lentos o rápidos, reversibles o terminales, o normativos o desviados (Appadurai 1991: 29).

Lo que me interesa destacar aquí, en relación con esta propuesta, es que precisamente la idea de *entrar en* y *salir de* diferentes regímenes de valor, de las cosas al igual que de las personas y las imágenes⁷, habilita una entrada a los modos históricos y contextuales en que dichos regímenes de valor se entrelazan. Y aquí es interesante la propuesta de Appadurai relativa a que más que un “marco cultural” que definiría la candidatura mercantil, o de obsequio de las cosas, podríamos pensar en “regímenes de valor” ya que los conjuntos de estándares compartidos pueden ser muy superficiales; es decir que “el acto de intercambio no presupone una completa comunión cultural de presuposiciones” (1991: 30). Esta definición contempla que un objeto puede tener, por ejemplo, una fase mercantil pero que esto no agota su “biografía”, la cual no está culturalmente regulada sino abierta a diferentes grados de manipulación individual⁸.

⁵ Lo que dificultaría al análisis intercultural de las mercancías y de otros aspectos de la vida social es el dualismo excesivo que define el “nosotros y ellos”, “lo materialista y lo religioso”, “la objetivación de las personas” contra “la personificación de las cosas”, o “el intercambio de mercado” contra “la reciprocidad”. Estas oposiciones parodian ambos polos y reducen de modo artificial las diferencias humanas (Appadurai 1991: 28).

⁶ Se trata de una perspectiva no solo anclada en la producción sino en la trayectoria total, desde la producción hasta el consumo, lo cual ha generado desde el momento de su publicación diferentes tipos de crítica. Aunque hoy habría relativo consenso en reconocer que las cosas se producen, tienen significado y actúan sobre la vida social, no deberían desdeñarse “las determinaciones de la producción” (González Seguí 1992: 278).

⁷ El trabajo de Joanne Rappaport (2006) en relación con la militancia indígena ha sido muy sugerente al respecto.

⁸ Para Appadurai “la mercancía no es un tipo de cosa en vez de otro, sino una fase en la vida de algunas cosas” (1991: 33), por lo tanto los sistemas de clasificación, de acuerdo a la analogía con la zoología, no podrían ser sino políticos.

Así, cuando los tratados establecen “parcialidades”, o “cacicazgos principales y secundarios”, reconocidos y reconocibles por la circulación de bienes, organización militar y de información, constituyen éstos conceptos polisémicos que implican tanto la circulación y la producción de objetos como también de recuerdos y prestigios, y la persecución de la distinción social por medio de estrategias de asociación ¿Podemos considerarlos, por lo tanto, también como mecanismos de un mercado de mercancías de entrega futura; es decir un “terreno especializado para las contiendas de valor” (Appadurai 1991: 70)?

Estas preguntas implícitamente proponen una relación particular entre acontecimiento y estructura. En su planteo dinámico de la política en sentido amplio, es decir no solo referida a las relaciones de privilegio y control social sino a la tensión constante entre las estructuras existentes de valor y la tendencia de las mercancías a quebrantarlas, la propuesta de Appadurai tiene un paralelo con la diferenciación que hace Rancière entre policía y política. Rancière (1996) entiende a la política como una movilización subversiva que tensiona los márgenes de la policía -entendida como arena o sistema de dominación-, hasta bien no sea eficientemente encuadrada dentro de sus marcos⁹.

La documentación disponible en los archivos históricos permite abordar tanto la mirada y estrategias estatales con respecto a los circuitos económicos y políticos de la población originaria del área pampeana y norpatagónica hacia la década de 1870, como pensar en las tensiones subyacentes en los regímenes de valor y en los márgenes de la dominación o policía estatal. Por entonces, la política del gobierno nacional incluyó la firma de diferentes “convenios” con los caciques quienes, como representantes de “tribus indias” y ya no de “naciones”; es decir, como otros internos, se comprometían a colaborar con la defensa de la frontera estableciendo tanto la entrega de raciones diferenciales como la posibilidad de vínculos comerciales con las poblaciones argentinas¹⁰.

⁹ Rancière (1996) llama *policía*, al “conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan los agregados y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”. Entiende a la *policía* no tanto como un “disciplinamiento” de los cuerpos sino como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones, y las propiedades de los espacios, donde esas ocupaciones se distribuyen. Al mismo tiempo denomina como *política* a las disrupciones o tensiones, a los momentos en que irrumpe en la *policía* lo político.

¹⁰ La historia de los tratados es también una manifestación de este constante *entrar y salir* de las comunidades indígenas desde la perspectiva de la sociedad criolla. Abelardo Levaggi (2000) afirma que los tratados se regían por el *ius gentium*. Este tipo de derecho, originado en la antigua Roma, era aplicable tanto a los “ciudadanos” como a los “extranjeros”, con

Tanto la materialización de las entregas establecidas por estos convenios como los mecanismos de control -visitas de militares y científicos- para inspeccionar el territorio indígena reforzaban el modelo de ordenamiento social con el que la sociedad criolla interpretaba a los pueblos originarios. A través de los mecanismos utilizados se manifiesta un tipo determinado de historicidad por parte de las agencias del estado, desde la que se distribuyeron los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y se pusieron en concordancia los modos de ser, los modos del hacer y los modos de decir dominantes en las concepciones políticas de fines del siglo XIX (Rancière 1996).

Como señala Bechis (1989) las *tolderías* de los caciques principales, como Sayhueque, devinieron en nodos de información, espacios donde no sólo las visitas oficiales se detenían sino donde, en adelante, frecuentemente los parlamentos indígenas serán convocados. Al mismo tiempo, el sistema de tratados se convertía en un espacio más amplio de negociación/ imposición¹¹ en el cual cada parte llevaba adelante sus propios reclamos, tanto teniendo presente lo que otros caciques y agrupaciones obtenían o dejaban de obtener como también lo que las mismas autoridades gubernamentales recibían a cambio -no sólo como resultado político sino como beneficio comercial.

Señor Coronel Usted vea que yo no quiero quebrar con Usted pues tengo muchos cuentos recibidos en contra de Usted que me han dicho que Usted esta recibiendo mucho dinero por las Cautivas que le ha entregado y hasta Caballos, que esto le da los dueños de las familias esto me parece que yo no mas sere el que trabajo de balde como que Usted y el Mayor mi ha hecho volver con las manos cruzadas a mis Comisiones¹² (En Pavez Ojeda 2008: 518).

La interpretación del ordenamiento sociopolítico indígena a partir de este tipo de documentación de archivo tiene su propia historia a la que me referiré muy sintéticamente. Se destacan las descripciones de los cacicazgos

lo cual es equivalente al moderno derecho internacional. Tamagnini y Pérez Zavala (2002) sostienen que por esta misma razón desde 1850 el estado nacional procuró no reconocer a los indígenas como un colectivo externo sino como grupos sujetos a las leyes de la nación. En adelante utilizarán los términos “convenio” y “tribus indias” en reemplazo de “tratados” y “naciones indias”, procurando así sacar a los tratados del derecho público colocándolos en el derecho privado (2002: 133).

¹¹ Como señala Bechis (1989), el sistema de tratados era también consecuencia de la política aborígen, de distintos proyectos de autonomía o de integración con respecto a los proyectos de “organización nacional” de los criollos.

¹² Juan Kalfukura al coronel Julián Murga, Salinas Grandes, octubre de 1872. AGN, Buenos Aires. Sala VII, Fondo Museo Histórico Nacional, legajo 43, f. 6335.

pampeanos y norpatagónicos como formas intermedias de concentración de poder a través del surgimiento de una jerarquización. Contemporánea a los enfrentamientos de fronteras, y más específicamente a las campañas de conquista militar de fines del siglo XIX, se consolidó una literatura que identificaba en la figura de los llamados caciques principales la constitución de verdaderos “estados indígenas” (Zeballos [1878] 1986, Schoo Lastra 1928). Se definió como estrategias de las sociedades sin estado la búsqueda o aprovechamiento de la vinculación con el estado (Marfany 1940, Walther 1980). Esta lectura seguía de forma bastante lineal la perspectiva de las fuentes que describían a las agrupaciones pampeanas como rapiñeros procurando bienes -ganado- a cualquier precio y modo. Esta “sociedad malonera” o del ganado era descripta sin otra vida política que a través de la figura de los grandes caciques, quienes concentraban el poder de coerción y la representación colectiva, decidían qué papel tomar en el circuito del ganado y en la política de frontera. Por lo tanto, la agencia indígena sólo era visible en términos de cómo se integraba o no un determinado cacique/ tribu a los circuitos de intercambio mediante alianzas con el estado -provincial o nacional.

Desde el trabajo académico de Rex González (1979), retomado posteriormente por Mandrini (1984), la discusión en torno de la constitución de jefaturas pampeanas fue complejizada y devino en un tema central en la Etnohistoria de los últimos años. En una dirección opuesta Bechis (1999) ha sostenido que estos efectos sesgantes de las relaciones con el estado, no habrían producido un cambio sustantivo en la segmentalidad de la sociedad indígena. Ambas posiciones han tomado como elementos centrales del debate la circulación, concentración y distribución, de los bienes obtenidos en la relación con la sociedad hispanocriolla pero, fundamentalmente, han introducido la idea de agencia o iniciativa indígena. Principalmente lo han realizado a través del análisis de los procesos de conformación de los malones como empresa política y económica (Crivelli Montero 1997) y de la centralidad de los caciques principales en la representación indígena frente al estado¹³. Estos

¹³ En los últimos años una serie de trabajos han venido a profundizar y/o a discutir este cuadro. Para el caso de las parcialidades salineras véase de Jong y Ratto (2008); para el de las tehuelches del norte de la Patagonia los trabajos de Nacuzzi (1996), Villar y Jiménez (2003); Vezub (2009) y Gotta (2002) para el caso de las Manzaneras y los trabajos de Tamagnini y Pérez Zavala (2002), Villar y Jiménez (2006) para las ranqueles, entre muchos otros. También véanse las compilaciones de Nacuzzi (2002), Mandrini y Paz (2003), y Mandrini (2006). Todas estas investigaciones han otorgado densidad al análisis de la política indígena del periodo pre-conquista, a partir del análisis de una relación dialógica mucho más compleja, ya no sólo entre proyectos hegemónicos estatales y estrategias indígenas sino incorporando intereses de distintos sectores de la sociedad criolla como también proyectos hegemónicos de determinados sectores indígenas.

enfoques tanto como los de trabajos más recientes, en líneas generales, han compartido -desde el recorte temporal- el presupuesto de que la conquista estatal de 1878-1885 ha representado un momento de quiebre.

En las últimas dos décadas el trabajo con la memoria social permitió formular nuevas preguntas y complejizar las ya establecidas por parte de los estudios etnohistóricos. En las narrativas de las familias mapuche y tehuelche del área pampeana y norpatagónica personajes como Sayweque, Kalfukura o Namunkura aparecen como sujetos que son evaluados de acuerdo a si respondieron o no, en sus respectivos contextos, a las enseñanzas de sus antepasados. Y no sólo en cuanto a sus relaciones con el estado sino principalmente con respecto a sus propias familias y grupos a los cuales pertenecían o representaban. El prestigio y el poder personal nunca aparecen como elementos aislados de este “hacer” como miembros de un colectivo que va más allá de la comunidad de los vivos y que los vincula con aquello que han podido recibir, en forma de consejo, enseñanza o experiencia, de sus antepasados. Así también sus decisiones y sus palabras han tenido y tendrán sus efectos en las siguientes generaciones (Ramos y Delrio 2011).

La posibilidad del error, haber confiado en los bienes -dones recibidos de acuerdo a los tratados firmados- del *winka*¹⁴, de no haber oído a los suyos, de haber tenido dos corazones o dos palabras, forma parte de las posibles evaluaciones y también de las explicaciones de ciertos fracasos. Pero es también en la evaluación del contexto de las campañas de sometimiento -que frecuentemente son recordadas como la época de “los expedicionarios”, en la que “los extranjeros corrieron a todos”, etc.- donde aparece la revalorización del respeto a las enseñanzas de los antepasados por parte de quienes supieron cómo recibir una rogativa, cómo llevar a los suyos no sólo por el espacio físico sino principalmente en la búsqueda del nuevo equilibrio con los *nepen*¹⁵, en un contexto de desplazamiento en el cual las “estructuras” serían desafiadas por los acontecimientos.

La evaluación desde la memoria social propone otro tipo de historicidad en la cual el cambio y la agencia difieren de aquella del archivo. Así, la identificación de ciertos proyectos como personales de determinados líderes indígenas deviene en una dimensión colectiva. Desde esta construcción de sentido, por ejemplo, el “tener dos corazones”, algo que fuera atribuido a un *lonko*¹⁶ renombrado como Kalfukura, y que para algunos autores forma parte de la aureola de prestigio que rodeaba a la construcción de poder efectivo de dicho cacique, no podría ser interpretado como un valor positivo

¹⁴ Vocablo que significa ladrón, cristiano.

¹⁵ En forma general se refiere a, espíritu o fuerza de las cosas.

¹⁶ Traducido frecuentemente como cacique, literalmente cabecilla o cabeza.

que hable del prestigio de una persona. No obstante, puede ser considerado como algo tolerable como excepción coyuntural, especialmente cuando esto es recordado y transmitido como enseñanza. Al mismo tiempo, estos episodios de concentración de poder -o cuando se hizo necesario tolerar el “tener dos corazones”- son ubicados en el devenir como momentos que se han alternado en el tiempo, no como experiencias deseables o aconsejables a las siguientes generaciones. Podríamos preguntarnos si no es acaso una forma de describir el *entrar y salir* de Kalfukura de los diferentes regímenes de valor e historicidad. En una contada de Abel Kurüuinka, referida por Koessler-Ilg, se explica esto del siguiente modo:

El héroe de la guerra y jefe de muchas naciones, el chao Kalfukurá, le hizo llegar a sus aliados la flecha sangrienta para llamarlos. Quería vengar un hecho y ellos tenían que ayudarlo. Llenos de gloria iban a volver. Cargados de botín volverían. Nuestros abuelos siempre decían que el Grande del cielo azul no quiere las personas que tienen dos corazones, pero que estaba haciendo una excepción con Kalfukurá, con darle esa gran memoria, nomás, y que lo quería, por el modo en que lo ayudaba siempre, que los espíritus lo cuidaban (Koessler-Ilg 2006: 266).

El tener dos corazones -o dos pensamientos, entre otras cosas- deviene en que al morir su *alwe* iba a quedarse dando vueltas en el *wuenu mapu* hasta que pudiese entrar en el *wuelu witraw* donde residen sus ancestros¹⁷. De acuerdo con este relato, Kalfukura puede ser visto como una excepción ya que es alguien que no sólo se constituye, en tanto “héroe y jefe de la guerra”, en alguien poderoso que convoca y reúne aliados, obtiene bienes de sus tratados con el *wingka* sino que también -como excepción y pese a “tener dos corazones”- ha recibido del Grande del cielo azul el don de una gran memoria. De acuerdo al narrador, ésta era la explicación dada por los abuelos con respecto a la excepcionalidad de Kalfukura como héroe que llevaba a sus aliados a la gloria.

El poder del *lonko* estaba asociado a la posesión de una piedra que se le habría presentado a su abuela preanunciándole el destino de su nieto:

A él pertenezco yo, él va a ser mi amo; yo voy a ser la ayuda para que sea rico y sabio; grande va a ser, a todos va a vencer. Pero tiene que comer sobre todo carne de yegua antes de pelear con los uinka, tiene que consultar las machi cuando hay luna nueva nomás, y antes de maloquear tiene que hacer

¹⁷ *Alwe*: alma, *wuenu mapu*: significa tierra de arriba, *welu witraw*: constelación de las Tres Marías. (Pablo Cañumil, comunicación personal)

tocar una quijada de yegua. Si hace esto, tendrá suerte siempre. Pero a mí me tiene que mostrar a la gente una vez al año nomás, en las rogativas. Y no tiene que dejarme en otras manos si quiere dominar a la gente. Envuélvame nomás y lléveme a su casa. Nunca más voy a hablar. (Abel Kurüuinka, en Koessler-Ilg 2006: 270-271).

Al mismo tiempo, la evaluación que se hace del desempeño de quienes sucedieron a Kalfukura es que esta dependencia de los bienes entregados por el gobierno, sin el correspondiente conocimiento y desempeño tradicional de aquel, condujo a que: “hasta que cambió el gobierno argentino, que no les dieron ninguna ayuda más, les quitaron tierras y derechos. Y al fin todo les quitaron para siempre, que volvieron a hacerse mala sangre” (Abel Kurüuinka, en Koessler-Ilg 2006: 270-271).

Ahora quisiera detenerme en algunas conclusiones parciales sobre el método. En primer lugar, en cuanto al uso de palabras y la lengua ya que los regímenes de historicidad determinan la visibilidad de cada tipo de archivo. Así los términos utilizados, por ejemplo, en las fuentes ministeriales no han sido los únicos modos, al momento de establecer prestigios diferenciales, que hacen al ejercicio de la representación colectiva o administración de los bienes materiales e inmateriales de los grupos familiares de pertenencia. Pero hablar de “caciques” y “tribus” también hace sentido para estos últimos ya que refiere al contexto de relación con sociedades no-indígenas y desde el espacio marcado como policía, según Rancière (1996). Al mismo tiempo, ese archivo puede invisibilizar pero principalmente indiferenciar el hecho de que los agentes involucrados fuesen *lonko*, *ulmen*, *toqui*, *apo ulmen*, etc. Esto, por el contrario, desde la historicidad de la memoria social podría decirnos mucho, no sólo sobre quiénes eran representados por estas personas sino también sobre los procesos por los cuales estas personas se constituyen, en ciertas circunstancias, en representantes de un colectivo específico.

En segundo lugar, comparar las diferentes lógicas de poder y prestigio que existen en el proceso de relación no implica considerarlas como dicotómicas en relación con los agentes. Este *entrar y salir* permite dimensionar los procesos de cambio, desde una aproximación histórica, en las formas de construcción de sentido y de valor. Tal es el caso de la evaluación del *éxito* puntual de algunos de los proyectos personales atribuidos a determinados “grandes caciques”, que desde la mirada de quienes se siguen reconociendo como parte del grupo social son interpretados como momentos de un ciclo -en el que se *entra y sale*-, algo que debió ser tolerado por el *futachao* del cielo azul, en un contexto particular. No es suficiente con dar cuenta cuantitativamente de la presencia de bienes provenientes del vínculo político y comercial con la sociedad hispanocriolla. Más significativo aún es poder dar cuenta de la

vida social de los mismos, de los modos en que éstos no sólo son distribuidos sino cómo han sido pensados como consecuencia del trabajo social de una familia, casa, alianza en parlamento, etc. Y, al mismo tiempo, indagar sobre los modos en que estos circulan a lo largo del tiempo, no sólo en su dimensión material sino también simbólica¹⁸. En otras palabras, incorporar la pregunta con respecto a la evaluación que hacen las personas de aquello “recibido” en otros contextos y cómo éstos funcionan como marco de referencia para las decisiones e intercambios a futuro, ya que también el prestigio y las baquías de las personas forman parte de la herencia inmaterial de sus familias, al tiempo que pueden imponer un deber hacer a sus miembros.

En tercer lugar, se hace necesario incorporar otros marcos temporales y espaciales. Los sistemas de clasificación, como el de la política de tratados, al mismo tiempo que establecían membrecías grupales mediante la fórmula “cacique-tribu”, también atribuían territorialidades fijas y líneas de descendencia/ ascendencia que serían utilizadas por parte de la descripción de la paleoetnografía académica de la primera mitad del siglo XX, como pruebas de la existencia de áreas culturales. En oposición pueden hacerse otras preguntas: ¿cuáles han sido los espacios ancestrales de ceremonia, los cementerios, los sitios marcados en la memoria social como los lugares en los cuales el antepasado fundador de la casa recibió el conocimiento de las fuerzas de la naturaleza y de sus antepasados? Las trayectorias sociales en los procesos de formación de grupo involucran criterios de adscripción y pertenencia diferentes a la fijación territorial y cultural de los esquemas occidentales. De este modo, los procesos históricos incorporan desplazamientos territoriales, transmisión de bienes inmateriales, relación con los ancestros, vinculación con las fuerzas espirituales, alianzas o pertenencias compartidas con otros grupos -hablantes de otras lenguas o habitantes de otros espacios geográficos.

ANTROPOLOGÍA (HISTÓRICA) E HISTORIA DE LA ETNOHISTORIA

Toda la mapu es una sola alma, somos partes de ella.

No podrán morir nuestras almas.

Cambiar sí que pueden; pero no apagarse.

Una sola alma somos, como hay un solo mundo

(Abel Kuriuinka, en Koessler-Ilg 2006 (1): 66)

La definición de la Etnohistoria como el estudio histórico no de las etnias sino de los procesos de etnicidad a partir de los cuales se construyen

¹⁸ En este punto ha sido pionero el trabajo de Claudia Gotta (1993).

diferentes estatus de subalternidad constituye un momento particular del desarrollo disciplinar. En nuestro medio posee una historicidad propia y ha venido a confrontar con la vigencia centenaria en nuestra sociedad de un paradigma epistemológico que no sólo ha involucrado al espacio académico.

En efecto, si bien la construcción del estatus de subalternidad indígena en Argentina implica la concurrencia de diferentes procesos que deben ser analizados desde sus propias coordenadas espaciales y temporales y dentro de particulares lógicas de disputa de diferentes tipos de recursos, medios de incorporación política y categorías sociales implicadas¹⁹, es posible aún pensar en una matriz de matices -y de matices que dan forma a dicha matriz- desde la cual se ha construido -y aún construye en parte- sentido, no exento de cuestionamientos y de redefiniciones. La identificación de los pueblos indígenas -más allá de su presencia y agencia concreta- como un elemento del pasado, un obstáculo al desarrollo de las fuerzas productivas, una amenaza a la organización socio-política del país y la anunciada extinción/ desaparición de los mismos como entidades sociopolíticas y culturales, ha formado parte de dicha matriz. Esas cuestiones, devenidas en supuestos del sentido común, constituyen las premisas epistemológicas sobre las cuales, por casi un siglo, se han sustentado en una diversidad de casos políticas estatales, agencias privadas y públicas e intereses de sectores productivos en relación con los pueblos indígenas. Y también sobre la cual la agencia de éstos ha debido articular sus iniciativas.

El sometimiento ha sido el presupuesto ontológico que ha permitido relacionar procesos de construcción de mismidad y alteridad, diferentes mecanismos de disciplinamiento, de construcción de conocimiento y de su patrimonialización. La apropiación y distribución del territorio y de las personas, la formación de los discursos disciplinares, la creación de los museos de etnografía, ciencias naturales e historia y la selección de los elementos culturales patrimoniales para una tradición nacional, constituyeron una parte significativa de dicho proceso histórico, no obstante complejo y heterogéneo. En esta dirección, la clasificación y tipología cultural como agenda académica antropológica permitía hacer visible la dirección del cambio al mismo tiempo que se constituía en un agente de su materialización²⁰. La *paleoetnografía*

¹⁹ Al respecto véase Briones (2005).

²⁰ Los trabajos de Vignati (1931), Harrington (1946), Escalada (1949) y Casamiquela (1965) establecieron un ordenamiento espacial de diferentes entidades culturales/ raciales en el ámbito de Pampa y Patagonia como grupos discretos en sus características esenciales y diferenciadoras: lengua, fenotipo, tecnología y cultura material. Este modelo tiene vigencia en los libros de texto, sentido común y discursos políticos aún en el presente.

a partir de testimonios y entrevistas a contemporáneos reforzaba el carácter de *rescate* que imbuían de inmediatez y urgencia al trabajo del investigador. En líneas generales, se trató también de una denuncia sobre el “fin de las culturas indígenas” que adaptaba el evolucionismo cultural con el discurso de la aculturación.

Al mismo tiempo, la historiografía contribuyó a congelar a los pueblos originarios en un momento específico, el de constitución del estereotipo del malón -la sociedad tras el ganado- de la segunda mitad del siglo XIX. Caracterizó en líneas generales a esta última, una notable continuidad con el discurso político de sectores dominantes de fines del siglo XIX y la exclusión de los pueblos indígenas de la historia nacional, más allá del período colonial y del estereotipo del malón. Así, la historia de los pueblos originarios quedaba definida de acuerdo a una lógica histórica externa, o bien a una lógica evolutiva natural. En ambos casos, los pueblos originarios eran sujetos sin agencia o víctimas, pasivas o no, del cambio entendido en términos de aculturación y evaluado como un “dejar de ser”.

El sentido de la aculturación propuesto por el histórico-culturalismo fue criticado y desafiado por nuevas perspectivas que se desarrollaron frente a esta narrativa del sometimiento. En la década de 1980, y en el contexto de recuperación de la democracia, nuevas propuestas ganaron espacio para abordar la tarea de desestructurar el modelo rígido dado a la cuestión indígena. En el contexto de Pampa y Patagonia, atacando los supuestos de nomadismo constante, extranjería, degeneramiento étnico y actividades de depredación atribuidos a las sociedades originarias.

No es mi propósito dar cuenta de la historia de cada disciplina vinculada con la construcción de conocimiento sobre los pueblos indígenas. Sí me interesa señalar el telón de fondo sobre el cual deben dimensionarse los efectos que ha producido la irrupción de la Etnohistoria en nuestro medio.

En particular, en el ámbito académico en Argentina la identificación de la Etnohistoria no como una historia étnica -es decir, orientada a la reconstrucción de las entidades étnicas- sino como una investigación sobre las relaciones de etnicidad ha sido un importante legado de diversos investigadores que han venido marcando el camino²¹. Martha Bechis lo ha propuesto como el campo de estudio del proceso histórico o presente de situaciones hegemónicas y las consecuentes relaciones dialécticas entre alteridades socioculturales colectivas (Bechis 2010: 21); identifica como su objeto no a las etnias como entidades discretas sino a los mismos procesos de su creación, modificación, mantenimiento o disolución.

²¹ Como Ana María Lorandi, Lidia Nacuzzi, Marta Ottonello, entre otros.

Esta perspectiva converge con las líneas desplegadas en las últimas décadas del siglo XX, y especialmente a partir del giro barthiano en los estudios sobre etnicidad e identidad²². Tanto desde perspectivas instrumentalistas como constructivistas los enfoques fueron entonces priorizando los procesos históricos de construcción de la diferencia, dando cuenta así de la etnicidad como de la constitución de relaciones asimétricas establecidas entre grupos sociales (Comaroff & Comaroff 1992). En este punto es donde la Etnohistoria en nuestro medio representa un cambio de perspectiva en relación con los postulados histórico-culturales. Los grupos étnicos ya no serían conceptuados en tanto portadores de una cultura, siendo ésta “una implicación o un resultado” (Barth 1976: 12). Esto permitiría evadir los riesgos de una clasificación morfológica de tal tipo que tempranamente advirtiera el propio Barth. Este autor sostenía la necesidad de apartarse de los puntos de vista prejuiciados orientados hacia la búsqueda de la naturaleza de la continuidad en el tiempo de las unidades culturales. Barth entendía que el investigador debía tener en cuenta las categorías y prejuicios de los actores para priorizar el análisis de la organización étnica por sobre el de las culturas. Asimismo criticaba a la Etnohistoria que hacía una crónica de la aculturación, como dinámica del cambio cultural o de la manera en que los diferentes rasgos culturales se ensamblaban diferencialmente, ya que los rasgos elegidos para establecer las diferencias no son objetivos sino aquellos que los actores mismos consideran significativos (1976: 15).

Barth entiende a los grupos étnicos como una forma de organización social, por lo tanto es fundamental abordar la autoadscripción como la adscripción por otros. Al mismo tiempo esto conduce a postular que la continuidad de las unidades étnicas depende de la conservación de un límite, que subsista la dicotomía más allá de que los aspectos culturales o la misma forma de organización del grupo puedan cambiar.

Así, los giros en torno a la agencia resultan indisociables de esta perspectiva sobre la identidad y los procesos de etnicidad. El discurso de las historiografías hegemónicas nacionalistas -parafraseando a Ranajit Guha (2002)- *había objetivado insidiosamente al subalterno* negándole su agencia. Esto se vincula con el manejo de un corpus formado por el discurso e historicidad colonial y producido tanto por hegemonías coloniales como republicanas. Ese discurso afirma una forma de gobernabilidad (Bhabha 1994) imponiendo subalternidades, produciendo al colonizado como *otro* -diferenciado y estereotipado- y mostrando una *nación sujeto* que domina y se apropia. Por lo tanto, el recaudo metodológico implica tener en cuenta los

²² Para un detallado análisis y descripción de este proceso véase Briones (1998).

procesos de conformación del fondo documental mismo. El poder hegemónico describe los límites de aparición del *otro*, la imposibilidad de su aparición en la documentación oficial, así como las distorsiones o mediaciones para que éste pueda acceder a la cadena legitimada de discursos que conforma ese corpus de archivo.

El discurso hegemónico colonial que impone subalternidades y establece un determinado piso conversacional, como sostiene Homi Bhabha (1994), utiliza un sistema de representación que es estructuralmente similar al realismo. Produce al colonizado como una realidad social, como un *otro* que, simultáneamente, es conocible y visible. Al mismo tiempo, construye un marco de interpretación colonial, en el cual la geometría del proceso es unidimensional y lineal.

Así, lo que hemos denominado arriba como supuesto ontológico del sometimiento ha tenido por característica principal una tensión entre enfoques en los que predomina la mirada sobre el sometimiento y la dominación resultante, o bien sobre la resistencia subalterna. En este punto resulta sugerente la propuesta de ir más allá de esa dicotomía, algo que Fausto y Heckenberger (2007) denominan „geometría del espacio“ en el análisis de los procesos de cambio; y donde la incorporación del análisis de otros marcos interpretativos puede aportar otras preguntas.

Como hemos señalado, la incorporación de la memoria social como fuente histórica representa un elemento resignificado a lo largo del tiempo desde la academia y, en los últimos años, ha habilitado nuevas y viejas preguntas. Antes que nada, parto de la premisa que no representa otra versión de los hechos sino otros hechos y modos de conceptualización. En la medida en que es el resultado de otras preguntas y modos de atesorar la experiencia de anteriores generaciones, la memoria social forma parte de los procesos de identidad y debe ser comprendida dentro de un particular régimen de historicidad, es decir del modo contextual en que una comunidad se relaciona con el pasado y el futuro.

Esto se relaciona con la definición del campo de estudio. Es sugerente al respecto el planteo de Carneiro da Cunha (2007) quien se pregunta por el modo en que aquello denominado como situación interétnica ha demostrado ser una unidad de análisis más que compleja, en donde hay más que una dicotomía indígenas-blancos. Para el caso amazónico la autora sostiene que hay diferentes historicidades entre indígenas llamados “mansos” y “salvajes”, y que ninguna puede comprenderse sino desde la co-presencia pues en la vida de las personas y los grupos es posible *entrar y salir* desde una a otra.

En esta dirección, la pregunta sería por las diferentes ideas del cambio y los diferentes regímenes de historicidad, desde una membresía políti-

ca y una geometría no lineal y dicotómica. Precisamente, advirtiendo las dificultades que conlleva proponer la común aplicación de términos como historicidad, agencia, cambio o continuidad, que podrían ser considerados como premisas ontológicas de mundos distintos²³ Carneiro da Cunha (2007) propone una pregunta más general en torno a si existe en este tipo de procesos un corte claro entre vencedores y vencidos: ¿Han sido ellos asimilados o ellos han asimilado?, ¿Pueden coexistir ambas versiones y ser simultáneamente verdad? La autora sostiene que los estudios sobre los pueblos amazónicos han mostrado como la aculturación puede ser comprendida también como un modo de reproducción social, como una clase de transformación endógena, a través de la asimilación del enemigo como un modo de reproducción (Carneiro da Cunha 2007: xii).

Por lo tanto, el modo de pensar ese espacio de análisis se encuentra en el centro del planteamiento ontológico. Cardoso de Oliveira (1964) propuso el concepto de fricción interétnica para enfocar las zonas intersociales diversas culturalmente, Sahllins (2000) creyó necesario reconfigurar la usual oposición binaria incluyendo la idea de zona intercultural, Pratt (2002) desde un perspectiva lingüística la propuso como zona de contacto, Ferguson y Whitehead (1999) plantearon el concepto de zona tribal para caracterizar los espacios físicos y conceptuales que radian desde los bordes de los sistemas estatales. Desde estas propuestas se buscó complejizar la geometría del contacto. Estas metáforas espaciales como margen y/o periferia designan en todo caso un centro y representan al estado intrusivo. En este punto coincido con las preguntas que Fausto y Heckenberger realizan a esta geometría del espacio ya que supone linealidad, continuidad y localización geográfica, al mismo tiempo que un único régimen de historicidad o temporalidad, siendo que se trata de ciclos de aislamiento y contacto, retracción y re-creación, que

²³ En esto también coinciden Fausto y Heckenberger, quienes llaman la atención sobre los riesgos de utilizar acríticamente conceptos como los de agencia, es decir categorías culturales contemporáneas de la conciencia social anglo-americana. Ya que esta, por ejemplo, connota la capacidad de los individuos como tales para guiar conscientemente sus vidas y actos sobre el mundo. Este concepto cultural descansa en una particular noción de persona, predicada sobre la auto-identidad y autoconciencia, en el cual la elección libre es el modelo de acción y relaciones de propiedad que caracteriza las conexiones de los agentes con sus actos. Habría que tener en cuenta otras concepciones de agencia (2007: 4). En relación con la misma idea de persona, Viveiros de Castro (1992) enfatiza en su trabajo cómo las sociedades amerindias tienen más interés en la producción y la reproducción de las personas en vez de los bienes. Por su parte, la noción de Fausto (1999) de “consumo productivo” describe los materiales y energías gastados en la producción de bienes o personas, o específicamente gastados en la transformación de los enemigos en parientes (ver también Fausto 2001: 327).

crean una dinámica especial para el fenómeno social y cultural (Fausto y Heckenberger 2007: 17).

En este sentido, podemos pensar en otras modalidades de esta geometría del espacio en base a otros regímenes de historicidad. Como señala Ramos (2012) desde el enfoque etnográfico se ha reparado tanto en las formas en que el mundo material provee un *locus* y un medio para la evocación de memorias (Kirshenblatt-Gimblett 1995, Josey 2003) como en las maneras en que las estrategias territoriales del presente se van incorporando a las memorias sociales (Rappaport 1985). Estas perspectivas orientadas al análisis de la espacialización de las memorias (Kohn 2002; Gordillo 2006) han brindado otras ideas posibles para pensar y sopesar los procesos de cambio. Especialmente, señala Ramos (2012), a través de la metáfora del camino o la trayectoria. En el abordaje de procesos que implican desplazamientos de los grupos sociales, por lo general impuestos por estados coloniales o republicanos, mediante políticas de expropiación de territorio y utilización de la fuerza de trabajo se han definido conceptos como los de *memorias de marcha* (Rumsey y Weiner 2001), *trayectorias* o *caminos* (Santos Granero 1998, 2006; Abercrombie 2006). Estas resguardan no sólo eventos y sitios geográficos sino que también preservan los sentidos culturales que aquellos eventos y lugares tuvieron para los grupos sometidos. Estas líneas de trabajo han abordado las memorias sobre -y constituidas en- contextos de desplazamiento, las que suelen centrarse en el movimiento, en la reestructuración de los grupos, en las relaciones de poder y, principalmente, en las conexiones culturalmente significativas con el espacio físico (Ramos 2012).

Este tipo de perspectiva sobre el espacio, el cambio, la memoria y la historicidad permitiría un análisis que contemple la reconstrucción de lo que De la Cadena (2010) denomina *pluriverso*, complementando el multiculturalismo con el necesario multinaturalismo -en referencia con la histórica imposición del universo, separación ontológica entre naturaleza y cultura, establecida por la relación asimétrica de la modernidad colonial. Constituyen aportes significativos para pensar en una Etnohistoria que evite, como advierte Appadurai, la lineal traducción entre etnia y nativos en el sentido de que estos no sean “inmovilizados por su pertenencia a un lugar” y a un “modo de pensar” (1988: 37). Si entendemos que ningún grupo estuvo verdaderamente encorsetado en un lugar específico y confinado a un modo específico de pensamiento, podemos también pensar en que el estudio de las relaciones asimétricas también rompa con el encorsetamiento temporal. Es necesario abordar los procesos históricos de construcción de alteridad y mismidad que han establecido particulares estatus de subalternidad, contemplando, como señala Briones (1998) para esta construcción en términos de aboriginalidad, los diferentes tiempos y especializaciones (Briones 2005). Pensar la subal-

ternidad como una formación histórica implica, como señala De la Cadena, contemplar los modos en que está “parcialmente conectada” con, y participa en, las instituciones del estado-nación, las cuales le deniegan la diferencia ontológica a través de prácticas de inclusión que usualmente establecen una conexión parcial. Es decir un circuito de conexiones más que la suma de las partes (De la Cadena 2010: 347).

La Etnohistoria, por lo tanto, también podría definir este movimiento constante de *entrar y salir* en y de la Historia y la Antropología histórica, con el objeto de dar cuenta de las relaciones y formaciones sociales implicadas en procesos de etnicidad y de las tensiones entre marcos de interpretación hegemónicos y alternativos. Tal la dirección planteada por la idea de Sahlins (1988) de la “estructura de la coyuntura”, enfocar en la complejidad, historicidad y “pluriversidad” de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas

[1988] 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos. (Primera edición en inglés).

Appadurai, Arjun

1988. Place and Voice in Anthropological Theory. *Cultural Anthropology* 3 (1): 36-49.

1991. *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo.

Barth, Fredrik

[1969] 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE).

Bhabha, Homi K.

1994. *The Location of Culture*. London/ New York, Routledge.

Bechis, Martha

1989. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? Buenos Aires, *I Congreso Internacional de Etnohistoria Americana*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.

1999. La vida social de las biografías: el caso de la biografía de Juan

Calfucurá, 'líder total' de una sociedad sin estado. En Sautú, R. (comp.); *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir de los testimonios de los actores sociales*: 206-211. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Belgrano.

2010. *Piezas de etnohistoria y de antropología histórica*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología (SAA).

Briones, Claudia

1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

2005. *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1964. Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil. En *O índio e o mundo dos brancos*: 127-132. São Paulo, Difel.

Carneiro da Cunha, Manuela

2007. Foreword. Whose history and history for whom? En Fausto, C. y M. Heckenberger (eds.); *Time and Memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*: xi-xiv. Florida, University Press of Florida.

Casamiquela, Rodolfo

1965. Rectificaciones y ratificaciones, hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente. *Cuadernos del Sur*. Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.

Comaroff, John & Jean Comaroff

1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Crivelli Montero, Eduardo

1997. El malón como guerra. El acoso a la frontera de Buenos Aires y la pacificación de las pampas a fines del siglo XVIII. En Cipolleta, M. S. (coord.); *Resistencia y adaptación nativas en las tierras bajas latinoamericanas*: 175-204. Quito, Abya Yala.

De Jong, Ingrid y Silvia Ratto

2008. La construcción de redes políticas indígenas en el área araucó-

pampeana: la Confederación Indígena de Calfucurá (1830-1870). *Intersecciones en Antropología* 9: 241-260.

De la Cadena, Marisol

2010. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.

Escalada, Federico

1949. *El complejo tehuelche. Estudios de etnografía patagónica*. Buenos Aires, Instituto Superior de Estudios Patagónicos-Coni.

Fausto, Carlos

1999. Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist* 26 (4): 933-56.

2001. *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

Fausto, Carlos y Michael Heckenberger

2007. *Time and Memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Florida, University Press of Florida.

Ferguson, R. Brian y Neil Whitehead

1999. *Preface to War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe. New Mexico, School of American Research Press.

Gonzalez, Alberto Rex

1979. Las exequias de Painé Guor. El suttee entre los araucanos de la llanura. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 33. 137-161.

González Seguí, Oscar

1992. Reseña de: Arjun Appadurai (ed.), La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. *Relaciones, estudios de Historia y Sociedad* 52: 266-279. Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Gordillo, Gastón

2006. *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

Gotta, Claudia

1993. Una aproximación histórica al problema del ganado como moneda

en norpatagonia, siglos XVIII-XIX. *Anuario IEHS* 8: 13-26.

2002. El papel de la guerra en la génesis y consolidación de la jefatura de Sayhueque. En Austral, A. y A. M. Rocchietti (comps.); *Segundas Jornadas de Arqueología Histórica y de Contacto del Centro Oeste de la Argentina y Seminario de Etnohistoria. Terceras Jornadas de Arqueología y Etnohistoria del Centro Oeste del País*: 79-93. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Guha, Ranajit

1998. La Prosa de Contra-Insurgencia. En Rivera Cusicanqui, S. y R. Barragán (comps.); *Debates post Coloniales: Una introducción a los estudios de la Subalternidad*. La Paz, Historias, SEPHIS y Aruwiyiri, SIERPE publicaciones.

2002. La Prosa de la contrainsurgencia. En Ranahit, Guha; *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*: 43-95. Barcelona, Ed. Crítica.

Harrington, Tomás

1946. Contribución al estudio del indio Gununa Kune. *Revista del Museo de La Plata* (Nueva Serie) Antropología II (14): 237-275.

Josey, Rosemary A.

2003. Concrete Memories: Fragments of the Past in the Classic Maya Present (500-1000 DC). En Van Dyke R. y S. Alcock (eds.); *Archaeologies of Memory*: 104-126. Oxford, Blackwell.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara

1995. Theorizing Heritage. *Ethnomusicology* 39 (3): 367-380.

Koessler-Ilg, Bertha

2006. *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Mare Nostrum.

Kohn, Eduardo

2002. Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory* 49 (3): 545-582.

Levaggi, Abelardo

2000. *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (Siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires, Universidad del Museo Social.

Mandrini, Raúl

1984. La base económica de los cacicatos araucanos del actual territorio argentino (siglo XIX). *VI Jornadas de Historia Económica*, Vaquerías, Córdoba.

Mandrini, Raúl (comp.)

2006. *Vivir entre dos mundos. Las Fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*. Buenos Aires, Aguilar/ Altea/ Taurus/ Alfaguara.

Mandrini, Raúl y Carlos Paz

2003. *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*. Tandil/ Bahía Blanca/ Neuquén, IEHS/ CEHIR/ UNS.

Marfany, Roberto H.

1940. Frontera con los Indios en el sud y la fundación de pueblos. En Levene, R. (dir.); *Historia de la Nación Argentina* 6: 307-333. Buenos Aires, El Ateneo.

Nacuzzi, Lidia

1996. *Los tehuelches del norte de la Patagonia*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Nacuzzi, Lidia (comp.)

2002. *Funcionarios, diplomáticos y guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia* (siglos XVIII y XIX). Buenos Aires, SAA.

Pavez Ojeda, Jorge

2008. *Cartas Mapuche: Siglo XIX*. Santiago, Colibrís Ocho libros.

Ramos, Ana

2012. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades* 21 (42): 131-148.

Ramos, Ana y Walter Delrio

2011. Mapas y narrativas de desplazamiento. Memorias mapuche-tehuelche sobre el sometimiento estatal en Norpatagonia. *Antiteses* 4 (8): 515-532. Universidade Estadual de Londrina.

Rancière, Jacques

1996. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

Rappaport, Joanne

1985. History, Myth, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12 (1): 27-45.

2006. El espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. En Herrera Gómez, D. y C. E. Piazzini S. (eds.); *(Des)territorialidades y (no)lugares: Procesos de configuración y transformación social del espacio*: 247-259. Medellín, La Carreta Social/ Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia.

Pratt, Mary Louise

2002. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

Rumsey, Alan y James F. Weiner

2001. *Emplaced Mith. Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu, University of Hawai'i Press.

Sahlins, Marshall

1988. *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona, Gedisa.

2000. *Culture in Practice: Selected Essays*. New York, Zone Books.

Santos-Granero, Fernando

1998. Writing History into the Landscape: Space, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25 (2): 128-148.

2006. Paisajes sagrados arahuacos: Nociones indígenas del territorio en tiempos de cambio y modernidad. *Revista Andina* 42 (1): 99-124.

Schoo Lastra, Dionisio

1928. *El indio del desierto*. Buenos Aires, Peuser.

Tamagnini, Marcela y Graciana Pérez Zavala

2002. El debilitamiento de los ranqueles: el tratado de paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. En Nacuzzi, L. (comp.); *Funcionarios, Diplomáticos y Guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de pampa y Patagonia (Siglos XVIII y XIX)*: 119-157. Buenos Aires, SAA.

- Thomas, William I. y Dorothy Swaine Thomas
1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. Nueva York, Knopf.
- Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez
2003. Conflicto, poder y justicia. El cacique Martín Toriano en la cordillera y las pampas (1818-1832). En Villar, D. (ed.); *Conflicto, Poder y Justicia en la frontera bonaerense 1818-1832: 131-228*. Bahía Blanca/Santa Rosa, Dpto. de Humanidades, Universidad Nacional del Sur/ Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de La Pampa.
2006. Acerca de los ranqueles. Los indígenas del Mamil Mapu y del Leu Mapu (1750-1840). *Primer encuentro entre Investigadores y Pueblos Originarios del Centro de Argentina*. Santa Rosa, Universidad Nacional de La Pampa.
- Viveiros de Castro, Eduardo
1992. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago, University of Chicago Press.
- Vezub, Julio
2009. *Valentin saygüeque y la gobernación indígena de las manzanas. Poder y etnicidad en patagonia*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Vignati, Milcíades Alejo
1931. La propiedad del suelo entre los patagones. *Notas del Museo de La Plata I*, Buenos Aires.
- Walther, Juan Carlos
1980. *La Conquista del Desierto*. Buenos Aires, Eudeba.
- Zeballos, Estanislao
[1878] 1986. *La conquista de quince mil leguas*. Buenos Aires, Hyspamérica.