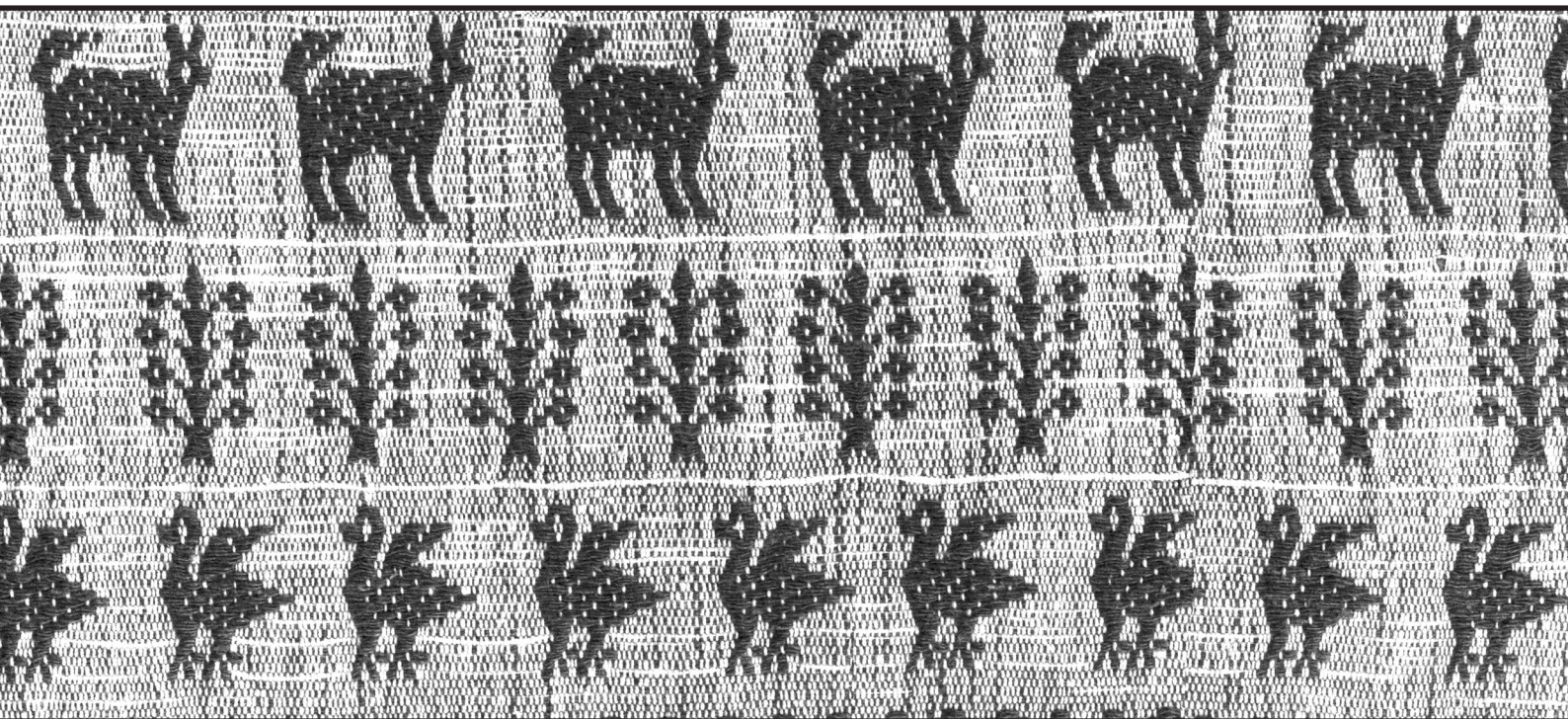


ANALES DE ANTROPOLOGÍA

Volumen 53-I

Enero-junio 2019



ISSN 0185-1225





ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 53-1 (2019): 109-120

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Organismos católicos en la consolidación de organizaciones indígenas:
el caso de la agrupación *Shiyaxauapi* en la provincia de Chaco, Argentina

Catholic organisms in the consolidation of indigenous organizations:
The case of the *Shiyaxauapi* group in the province of Chaco, Argentina

Malena Inés Castilla*

*Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires,
Puan 480 4to piso, of. 464, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

Recibido el 24 de julio de 2018; aceptado el 14 de agosto de 2018

Resumen

Analizaremos en el presente artículo el trabajo que realizaron organismos católicos, vinculados a la Teología de la Liberación, en la localidad de Pampa del Indio, en la provincia de Chaco, en torno a la “recuperación de una cultura indígena” junto a los integrantes de la comunidad qom de la localidad, a partir de la cual impulsaron la consolidación de organizaciones étnicas. Por cuestiones de espacio, en el presente artículo nos centraremos en analizar el caso de la agrupación *Shiyaxauapi* conformada por integrantes del pueblo qom de dicha localidad. En este sentido, exploraremos aquellos procesos en los cuales la memoria se convirtió en el eje central del trabajo de estos organismos católicos, desde el cual comenzaron a construir marcos de acción entre dichas agrupaciones indígenas.

Este trabajo se enmarca en una investigación doctoral, en la cual nos proponemos analizar el trabajo desarrollado por las organizaciones indígenas del pueblo qom, en la localidad mencionada, con la finalidad de indagar en los procesos de reactualización de la identidad y de territorialización que las atraviesa, las involucra y las tiene como protagonistas.

Palabras clave: comunidades; memoria; religión; organizaciones etnopolíticas.

Keywords: Communities; memory; religion; ethnopolitical organizations.

Abstract

This article analyzes the work carried out by Catholic organizations in the town of Pampa del Indio, in the province of Chaco, on the ‘recovery of an indigenous culture’ with the members of the Qom community of the locality, from which they promoted the consolidation of ethnic organizations. We will explore the processes in which memory became the central axis of the work of religious organizations, to build frameworks of action among indigenous groups.

This work is part of a doctoral research, where we analyze the work developed by the indigenous organizations of the Qom people in the aforementioned locality, with the purpose of investigating the processes of reactualization of the identity and territorialization that accompanies them.

* Correo electrónico: malenacastilla@gmail.com

Introducción

A lo largo de este artículo, analizaremos de qué maneras la memoria se ha constituido en una herramienta necesaria para la elaboración y reelaboración de discursos hegemónicos y de resistencia, tanto por parte de organismos oficiales y organismos religiosos como por las comunidades indígenas de Pampa del Indio.

Pampa del Indio es una localidad ubicada en la República Argentina, al norte de la provincia de Chaco, en el departamento Libertador General San Martín (figura 1). Según el censo realizado por el INDEC, en el año 2001 vivían en dicha localidad 11 558 habitantes y en los datos del último censo del año 2010, la población registrada fue de 13 675 personas; más de la mitad de ella vive en parajes de entre 700 y 800 habitantes y el resto de la población reside en parajes con menos de 350 personas, es decir, en los montes de la región (INDEC 2001, 2012).

Partimos de la premisa de que la memoria posibilita el control y la cohesión social, siendo éste parte del modelo que intenta imponer la historia oficial o la historia de las agrupaciones dentro de una comunidad. Entendemos por ello que la memoria es un objeto de reflexión que se modifica en función del contexto histórico, político, económico, cultural, entre otros (Ramos 2015). Es por ello que analizaremos los relatos construidos a partir de la memoria colectiva del grupo, así como los olvidos colec-

tivos, ya que éstos, tanto como los silencios, son performativos, intencionales, es decir, producciones culturales (Halbwachs 2004).

Consideramos que cada uno de estos procesos que ejercen los movimientos sociales aquí analizados deben entenderse y estudiarse en contextos determinados. Por ello, deberán reconocerse los marcos de interpretación y creación de estos relatos referentes a la memoria y el olvido, además de tener en cuenta a los actores que lo producen en sus narraciones (Díaz 2013), los intereses que están en juego y las maneras que tienen de reproducirse en otros escenarios. Es decir, será esencial exponer dichas construcciones discursivas a partir de la acción social y los contextos históricos y sociales. Además, es menester resaltar que estos contextos de producción no implican entorno físico, sino momentos de negociación entre los participantes que interactúan o los discursos a los que se contraponen. Es decir “es un proceso activo de negociación en el cual los participantes examinan reflexivamente el discurso a medida que surge” (Bauman y Briggs 1990: 16). Por tanto, aquellos fragmentos o hechos de esta historia que se repiten son eventos críticos (Carsten 2007) que son olvidados, silenciados o recordados en función de la necesidad actual de traer al presente dicha memoria. Asimismo, no son solo las comunidades indígenas las que reconfiguran la historia a partir de la revisión de

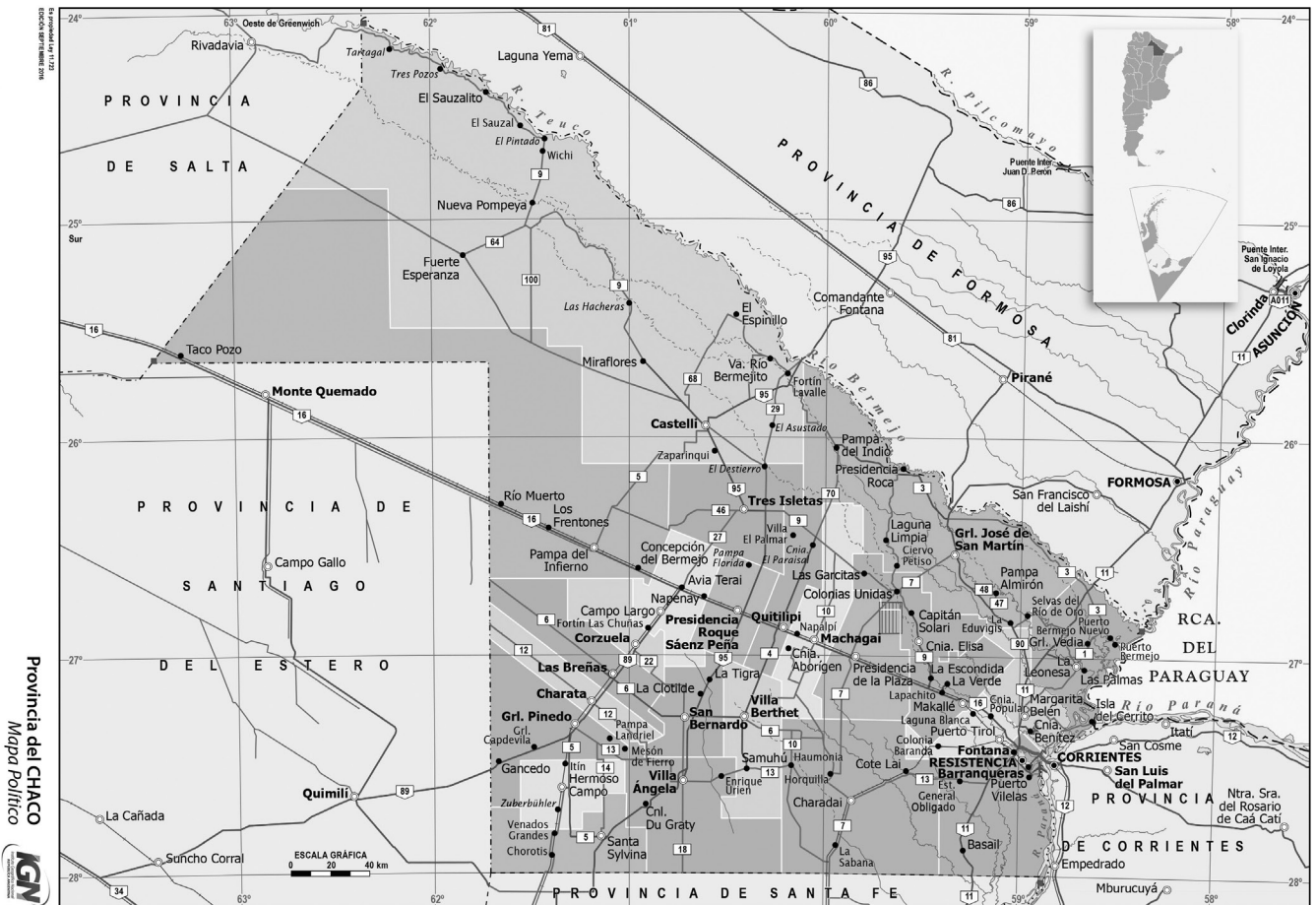


Figura 1. Provincia del Chaco, Instituto Geográfico Nacional.

su memoria, sino que también los espacios de dominación construyen “historias oficiales” que buscan acallar las diferentes vocalidades existentes (Trouillot 1995). Un ejemplo de ello es la historia oficial, la cual procuró negar e invisibilizar a muchos de los pueblos indígenas que habitan Argentina, y que silencian sus luchas y reclamos históricos.

En estos actos de narrar una historia y silenciar otra, de olvidar unos hechos y recordar otros, se construye un tejido de experiencias que poseen pliegues (Deleuze 1987) donde siempre hay un adentro y un afuera, en el cual lo exterior es lo visible y, por lo contrario, el interior es lo que está oculto, lo que no quiere mostrarse. Lo mismo ocurre con las relaciones sociales y la memoria colectiva. En palabras de Deleuze:

...todo el adentro se encuentra activamente presente en el afuera, en el límite de los estratos. El adentro condensa el pasado, en modos que de ninguna manera son continuos, pero que lo confrontan con un futuro que procede del afuera, lo intercambian y lo recrean (Deleuze 1987: 154).

Es decir, podemos establecer que hay imágenes y olvidos que se recuperan y pueden ser leídos nuevamente dándoles la posibilidad de ser reconstruidos y retransmitidos con un carácter dialéctico (Ricoeur 2013; Rodríguez 2013).

A partir de este breve marco conceptual, nos proponemos iniciar este trabajo sistematizando y analizando la información adquirida en nuestro campo de investigación, en el cual —a partir de técnicas como entrevistas en profundidad, observaciones participantes, situaciones conversacionales, análisis de fuentes, entre otros—, hemos logrado ampliar el *corpus* bibliográfico del cual partimos para responder a nuestros objetivos de investigación. Cabe destacar que nuestro trabajo se centrará en analizar la participación de dos organismos católicos vinculados con la teología de la liberación, como son el Equipo Nacional Pastoral Aborigen y el Instituto de Cultura Popular. Asimismo, nos centraremos en el proceso de consolidación de la organización *Shiyaxauapi*, conformada por integrantes del pueblo qom de la localidad, haciendo énfasis sobre todo en la descripción del periodo temporal desde 1976 (año en el cual las Fuerzas Armadas Nacionales llevan a cabo un golpe de Estado) hasta la actualidad. Nos parece importante centrarnos en estos dos organismos, dado que fueron los primeros en instalarse en la localidad de Pampa del Indio durante el periodo más violento de la historia argentina para así generar un trabajo que hasta hoy se sigue realizando en coordinación con las organizaciones étnicas. Asimismo, la selección de la organización *Shiyaxauapi* refiere a que dicha agrupación se conformó a partir de la intervención de estos organismos y en la actualidad continúa trabajando junto a éstos (y otros organismos gubernamentales, agencias de crédito internacional, fundaciones) respecto a gran parte de los objetivos con los que se conformaron. Es impor-

tante señalar que los nombres de los actores con los que trabajamos fueron reemplazados por otros para preservar su anonimato.

En el siguiente apartado analizaremos la etapa en la que, a partir del llamado de Concilio Vaticano II y de la creación de la Teología de la Liberación, se instalaron en la localidad de Pampa del Indio organismos católicos durante el periodo dictatorial a cargo del Ejército Nacional en Argentina (1976-1983). En este sentido, nos centraremos en describir de qué manera, a partir de la desintegración de vínculos sociales y espacios de pertenencia que había generado esta dictadura militar, dichos organismos generaron nuevas relaciones sociales a partir de encuentros y formaciones que tenían como protagonistas a las comunidades étnicas. En este sentido, trabajaremos en torno a los discursos de los actores de dichos organismos en los cuales puede encontrarse el objetivo que tenían de trabajar con las comunidades con el fin de “recuperar su cultura”. Nos centraremos en los inicios de la organización *Shiyaxauapi* del pueblo qom, a partir de la vinculación con dichos organismos. Desarrollaremos, por tanto, a lo largo del artículo (a partir de literatura relacionada con esta problemática) las vinculaciones que existían entre los organismos católicos y la organización étnica qom para dar cuenta de las herramientas y procesos de consolidación a partir de los cuales dicha agrupación indígena es reconocida en la actualidad por otros actores gubernamentales o internacionales, por su labor reivindicativa y de reclamo por sus territorios y derechos culturales. Al final del artículo, proponemos brindar nuestras reflexiones a partir de las que explicamos cuál es la labor que tiene dicha organización y su vinculación con actores como miembros de la academia, fundaciones u otras, para reforzar sus reclamos y derechos basados en las herramientas confeccionadas a lo largo de estos años con los organismos católicos.

Organismos católicos y la memoria como marco de acción en la conformación de organizaciones étnicas como *Shiyaxauapi*

Durante el periodo de consolidación del Estado nación, las misiones religiosas se instalaron en el norte argentino con el objetivo de evangelizar a la población a través de la concentración de grupos de indígenas. En esta etapa, dichas misiones intentarían disciplinar a estas poblaciones que, hasta ese momento, se resistían a la colonización en la zona. En dichas misiones, no solo buscaban dar a conocer los principios religiosos cristianos, sino que tenían como objetivo que los integrantes de los pueblos indígenas adquirieran patrones de trabajo, habilidades y conocimientos vinculados con las actividades agroganaderas que generaran un aumento en la productividad; es decir, estos espacios facilitaban la adquisición de mano de obra para los ingenios, la explotación maderera, algodónera y las obras de infraestructura (Zapata 2013).

Desde el año 1900, las misiones católicas se instalaron en la región con la finalidad de garantizar entre las comunidades una “vida cristiana y civilizada” a través del disciplinamiento que, supuestamente, les otorgaría el trabajo. En 1911 la presencia de misiones anglicanas se manifestaba sobre todo en las provincias de Formosa y Salta. Más adelante, en 1933, los misioneros menonitas se instalaron en la región, desplazando poco a poco a los primeros (Zapata 2013). Ahora bien, no fue sino a partir de la década de 1950 cuando la iglesia pentecostal se consolidó en estos territorios, y logró un significativo arraigo entre las comunidades étnicas a partir de la creación de la Iglesia Evangélica Unida (Miller 1977; Bartolomé 1972). En la actualidad, encontramos que, en el norte argentino, la presencia evangelista aún es preponderante y una gran cantidad de sus fieles son miembros de algún pueblo indígena.

Hacia la década de 1960, en el noreste argentino, surgió una nueva forma de pastoral a partir de la figura de Monseñor Iriarte, un obispo de la localidad de Reconquista, provincia de Santa Fe. Iriarte había generado la posibilidad de crear una “pastoral de conjunto” entre todas las fracciones religiosas que se encontraban trabajando en la región hasta el momento. Dicho monseñor era un carismático representante de una fracción de la iglesia católica, que había transformado su opción evangelizadora a partir de la creación de la Teología de la Liberación (Leone y Vázquez 2016). Se llamó así a la corriente de pensamiento del cristianismo conformada por católicos y protestantes en algunos países de Latinoamérica –como es el caso de Argentina– luego del Concilio Vaticano II y la conferencia de Medellín en 1968 (Richard 2004). Los referentes religiosos de dicha corriente expresaban que el evangelio manifestaba una preferencia por los pobres y por aquellos que se ven privados de su libertad, ya sea porque están condenados a una vida de miseria económica, social, ideológica o cultural. Para dichos referentes, es imprescindible reconstruir los vínculos de solidaridad social (Harvey 2007).

Enmarcada en la llamada Teología de la Liberación, en la Iglesia Católica Argentina, se creó el “Movimiento de sacerdotes para el tercer mundo”. Éste tenía una postura política y social basada en la defensa de los derechos de los sectores más desprotegidos de la sociedad. Al comienzo de la dictadura militar (1976), dicho movimiento se encontraba actuando en diferentes lugares del país. Entre los casos más conocidos está el del Padre Carlos Mujica que trabajó en la villa 31 de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Con el paso del tiempo, la opción no era trabajar solo en las villas sino también en aquellas zonas del país más alejadas y pobladas por campesinos e indígenas. Durante dicho periodo, las organizaciones étnicas se conformaron a partir de la intervención de organismos pertenecientes a la iglesia católica como fue el caso del Instituto de Cultura Popular (INCUPU), el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), entre otros.

INCUPU fue creado en 1968 por iniciativa del Movimiento Rural con el objetivo de vincularse con los sectores campesinos y étnicos. Su sede se ubicó en Reconquista, en la provincia de Santa Fe, pero no tardó en expandir su influencia por el resto de la región. A partir de las primeras intervenciones lograron consolidarse teniendo, ante todo, una especial atención sobre problemáticas vinculadas con la discriminación que existía en el país hacia las comunidades indígenas y las usurpaciones territoriales y negaciones culturales que éstas sufrían, según describieron en entrevistas algunos de los integrantes de esos organismos.

En los primeros años de la década de 1980 también se había creado ENDEPA que estaba encabezado por un grupo de profesionales, técnicos, laicos y religiosos con interés en colaborar con las poblaciones más vulnerables de esta región. La red pastoral establecida en la provincia de Chaco estaba destinada a trabajar con las comunidades indígenas a partir de la “promoción humana” y el “desarrollo comunitario” (Leone y Vázquez 2016). Dichos objetivos no buscaban convertir a estos pueblos originarios al catolicismo sino mejorar las condiciones de vida, de educación, de salud y de trabajo. En dos entrevistas, una realizada a Magdalena (religiosa que trabajó en Pampa del Indio) y otra a Ester (Fundadora de INCUPU), encontramos que esta “conversión al catolicismo” que debían realizar en las comunidades indígenas pasaría a un segundo plano para los integrantes de dichos organismos:

Entonces empezaron los obispos a decir “¿qué hacen ahí. ¿Ustedes celebran la misa con ellos? No. ¿Ustedes hacen la catequesis católica? No. ¿Cuántos católicos han bautizado ustedes? Ninguno...” entonces dicen: “¿para qué diablos están?”. Era mano de obra desperdiciada en una mentalidad capitalista. Nosotros queríamos que sean (*sic*) conscientes de lo que les pasaba (Magdalena, Provincia de Córdoba, mayo 2016).

Nos reuníamos ese fin de semana y teníamos un tema de capacitación y a veces participaban también indígenas, y hemos llorado mucho juntos porque nos cascoteaban a nosotros los obispos porque nosotros no ofrecíamos bautismo (Ester, Buenos Aires, noviembre 2017).

Tal como vemos en ambos fragmentos, el objetivo de esta pastoral era generar una concientización de los sujetos con los que trabajaban: las comunidades étnicas. Es por ello, que las actividades que realizaban se vinculaban con la capacitación, los cursos de formación, y la generación de reuniones para analizar los problemas sociales.

El trabajo de los organismos se basó –según la caracterización que realizan los protagonistas– en analizar y reconstruir junto a las comunidades indígenas la memoria colectiva y la historia étnica. Dichos organismos entendían que estos ejes serían pilares fundamentales en la construcción de un proceso identitario capaz de disputar el espacio y el rol que ejercían las comunidades hasta ese momento. En este sentido, muchos de los proyectos

llevados a cabo por estos entes se realizaban a partir del trabajo colectivo, el cual buscaba la restitución cultural y territorial indígena —alterada debido a procesos de apropiación y globalización desenfrenada en sus territorios— según los relatos de los actores involucrados.

Sin embargo, es menester aclarar que la reconstrucción de la memoria no fue siempre uno de los ejes que los integrantes de las comunidades querían trabajar. En sus primeros encuentros, sus miembros buscaban generar herramientas de capacitación y formación laboral. En el caso de las mujeres indígenas eran ellas quienes solicitaban a los organismos religiosos y otras instituciones la capacitación en el oficio de corte y confección, entre otros, mientras que los hombres solicitaban capacitación vinculada con el trabajo agrícola. Si bien dichas actividades surgían a pedido de los integrantes de las comunidades étnicas con un fin meramente económico (formarse laboralmente en pos de generar alternativas de trabajo a la situación de crisis micro y macroeconómica) los organismos religiosos encontraron en dichos encuentros la posibilidad de generar espacios de comunión que servían para trabajar en los problemas familiares, vinculados sobre todo con la alimentación, la salud y la educación. Simona, integrante de la comunidad, nos contaba lo siguiente al respecto:

Acá nos formamos como grupo desde 1985 y veníamos trabajando y capacitándonos para solucionar alguno de los tantos problemas que teníamos en las familias y en la comida. Por ejemplo, el tema de la salud, del vestir, comidas, alguien tenía que venir para ayudarnos (Simona, integrante de la organización *Shiyaxauapi*, julio 2014).

En este sentido, tal como expresa Simona en este fragmento de la entrevista, había ciertos problemas que era necesario resolver en la comunidad y que estaban vinculados —en lo inmediato— con el bienestar familiar en lo que a la salud, la vestimenta, la alimentación y la educación refieren. Observamos entonces que, ante el pedido de las comunidades de tratar estas cuestiones, los organismos religiosos comenzaron a conformar grupos de trabajo y a generar espacios de educación y capacitación. En tales espacios, los integrantes étnicos realizaban encuentros donde, además de aprender oficios, llevaban a cabo también actividades de revisión histórica.

Los laicos Omar Fortún y Ester Duarte, a partir de su compromiso con la fundación de INCUPO, comenzaron a trabajar en este proyecto, con el objetivo de generar instancias de visibilización de las problemáticas en las comunidades del norte del país. Magdalena, una religiosa que trabajó en Pampa del Indio durante este periodo, nos contaba lo siguiente:

Cuando desde INCUPO se dedican a decir lo de la invisibilización de los aborígenes ahí es cuando se engancha María a trabajar con ellos porque el tema indígena estaba siendo ninguneado y tenía-

mos que trabajar con ellos (Magdalena, religiosa de la Orden de la Merced, Córdoba, mayo 2016).

En el fragmento de la entrevista de Simona, hace referencia a que “alguien tenía que venir a enseñar con los alimentos”. En esta frase, Simona alude a las religiosas (Magdalena, María y Mirta) que comenzaron a trabajar junto a INCUPO y ENDEPA en relación con la ejecución de proyectos vinculados con la “reconstrucción y recuperación de la memoria indígena”. Simona continúa en la entrevista narrando cómo fue este proceso de participación:

Hacíamos esas cosas y también reuniones, mientras cosíamos y aprendíamos a cocinar, hablábamos el castellano y charlábamos sobre lo que pasaba en casa, con nuestros maridos y los hijos. También empezamos a ver nuestra propia cultura (Simona, integrante de la organización de *Shiyaxauapi*, Julio 2014).

Tal como menciona Simona, los integrantes de las comunidades comenzaron a reunirse con el objetivo de confeccionar la ropa, aprender a cocinar, generar estrategias educativas frente a la falta de comprensión que recibían sus hijos por no hablar de manera fluida la lengua castellana, o simplemente conversar colectivamente acerca de las cuestiones familiares que ocurrían en cada hogar. Alejandra, integrante de la Orden de la Merced, explica:

Las monjitas vivían en Pampa. Ellas comenzaron a motivar la creación de los árboles genealógicos, a rescatar la lengua materna porque inclusive contado por las mismas mujeres, ellas al ser discriminadas por ser indígenas no querían comunicar mucho (*sic*), hablaban en lo interno de su familia, pero querían evitar eso y la discriminación (Alejandra, integrante de la Orden de la Merced, abril 2016).

Pedro, un religioso integrante de dicha Orden y actualmente responsable en ENDEPA, nos manifestaba que, en sus orígenes, la Pastoral Aborigen tenía tres objetivos en el trabajo con los indígenas. El primero era el de “abrir caminos”. Es decir, la finalidad era la de generar senderos para que puedan circular los vehículos y los habitantes en el monte y favorecer así el paso y la comunicación con el pueblo. El segundo objetivo era crear “centros comunitarios”, los cuales serían espacios que servirían para unir a la comunidad y brindar talleres y capacitación. Cabe destacar que uno de estos centros comunitarios, actualmente es utilizado por las organizaciones indígenas —conformadas por tales organismos— para realizar reuniones con la comunidad, talleres con los jóvenes y adultos, encuentros de formación educativa, además de funcionar como un centro de primeros auxilios y salud indígena. Por último, el tercer objetivo, era “armar comunidad”. Según nuestro entrevistado, la comunidad

se armaría a partir de la construcción y mejoramiento de viviendas de materiales resistentes.

Andrea, integrante de una organización indígena de Pampa del Indio describe sus propias impresiones acerca del periodo en el cual se comenzaron a desarrollar los tres objetivos que Pedro describe (abrir caminos, construir centros comunitarios y crear comunidad). Cabe destacar que Andrea forma parte de la organización *Shiyaxauapi* que se conformó en la década de 1980 a partir de la intervención de los organismos religiosos y por ello, resulta un relato interesante acerca de la trayectoria de la organización:

Hace mucho nos formamos como grupito con un grupo de hermanas, querían hacer cosas con los indígenas y al principio eran pocas y después vinieron más (*sic*). Para muchos, el objetivo era la familia, pero también el poder encontrarnos con las otras familias. Un día un señor nos donó un terreno y con las hermanas y la ayuda de otros maridos hicimos una casa donde trabajar y las monjas tenían contacto con otra gente que nos apoyaron con el proyecto y armamos el centro que hoy tenemos el centro comunitario y ahora ahí nos juntamos desde siempre y viene la gente de la zona también (Andrea, integrante de la organización de *Shiyaxauapi*, abril 2016).

El financiamiento al que hace mención Andrea refiere a los proyectos solventados por dichos organismos (ENDEPA e INCUPO). En este sentido, a partir de la creación de este salón (figura 2), aquellos interesados de la comunidad en generar trabajos de reconstrucción de su propia historia o de trabajar en cuestiones vinculadas con el bienestar familiar se podrían encontrar allí. En otro relato, Simona, también integrante de esta organización, nos contaba lo siguiente:

Cuando empezamos con las monjas, ellas, que también vivían en el monte, nos decían que teníamos que juntarnos con nuestra gente, que teníamos que generar más encuentros y así empezamos a ir a otros lugares a buscar gente para que se sume a nuestros encuentros para hablar de nosotros como comunidad, de nuestras familias y nuestras historias. Así empezamos, íbamos a Pampa Grande, Pampa Chica, Campo Aborigen, todo [...] Armamos el centro. Ahí trabajamos todo, nos donaron el lugar y nosotros con nuestros maridos construíamos, levantábamos las paredes. Los materiales los consiguieron las monjas y nosotros construimos. Es el mismo centro que usamos hoy para hacer actividades como la copa de leche y las reuniones [...] cosas que se empezaron a hacer en esa época y hoy seguimos. El centro comunitario después lo fuimos refaccionando (*sic*) con el tiempo [...] con algunos materiales más íbamos arreglando la casita de cada uno, sobre todo las hermanas que tenían bebés chiquitos o con problemas de salud; si quedaban ladrillos les dábamos y así íbamos haciéndonos las casitas (Simona, Integrante del *Shiyaxauapi*, abril 2016).

De este modo, los integrantes de las comunidades, entre otros proyectos que encabezaron, confeccionaron árboles genealógicos de cada familia, mapas a partir del conocimiento del territorio junto a los más ancianos, revisión de los mitos y leyendas que se habían dejado de narrar con el tiempo, y enseñaron a sus hijos las danzas y los juegos tradicionales de su cultura.

Aurora, integrante de la organización *Shiyaxauapi* recuerda la importancia que tuvo no solo el financiamiento obtenido por los entes religiosos sino también el acompañamiento de estos en los proyectos:

En este proyecto que nos ayudaron las hermanitas y los de INCUPO; nosotros recibimos una beca y



Figura 2. Talleres de recuperación cultural que realizaban junto a las religiosas de INCUPO y ENDEPA. De fondo se puede ver el salón comunitario construido por la comunidad con financiamiento de dichos organismos católicos (fotografía de la autora).

con eso investigábamos. Era de los padres mercedarios. Hicimos el rescate de cuentos de nuestros ancianos que siempre pasaban oralmente, las danzas también, y además de eso les hicimos a los niños de la comunidad algunas láminas con animales del monte (Aurora, integrante de *Shiyaxauapi*, abril 2016).

El proyecto al que hace referencia Aurora “financiado por los padres mercedarios”; corresponde a un subsidio otorgado por la Orden de la Merced. Dicha orden trabaja desde sus orígenes en vinculación con ENDEPA e INCUPO. Actualmente, la organización *Shiyaxauapi* recibe un subsidio destinado a las becas de participación (son ingresos monetarios que recibían algunos de sus miembros para la movilidad) y materiales de trabajo por parte de dicha orden. Fueron, asimismo, los que solventaron aquellos trabajos de revisión histórica que realizaban los integrantes de la comunidad junto a las hermanas Magdalena, María y Mirta. Una de ellas recuerda los primeros trabajos realizados:

Al principio hacíamos los cursos y talleres y fuimos armando el rescate cultural cuando salió la ley de aborígen chaqueño. Empezamos con los cursos de historia y después la organización siguió haciéndolo, hasta hoy que tienen libros y hasta mapa (Hermana Magdalena, mayo 2016).

Entendemos que la recuperación o rescate, como afirma Magdalena, abarca en sus trabajos diferentes formas de revisión cultural e incluye la readquisición y creación de documentación histórica a partir de la reinterpretación de cuentos, canciones y narraciones. Entendemos que la recuperación de esta historia no se refiere tanto a la reactualización del pasado histórico sino a la reincorporación de éste en el contexto presente, haciéndolo funcional a la realidad actual. Alejandra, integrante de la Orden de la Merced recuerda la importancia de estos proyectos gestionados por las religiosas:

Ellas comenzaron a motivar los árboles genealógicos, a rescatar la lengua materna, porque ellos, al ser tan discriminados, no querían hablar y lo hablaban –la lengua– al interior de las familias. Ahora ellos reclaman sus cosas en lengua. Fue importante porque de eso comenzaron a recuperar lo suyo para hoy saber qué tienen y qué no (*sic*). (Alejandra, Orden de la Merced, abril 2016).

La memoria formó parte de un marco de acción que se construyó por experiencias temporales localizadas en el espacio, y que en cada contexto se fue transformando (y continúa transformándose) según las necesidades, las tensiones y la disputa por los sentidos de pertenencia (Williams 1997) entre los diferentes actores que se vinculan en el territorio, como son los agentes estatales, organismos internacionales de crédito, fundaciones, entre otros (Castilla 2017). En este sentido, tal como re-

fiere Alejandra en su relato, la lengua toba se utiliza de nuevo en la actualidad para dar cuenta de la pertenencia étnica y obtener así cierta diferenciación del resto de la población; en contraste, durante las décadas de 1980 y 1990 no era hablada ni enseñada para evitar situaciones de discriminación.

En otras palabras, la memoria es constructiva del ser social pero adquiere sentido cuando se encuentra en un contexto donde se disputan otros significados, posibilitando, de este modo, hacer y rehacer la memoria. En el caso de las comunidades indígenas, el discurso utilizado para referirse a la territorialidad se encuentra vinculado con una memoria histórica, en la que los ancestros validan dichos relatos. Estas voces del pasado se configuran en la actualidad en función de las necesidades y realidades contextuales. Andrea, integrante de *Shiyaxauapi*, nos explica lo que sucede ahora en los territorios, a partir de la comparación realizada sobre las narraciones de sus antepasados:

Territorio no tenemos porque ahora hablar de territorio abarca todo, la salud de las personas, nosotros ahora estamos acorralados no tenemos un territorio amplio. Donde anteriormente eran libres nuestros ancestros, como ellos cuentan y dicen que tenían todo lo que necesitaban. Desde que llegó la gente de afuera ocuparon por lotes, por manzanas, por barrios. Entonces desde ahí nosotras como mujeres no queremos ir a un monte y hacer recolección de medicina, de frutas; estamos privados (*sic*) (Andrea, integrante de la organización de *Shiyaxauapi*, Pampa del Indio, mayo del 2017).

En esta descripción observamos las diferencias en la forma de habitar el territorio en el pasado, según lo narrado por los ancestros y lo que ocurre hoy. En este relato, encontramos que el conflicto territorial implica una situación en donde aquellos que poseen las tierras niegan la cultura de las comunidades al “acorralarlos” y “privarlos” de sus prácticas alimentarias, sus rituales y su identidad. Esta realidad, narrada por Andrea, en nombre de sus vecinos y ancestros, forma parte de un discurso que se instaló en la memoria colectiva y que se transmite a través de las diferentes generaciones. La memoria se constituye a partir del relato de los actores sobre lo que dicen sus ancestros en función de uno de los problemas que hoy están vigentes: la usurpación de su territorio.

Es decir, el conocimiento del pasado, tanto como del presente, se construye en la cotidianeidad de estos sujetos y en función de las disputas que llevan adelante (Popular Memory Group 1982). Asimismo, dicho conocimiento forma parte de la memoria y la narrativa colectiva que adquieren importancia entre los individuos que recuerdan como miembros de un grupo –en este caso del colectivo indígena en la localidad de Pampa del Indio de la Provincia de Chaco– (Halbwachs 2004). Asimismo, dicho colectivo se consolidó como un sujeto histórico que ha sido vencido por diferentes actores: los coloniza-

dores, los militares durante la conformación del Estado nación, los empresarios en la actualidad, entre otros.

Este grupo de “vencidos” es en sí mismo el protagonista de una memoria basada en la lucha de poder donde se redefinen sus agencias a partir del proyecto político de producción de conocimiento que impugna la historia oficial y repara la subjetividad violada. En tal sentido, durante la década de 1980, los organismos religiosos impulsaron este trabajo de revaloración de los grupos de “vencidos”, apelando a la necesidad de reconstruir el tejido social, desmembrado durante años y “recuperando” aquello que les era “negado” —según afirmaron nuestros entrevistados y pudimos encontrar en fuentes de la época— valorando la cultura indígena y su relación con la tierra. Dichos organismos encontraron una población étnica con la cual trabajar con intereses comunitarios para continuar con dicha labor y revalorar así su propia historia a partir de la cual pudieran reclamar acerca de los problemas que sufren en el presente. Estas actividades se establecieron como una práctica de resistencia frente al avasallamiento territorial y su ocupación; se configuraron a partir de los relatos y los olvidos, priorizando la necesidad de retornar un pasado en el que primaba la libertad y la propiedad comunitaria. En un documento elaborado en el segundo “Encuentro de Hermanos” del año 1982, los grupos religiosos que allí participaban (entre ellos ENDEPA e INCUPO) relatan de qué modo las comunidades indígenas hacen alusión constante al pasado y cómo caracterizan el presente de un modo completamente opuesto a la realidad anterior. Destacamos este fragmento en dicho documento para dar cuenta de la narrativa utilizada por los organismos religiosos ante esta problemática:

Ustedes dicen somos nativos, somos los primeros, somos primitivos, somos indígenas, somos aborígenes, somos hijos de nuestros antepasados. Ustedes quieren explicar que antes que vinieran conquistadores eran naciones y pueblos indígenas y esto lo tienen en su corazón como una señal muy honda (Encuentro de Hermanos 1982: 13).

Es a partir del recuerdo y la actualización de ciertos eventos críticos (conquistas, apropiaciones, desalojos, etcétera) que las comunidades indígenas, junto con los organismos religiosos, resignifican tales experiencias para refundar la memoria ante las pérdidas —materiales y simbólicas— que implicaron tales hechos. En este sentido, las historias no son relatos de desastres y catástrofes pasadas, sino el reflejo de situaciones que todavía inciden en la vida cotidiana. Por ende, es a partir de una selección de momentos, palabras e imágenes que se construye una “nueva historia” (Rappaport 2004). En definitiva, se rearma una historia que disputa sentidos con la historia oficial. Estos relatos se constituyen entre los actores “vencidos”, pero también participan otros actores que puedan validarlos. En el caso de Pampa del Indio, las historias narran la ocupación del territorio indígena y la consecuente

pérdida cultural por hallarse su cosmovisión vinculada con la tierra. Además, observamos que quienes validan dichas historias son los actores que sufren estas transformaciones y aquellos acompañantes que trabajaron junto a las comunidades. Leone y Vázquez (2016) afirman que la pastoral rural comenzó a “acompañar a los aborígenes” para mejorar las condiciones de vida en las que se encontraban, pero también con el objetivo de “revalorar sus culturas” (Leone y Vázquez 2016: 91) dado que en su afán por trabajar con los más pobres encontraban en las comunidades indígenas una pobreza cultural ocasionada por el avance capitalista.

En este sentido, la historia de este pueblo, sus tradiciones y su cosmovisión, se introducen como un eje en la oratoria política de las organizaciones indígenas. Aquí es donde prevalece la ideología de la recuperación que ha sido impulsada por los organismos religiosos en los últimos años. Entre dichas actividades de recuperación que realizan en Pampa del Indio los diferentes grupos étnicos encontramos —como mencionamos antes— la elaboración de árboles genealógicos de las familias de los diferentes integrantes de la comunidad. El propósito de este trabajo de investigación que realizaron los miembros de las organizaciones participantes junto con sus familiares era conocer la preexistencia territorial y el origen étnico de cada familia. Sin embargo, durante el proceso de elaboración, comenzaron a reconocer que durante las últimas dos o tres generaciones, habían dejado de utilizar la lengua toba para nombrar a sus hijos. A partir de este trabajo, los integrantes de la comunidad afirmaban que el hecho de llamar a los recién nacidos con nombres criollos daba cuenta de una pérdida cultural y lingüística. Por lo tanto, este trabajo fue el puntapié para iniciar reclamos que se instalaron en la agenda política de la provincia de Chaco. Es importante mencionar que, respecto a ello, integrantes de las organizaciones indígenas de la localidad han presentado a la Cámara Legislativa de la Provincia de Chaco un proyecto para nombrar a sus hijos en lengua toba.

Siguiendo el planteamiento de Oliveira (2010) en su trabajo en el nordeste de Brasil, la etnicidad se presenta con una “trayectoria” y un “origen”. En este sentido, la trayectoria se muestra como un proceso histórico atravesado por diversos factores. El origen hace referencia a una “experiencia primaria” traducida en saberes y relatos. En palabras del autor: “lo que sería propio de las identidades étnicas es que en ellas la actualización histórica no anula el sentimiento de referencia al origen, sino que lo refuerza” (Oliveira 2010: 26). Es decir, en el caso del trabajo realizado con el árbol genealógico, la actualización étnica que se elabora colectivamente se constituye como una fuerza política que se presenta en la legislatura provincial con el objetivo de reforzar la identidad.

Lo mismo ocurrió con los trabajos que realizaron a partir de la propuesta de INCUPO para conocer junto a las comunidades cuál era el territorio actual y de qué manera se recuerda y vive el territorio ancestral, antes de las usurpaciones, deforestaciones y nuevas plantaciones

producto del agronegocio. En INCUPO, a partir de la participación y el trabajo del antropólogo Carlos Burgos, se buscó elaborar una herramienta que fuera “reivindicativa de las comunidades a partir de la actualización y revisión histórica”. Esta herramienta sería utilizada por los profesionales de la institución, para que pudieran trabajar y dar respuesta en caso de presentarse algún conflicto en el cual tuvieran que apoyar a la comunidad.

En los primeros encuentros que mantuvo Burgos junto a los miembros de la comunidad comprendió que ellos buscaban elaborar un documento propio que les permitiera construir toponímicamente sus lugares de pertenencia, actuales e históricos. De este modo, comenzó el trazado de mapas con y para los indígenas (figura 3).

Este trabajo ya había sido esbozado por los participantes de la organización de *Shiyaxauapi*, años atrás, por lo que la nueva labor de Burgos fue profundizar este documento de manera colectiva:

La herramienta la pidió INCUPO. Era una herramienta para profesionales y yo creía que había que hacerla con las comunidades y esa fue mi primera pelea. Hicimos talleres de mapeo y comenzamos a pensar el territorio como ellos lo entienden. Así hicimos terreno, salimos a hacer recorridos, contaban experiencias, y discutimos la simbología del mapa. ¿Cómo hacemos los cementerios?, ¿les ponemos una cruz o que símbolo? y así comenzaron a hacer cosas que muchos de ellos quizá no sabían,

pero con los ancianos comenzaron a redescubrir para recuperar después de años de usurpación (*sic*) (Carlos Burgos, antropólogo, octubre 2016).

Una vez más vemos en el discurso que estos trabajos tenían la finalidad de lograr la “recuperación de un territorio” que estaba transformado y era inaccesible en ese entonces para los indígenas. La “recuperación” se presenta entonces como un término utilizado para describir un acto en el que se elabora un relato que demanda la restitución de las tierras. Es decir, la recuperación se convierte en el reconocimiento de este espacio como propio y que debe ser reincorporado al colectivo a fin de enmendar su historia, poniendo énfasis en la acción indígena apoyada por el colectivo y sustentada en la experiencia ancestral. En este sentido, los sujetos narradores de una historia y hacedores de los mapas no son siempre actores confrontados por la historia. Es decir, son sujetos que tienen la capacidad de actuar desde su identidad indígena que los convierte en individuos históricos, involucrados en un proceso que posee cientos de años y desde el cual asumen la potestad para narrarlo. En el caso de los integrantes de *Shiyaxauapi*, algunos no tienen más de 50 años y, sin embargo, narran situaciones de sometimiento que son anteriores a sus propios padres, pero lo hacen con el aval de su propia comunidad y de sus ancestros. Lo complejo en estas narraciones es que forman parte de memorias contrahegemónicas ante su transmisión.

Nuestro trabajo empezó allá en los primeros años con las monjitas. Con ellas hicimos trabajos de pensar nuestra historia, de ver entre todos, con la comunidad cuál es nuestra historia y buscamos conservarla, a través de la recuperación de relatos y leyendas que las escribimos en libros para que nuestros hijos las sepan. Nosotros con eso vemos que antes teníamos montes, teníamos lenguas y que hoy en día se están perdiendo. Gracias a esto nosotros reclamamos lo que es nuestro y nos han arrebatado (Andrea, integrante *Shiyaxauapi*, Marzo 2017)

Un caso recurrente entre diferentes comunidades étnicas del país –tal como afirma Valverde en su artículo acerca de la invisibilización del pueblo mapuche (2013)– y que se presentó también en la localidad de Pampa del Indio, fue la necesidad que tuvieron los integrantes de los pueblos originarios de no transmitir la lengua indígena a sus sucesores, ya fuera para comunicarse diariamente o para nombrar a sus hijos, como vimos en el caso surgido a partir de la elaboración del árbol genealógico. Esta fue una estrategia de resistencia frente a la discriminación. En la actualidad, su recuperación responde a una táctica utilizada para disputar ciertos reclamos.

Estas estrategias utilizadas por el colectivo generan sentidos y permiten reapropiarse de otros, a la vez que adquieren nuevos significados que impactan en las experiencias cotidianas posibilitando nuevas movi- lidades. De tal modo, algunas imágenes habilitadas por la historia

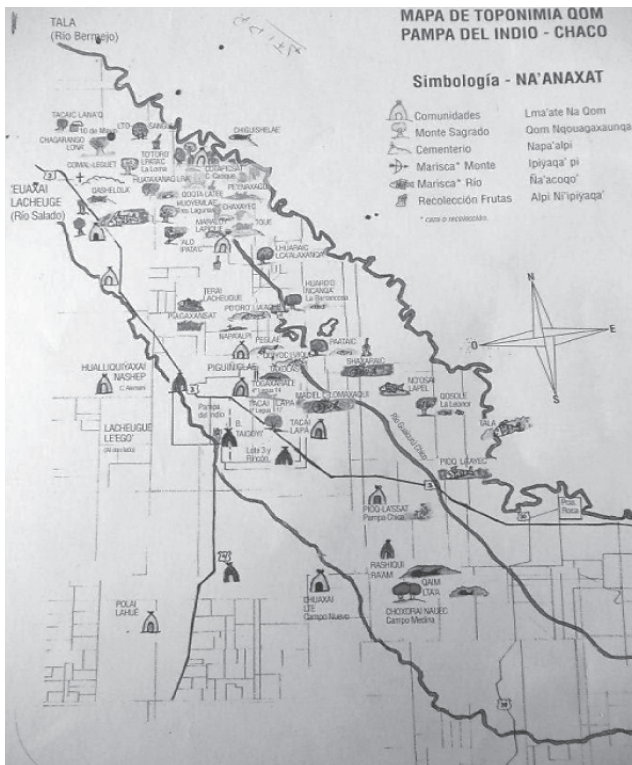


Figura 3. En este mapa se pueden observar los lugares de marisca, los cementerios sagrados, los lugares de recolección, los cauces de los ríos, entre otras simbologías importantes para la habitabilidad de la comunidad en el territorio.

oficial son resignificadas por estas instituciones y organizaciones y se convierten en figuras dialécticas. Imágenes que en otras épocas se tenían en consideración (entre los conquistadores, por ejemplo), como es el caso de la Conquista, las reducciones, entre otras, actualmente están dotadas de una carga negativa que habla de sometimiento, humillación, asesinatos y despojos territoriales. Cabe aclarar que dichos acontecimientos forman parte de la historia argentina, pero también ocurren en la actualidad. Desde la consolidación del Estado nación argentino se ha negado, matado e invisibilizado al indígena para ocupar su territorio y explotar esta tierra en la producción agroganadera. En la actualidad, la frontera agraria se ha instalado en estas regiones (a partir de cultivos como la soja), donde se produjeron expulsiones masivas de las comunidades étnicas. Ahora bien, son las comunidades indígenas las que imprimen a estos momentos un aspecto positivo que tiene que ver con la restitución, el reconocimiento, la resistencia, la memoria y la lucha (Díaz 2013). Es decir, en estas imágenes dialécticas –cargadas de significados– la memoria opera como la posibilidad de comprender y dotarse de momentos de crisis y reflexión a partir de los silencios, los olvidos y los recuerdos ligados a experiencias traumáticas que permiten restituir la historia desde allí (Dávalos 2005).

En este sentido, reconocemos en el discurso de los integrantes de las organizaciones como *Shiyaxauapi*, que la memoria actúa como una herramienta que trae al presente lo pasado a partir de un proceso de resignificación. Es decir, entendemos que el pasado para los integrantes de la comunidad indígena no se piensa en contraposición con el presente, sino a favor del tiempo futuro. Dicha población apela a la transformación del pasado a partir de la reconfiguración de una historia que está activa y que se reconstruye para desarrollar una nueva forma de entender su propia identidad. Esta historia se piensa entonces de un modo diferente a la historia oficial y otorga a los miembros de las comunidades étnicas un protagonismo vinculado con la resistencia y con la necesidad de reconfigurar la memoria atendiendo a las posibilidades futuras. En otras palabras, es desde el reconocimiento del pasado (reevaluado) que se puede interpelar al futuro. Los integrantes indígenas han logrado sistematizar los saberes ancestrales, a pesar de las conquistas, de las usurpaciones y abusos, para generar resistencias y pliegues en la memoria, que en algunos momentos –según las necesidades coyunturales– se hacen visibles (Deleuze 1987). Mario, integrante del pueblo qom, reflexiona:

Nuestro cacique Taigoyic se enfrentó al ejército, por eso recuperó las hectáreas que eran de los aborígenes, de la zona de Roca al Bermejito en la época de las colonizaciones y cuando el ejército nos quería sacar de nuestras tierras. Ahí se ganó esa batalla y se recuperaron esas tierras nuestras. Ahora no existen más, nos las sacaron de nuevo. Con las leyes ahora la tenemos que defendernos y pedir por esos territorios nuestros. Nosotros es-

tamos recuperando nuestra historia, conociendo a través de los relatos de los más ancianos cómo éramos y qué perdimos para reclamar. Todo eso es nuestro, todas las tierras son nuestras, los montes y los animales. Lo único que nos queda es nuestra memoria y como grupo debemos tenerla siempre presente para reclamar nuestras tierras y derechos (Mario, integrante del pueblo qom de Pampa del Indio, agosto 2012).

En estos ejemplos entendemos que el presente y el pasado se muestran de modo efectivo a través de géneros no solo narrativos, sino a partir de la elaboración de rituales, láminas, mapas y elementos que den cuenta de la cultura material que recuerdan del pasado. La construcción de este material no solo reafirma la historia, sino que también restablece los procesos históricos que existieron entre esas comunidades y su territorio y que han estado fuera del flujo temporal de la historia oficial al ser usurpados por otros actores. Entendemos entonces que esta historia no solo menciona el *corpus* que legitima el vínculo de pertenencia territorial sino también la memoria que refiere a las relaciones históricas con la tierra.

Reflexiones finales

En este artículo intentamos centrarnos en el análisis de la memoria, entendiéndola como una práctica política llevada a cabo por los diversos actores que se vincularon en la localidad de Pampa del Indio; además, buscamos rescatar el hecho de que dichas prácticas fueron impulsadas por organismos religiosos a partir de contextos vinculados con el llamado del Concilio Vaticano II y la Teología de la Liberación en un escenario económico, político y social particular de la Argentina.

De este modo, durante las décadas de mayor actuación de los organismos religiosos en los territorios indígenas (1980-1990), los grupos eclesíasticos estaban convencidos de que era necesario trabajar con aquellos que se encuentren por debajo de los niveles de pobreza, entendiendo ésta no solo en términos económicos sino también culturales. Frente a un contexto de usurpaciones territoriales, de negación cultural y de estigmatización, la población originaria fue ubicada por estos organismos bajo esta línea. En este sentido, dichos entes trabajaron en relación con los “problemas de los aborígenes de Argentina”, y por ello se propusieron “buscar formas de enseñanza que sirvan más para aprender sobre la historia pasada y así no olvidarnos de ella. Lo que llamamos una memoria histórica” (Pastoral Aborígen 1980: 20).

Si bien el trabajo fue impulsado por los organismos religiosos en la reconstrucción de las tradiciones a partir de los recuerdos de los miembros de la comunidad étnica, las organizaciones indígenas continuaron con estos trabajos y hasta la actualidad utilizan las herramientas creadas junto a ellos para disputar sentidos y llevar a cabo sus demandas.

Actualmente, los reclamos territoriales y la reactualización de la historia indígena se realizan también a partir del trabajo de investigación de antropólogos, sociólogos, historiadores, entre otros científicos que trabajamos en la zona. En estos trabajos, la vinculación y la coordinación con las organizaciones indígenas son constantes y por tanto los integrantes étnicos utilizan las fuentes elaboradas. Cabe destacar que estos trabajos de investigación, en la mayoría de los casos, son solicitados por las comunidades para visibilizar sus reclamos y para contar con documentos respaldatorios a la hora de llevar adelante una demanda.

Las historias y fuentes documentales, como artículos periodísticos o expedientes judiciales, se convierten en herramientas para crear relatos que se transmiten oralmente. Esta intención por lograr una “recuperación de la cultura y los territorios”, primero motivada por organismos religiosos, sostenida por las comunidades indígenas y actualmente acompañadas por las investigaciones científicas, convierten a estas organizaciones en actores etnopolíticos a partir de la red de vinculaciones creadas para lograr sus objetivos.

Es importante resaltar que dichos organismos religiosos continúan trabajando en la actualidad con estas organizaciones indígenas a lo largo y ancho del país, a partir del acompañamiento y subsidio de proyectos vinculados con la cuestión cultural e histórica. Además, dichos organismos cuentan con una gran cantidad de equipos de profesionales que acompañan los procesos en los cuales participan las comunidades. Sin entrar en mayores detalles, en 2017 en Argentina debía prorrogarse la Ley Nacional 26.160, la cual prohíbe los desalojos de comunidades indígenas de territorios ancestrales. Durante varias semanas, las comunidades, junto a estos organismos, profesionales de equipos académicos y otros actores de la sociedad civil, han reclamado y participado masivamente por el pedido de prórroga la cual fue conseguida en el mes de noviembre del mismo año (Castellano *et al.* 2018).

En este sentido, los discursos acerca de un pasado narrados por los integrantes de la comunidad son elaborados en diferentes formatos: cuentos, leyendas, dibujos, mapas, canciones, danzas, juegos, obras teatrales, etcétera. Dichas herramientas, donde se plasma la memoria colectiva, las utilizan los integrantes de la población indígena en las escuelas y en los espacios de formación y es así como esos espacios dan lugar a un discurso común entre los miembros. Es decir, la memoria se basa en la realidad de la vida cotidiana de cada uno de los integrantes que participó en el proceso de elaboración de este material. Con el que está hecha su historia, su identidad y el sustento a partir del cual construyen nuevos espacios de relacionamiento y poder.

Referencias

- Bartolomé, L. (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933. *Suplemento antropológico*, 7 (1-2), 107-120.
- Bauman, R. y C. Briggs (1990). Poetics and performance as critical perspectives on language and social life author. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Castellano Biraben, N., S. Valverde y M. Castilla (2018). Movilización, derechos indígenas y antropología en colaboración. *QueHaceres Revista del Departamento de Antropología*, 11-36.
- Castilla, M. (2017). De lo global a lo local: políticas públicas y surgimiento de organizaciones étnicas en Pampa del Indio, Chaco. *Papeles de trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, 34, 29-44.
- Carsten, J. (2007). Introduction: ghosts of memory. Jane Carsten (Ed), *Ghosts of memory. Essays on remembrance and relatedness* (pp. 1-35). Victoria: Blackwell.
- Dávalos, P. (2005). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- Díaz Viana, L. (2013). *Narración y memoria. Anotaciones para una antropología de la catástrofe*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Encuentro de Hermanos (1982). Segundo Encuentro de Hermanos. 1 al 5 de junio. Pozo del Tigre, Formosa. Mimeo.
- Hallwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. (Autores, textos y temas. Ciencias sociales 39). Caracas: Anthropos.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) (2001). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2000*. Buenos Aires.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) (2012). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Buenos Aires.
- Leone, M. y C. Vázquez (2016). La pastoral rural en Formosa y el surgimiento de una pastoral aborígen (c. 1960–1980). *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 6, 89-114.
- Miller, E. (1977). Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino. E. Hermitte y L. Bartolomé (Comps.), *Procesos de articulación social*, (pp. 305-338). Austin: Amorrortu.
- Oliveira, J. P. (2010). ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. *Desacatos*, 33, 13-32.
- Pastoral Aborígen (1980). Primer Encuentro Nacional de Pastoral Aborígen, mimeo.

- Popular Memory Group (1982). *Popular Memory: Theory, Politics, Method*. Richard Johnson et al., *Making Histories. Studies in History Writing and Politics* (pp. 205-252). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ramos, A. (2015). Introducción. Campos de fuerzas y subjetividades políticas. Imaginación y epistemologías en movimiento. *Identidades*, 8, 1-25.
- Rappaport, J. (2004). Between Sovereignty and Culture: Who is an Indigenous Intellectual in Colombia? *International Review of Social History*, 49, 111-132.
- Richard, P. (2004). *Fuerza ética y espiritual de la Teología de la Liberación: en el contexto actual de la globalización*. San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, M. (2013). Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas. C. Crespo (Comp.), *Tramas de la diversidad. Patrimonio y pueblos originarios* (pp. 67-100). Buenos Aires: Antropofagia.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past: Power and the production of history*. Boston: Beacon.
- Valverde, S. (2013). De la invisibilización a la construcción como sujetos sociales: el pueblo indígena Mapuche y sus movimientos en Patagonia, Argentina. *Anuario Antropológico*, 1, 139-166.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Zapata, H. M. H. (2013). Nuevos estudios sobre las luchas indígenas en Argentina: derechos, tierras e identidades en disputa. *Espaço Ameríndio*, (7) 1, 366-371.