

LA HISTORIA SE VA HACIENDO MIENTRAS SE VA SINTIENDO:

MEMORIAS NIVAËLE EN LA FRONTERA DEL PILCOMAYO EN EL GRAN CHACO³⁹

JOICE BARBOSA BECERRA⁴⁰

INTRODUCCIÓN

Durante el trabajo de investigación etnográfica, que se realizó en conjunto con las comunidades del pueblo nivaële, cuando se evocan los recuerdos de las distintas formas de violencia, experimentadas en la colonización y despojo territorial, las respuestas siempre se expresan por medio de sentimientos y/o emociones. Cuando se trabajan estudios de memoria inevitablemente se analizan los sentimientos, puesto que, casi siempre, un recuerdo evoca un sentimiento, o, mejor dicho, un recuerdo viene en forma de sentimiento. Los procesos de memoria, en grupos que han sido subalternizados, se configuran a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, erráticas, sentimientos de pérdida y desconexión de recuerdos (Ramos, 2021; Crespo, 2021). La experiencia de contextos de violencia produce memorias traumáticas y dolorosas, la transmisión de estas muchas veces necesita de una elaboración, no solo por su contenido doloroso, sino también, porque las condiciones de su expresión no las habilitan. Este proceso de elaboración implica también una interpretación. Dentro de la epistemología nivaële, se podría decir que los sentimientos son la expresión de teorías que dan sentido a las violencias, es decir, son una interpretación del contenido o elaboración de los recuerdos; no solo a través de la narración, sino antes bien, por medio del sentimiento. En este artículo, se propone compartir un primer acercamiento a estos procesos de recordar de los nivaële del pilcomayo, el texto articula el relato

39 El presente texto se produce en el marco del desarrollo del proyecto de tesis doctoral "Las gentes del Pilcomayo: reconstrucción de la memoria histórica del pueblo nivaële en territorios en emergencia" realizado con el financiamiento de la beca de posgrado del CONICET, durante el período 2014-2019.

40 Personal Técnico de la Facultad de Filosofía y Letras, doctoranda en Antropología Social de la Universidad de Buenos Aires.

etnográfico, de la investigación en curso, con la recuperación de contenido histórico y fuentes documentales sobre el territorio del Gran Chaco.

Se buscará articular varias líneas de discusión. En principio, será necesario hacer una descripción, aunque sea somera, de lo que constituyó la colonización de las sociedades y los territorios del Gran Chaco y en particular, el despojo de su territorio originario. Luego, se intentará dar cuenta de los impactos de estas violencias en las poblaciones de nivaçle a partir de la descripción de dos aspectos, que estructuran las memorias de este pueblo: la condensación del río y la persona y por otro, la frontera y la movilidad ancestral que configura una forma particular de organización social. Finalmente, se compartirán algunas reflexiones del trabajo de campo, atendiendo al análisis de la afectación en el trabajo etnográfico.

A manera de apertura se comparte un extracto del trabajo de campo: Era la primera vez que iba a pasar la frontera caminando. Un espacio imaginado, que había aparecido en varios relatos de los nivaçle, de diferentes localidades, con los que había conversado. La *trafic* me dejó a unos metros de donde terminaba el lugar llamado la Media Luna. Por donde quiera que alcanzaba la vista solo veía “monte”, no había señalización de ningún tipo salvo la huella natural que había dejado el río. Lo reconocí por una imagen que tenía dibujada en la memoria a partir de un relato con el que describían aquel lugar: “la cimbra”, así lo nombraban. Mi primer encuentro con los nivaçle fue en la comunidad San Miguel, que se encuentra en la localidad de Laguna Yema, a partir de ahí comencé a visitar los distintos parajes, en la provincia de Formosa, donde me señalaban que había grupos de familias con pertenencia a este pueblo. En los primeros encuentros notaba que la Media Luna, aparecía de manera recurrente en los relatos de las distintas trayectorias familiares, se usaba para enunciar la pertenencia al territorio. Pensaba entonces que “la cimbra”, como también era nombrada la Media Luna, era un lugar al cual tenía que ir. Así fue como en el 2016 realicé mi primer viaje. En el encuentro con los nivaçle de la Media Luna conocí a Margarita, una anciana que afirma ser una de las primeras habitantes de aquel lugar. Me realizó un recorrido para conocer el paraje, haciendo especial énfasis en los mojones que marcaban la frontera. Margarita me compartió un relato breve de su vida: la muerte de su madre cuando era aún muy pequeña, la crianza de su padre, el crecer entre los *e/e* (curas), los viajes a trabajar en los ingenios y las algodonerías, su relación con los criollos, las historias que le contaban sobre las matanzas y las memorias del río, entre otras. En el relato de Margarita había una suerte de condensación de la historia de los nivaçle del Pilcomayo. Su padre, como el de muchas otras ancianas, pertenece a la generación de los llamados “antiguos” y sus hijos a los llamados “nuevos”; “la vieja Margarita sabe”, me habían dicho. Es por esta vivencia y por crecer en la Media Luna que la participación de Margarita y su conocimiento sobre este territorio de frontera, son parte significativa en este trabajo sobre las memorias con los nivaçle del Pilcomayo.

La visita realizada en 2016 a la Media Luna fue un punto de inflexión, no solo en las preguntas de investigación que habían surgido hasta ese momento, sino sobre todo en los vínculos con los protagonistas del estudio. Estando en la Media Luna, y sobre todo compartiendo la cotidianidad de Margarita, caí en cuenta del *intersticio* como modo de habitar de los nivaçle del río Pilcomayo.

LA DESORGANIZACIÓN TERRITORIAL

El territorio del Gran Chaco, en el que se superpuso la disputa territorial neocolonial de los estados nacionales de Argentina, Bolivia y el Paraguay, es el espacio habitado por un número amplio de poblaciones que configuraban, para el tiempo de la colonización, sistemas complejos de organización social. Estructura que les permitió entablar un modo de relacionamiento con los distintos actores de la empresa neocolonizadora⁴¹. Casi entrando el siglo XX, un gran espacio continuaba siendo periférico al sistema del capital, el río Pilcomayo y sus inmediaciones continuaban siendo el “país de los indios”.

Después del fin de la Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay (1864-1870), que definió, con arbitrariedad, “al brazo principal del río Pilcomayo” como frontera internacional entre Argentina y Paraguay, una vasta zona de la “nueva frontera” continuaba bajo el control territorial de las poblaciones indígenas. A finales del siglo XIX, en su afán de progreso la República Argentina emprendió un proyecto nacional de expansión y control territorial a través de la ocupación militar y el genocidio de las poblaciones originarias. La última avanzada militar se daría hacia el Pilcomayo, “la última frontera”, con lo cual el poder central dio por terminada la campaña al llamado “desierto verde”. El último refugio para los chaqueños, originarios, había sido “nacionalizado”. La América del Sur asistió a uno de los más crueles momentos de su historia; recientemente, en las últimas décadas, sus sobrevivientes pudieron comenzar a contarla.

En la memoria de los nivaçle aparecen las masacres del Fortín Pilcomayo y el Fortín Chávez (sin fecha determinada). Los nivaçle actuales (los “nuevos”) relatan numerosos enfrentamientos con los “gendarmes” argentinos, en ese momento la unidad militar se llamaba “Ejército de línea”. El topónimo “Quemado”, cerca del Fortín La Soledad, guarda el relato de una matanza (sin fecha determinada aún), que terminó con la quema de los cuerpos indígenas. En la actualidad, pobladores-as del paraje “quemado viejo” desconocen el origen del nombre del lugar. Aunque el territorio ha sido despojado a sus originarios habitantes, los nivaçle o más conocidos como “los chulu” siguen presentes en la memoria de las primeras familias criollas que llegaron buscando tierras “libres” para prosperar. Se comparte uno de los relatos que narran esta masacre:

41 Con la expresión “empresa neocolonizadora” me refiero a la política de colonización que emprendió la República Argentina hacia los territorios del Chaco, La Pampa y la Patagonia entre mediados del siglo XIX y principio del siglo XX.

Después más allá arriba ahí también había comunidad nivaçle. Dónde está cómo se dice ese pueblo “quemao” ese es nivaçle antes población ahí dice que los argentinos, gendarmería, no quiere que esté allá los nivaçle. Siempre contaba mi abuela que lo corrieron todo lo que tiene los nivaçle oveja cabra ahí lo dejaron –E: y por qué le dicen quemado- porque hay mucha matanza. Le quemaron todo. Muchos nivaçle que vivieron ahí, le mataron y quemaron los de gendarmería. Después otros viven y se salvaron, algunos vinieron para acá. Era pueblo grande nivaçle dice ahora que es pueblo argentino (Relato de un nivaçle de la Media Luna. Trabajo de Campo 2016).

El carácter migratorio o seminómada de los “antiguos” nivaçle se convirtió en un errático desplazamiento, forzado, por la militarización y los éxodos a los campos de concentración del trabajo y a las misiones religiosas. En 1924 las autoridades ordenaron a la policía impedir, mediante la fuerza, los traslados de indígenas a los ingenios procurando nuevas violencias. Dentro de los hechos más conocidos de este período está la masacre de doscientos indígenas en la reducción Napalpí, el 19 de julio del mismo año (Chico, 2016). Es posible que las masacres presentes en las memorias de nivaçle sean cercanas a esta época, aunque aún no se ha podido determinar la fecha.

Para muchos qom y pilagá que habitan la región, su antiguo territorio se extendía desde el Bermejo hasta las tierras paraguayas. En 1900 se creó la misión franciscana Ta-caaglé en la frontera argentino-paraguaya para incorporar a indígenas pilagá y qom del río Pilcomayo (Dalla-Corte y Vázquez, 2011). Posteriormente, en 1916 el ejército argentino recolocó a grupos pilagá en el territorio de los qom, al sur de su hábitat original en el Pilcomayo. En el mismo año, los qom que habitaban territorios en Bolivia se vieron obligados a abandonar sus sitios de la zona norte del Pilcomayo y moverse hacia el territorio wichí en Argentina. Los wichí con los que se encontró Astrada en el Pilcomayo, durante la expedición de 1904, provenían de la zona del Bermejo y se habían replegado debido a las campañas del ejército argentino (Astrada, 1906, p. 27) y posiblemente, también, los nivaçle. Estos últimos, se escondieron en el monte chaqueño cuanto pudieron, hasta empezar a ser incorporados a la economía regional (Figallo, 2003, p.09). En 1925 el Vicariato del Pilcomayo mandaría a los Misioneros Oblatos de María Inmaculada a fundar misiones entre los nivaçle, con el fin de “pacificarlos”. Las misiones se establecieron en la margen izquierda del río Pilcomayo (hoy jurisdicción del Paraguay), hasta ese momento, las poblaciones nivaçle no se encontraban bajo ninguna institución colonizadora.

El estallido de la Guerra del Gran Chaco en 1932 marcó un nuevo período de acción militar. Para este momento, la estrategia de penetración territorial con la instalación de

fortines militares se estableció en la margen izquierda del río. El reducto de territorio libre de los nivaçle fue invadido por el ejército boliviano que ambicionaba las tierras del Chaco Boreal, sus poblaciones quedaron en medio del fuego cruzado de los ejércitos paraguayo y boliviano. Con este escenario la reducción misional de los nivaçle fue inevitable.

Con el territorio cada vez más cercado se hizo más apremiante su incorporación como fuerza de trabajo. Los éxodos a los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, a las colonias algoneras y otras colonias agrícolas, tanto en Argentina como en el Paraguay, provocaron nuevos asentamientos. La sedentarización y la pérdida de control del *côtsjaat* (territorio) se profundizaron al tiempo que las transformaciones de su organización social. En palabras de los pueblos indígenas, la llegada de los “blancos” provocó una “desorganización territorial” que, hasta el día de hoy, sostiene la conflictividad por la tierra y la falta de garantías de los derechos territoriales indígenas, en las actuales provincias.

A pesar de toda esta “desorganización territorial” y la relocalización forzada de las poblaciones originarias, el sentido de pertenencia de los indígenas del Chaco a los Estados no se enmarca en la construcción de la identidad nacional. Una conversación con un poblador nivaçle sobre la movilidad, en esta zona de frontera, lo ejemplifica:

No hay límite para los indígenas. -E: qué quiere decir- Quiere decir, que cuando un indígena sale a otro país no hay problema, no tiene límite. Como será que el indígena no tiene documento. Y bueno, ahora se cambia. Antes puede ser. Mira este chico no tiene [documento] he tenido suerte. -E: De dónde le vas a sacar documento- De los dos lados le quiero sacar [risas] (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

En Argentina, en 1947, el debate parlamentario posibilitó la ampliación de los derechos de ciudadanía a la población, hasta entonces, excluida de la nacionalidad por su condición de clase, raza y género. Sin embargo, llegada la década del 60' todavía esta ampliación no alcanzaba a la población originaria. Según información relevada por la investigadora Diana Lenton, en 1969 por medio del Decreto N.º 6148 se creó la Comisión para la Regularización de los Indígenas a nivel nacional, no obstante, tampoco cumplió su objetivo. Esto sigue siendo una deuda en la relación entre el Estado y la población indígena (Lenton, 1999). En el caso de las comunidades nivaçle el 32% de la población que habita la provincia de Formosa, en Argentina, no cuenta con el documento de identidad nacional (APCD, 2019).

MEMORIAS DE VIOLENCIA EN FORMA DE SENTIMIENTO

Quienes trabajamos estudios de memoria inevitablemente analizamos los sentimientos, puesto que, casi siempre, un recuerdo evoca un sentimiento o, mejor dicho, un recuerdo viene en forma de sentimiento. Los procesos de memoria en grupos que han sido subalternizados se configuran a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, erráticas, sentimientos de pérdida y desconexión de recuerdos. Ramos, Crespo y Tozzini sostienen que, los contextos de violencias y represión y las imposiciones epistémicas que, a su vez, son material de producción de estos, condicionan la forma en que se expresan las memorias (2016). La experiencia de contextos de violencia produce memorias traumáticas y dolorosas, la transmisión de estas necesita de una elaboración, no solo por su contenido doloroso, sino también, porque las condiciones de su expresión no las habilitan. Y este proceso de elaboración implica también una interpretación. El testimonio de estas experiencias se define, así como un medio para reconstituirse como sujeto frente a otro con quien se establecen alianzas y diferencias, una forma de posicionarse políticamente (Agamben, 2001).

Durante las conversaciones con persona pertenecientes al pueblo niva'cê, cuando se evocan los recuerdos de estas violencias, se suele preguntar qué “piensan” acerca de aquello que han compartido y las respuestas siempre se expresan por medio del sentimiento. Podría decirse que, en la epistemología niva'cê los sentimientos son la expresión de teorías que dan sentido a las violencias, es decir, son una interpretación o comprensión del contenido de los recuerdos. Los sentimientos como forma de conocimiento se acercan a lo que Rosaldo, se habría encontrado al interactuar con los Ilongot, y que definiría como “pensamientos corporizados”. O lo que en Fals Borda (1979) encontramos como “sentipensante”, un modo ser de la cultura anfibia de pueblos pescadores del caribe colombiano. A manera de ejemplo, se comparte un fragmento de una conversación sobre *Tofaai* (*Ihcaanva'cê* que significa líder), narrado por Margarita y Daniel, en el marco de un relato sobre las violencias de despojo territorial:

Ese Tofaai es malo, dice la gente -D: No es que sea malo. Él sabe cuándo su grupo... cuando se mata ahí cuando se va de noche -E: ¿con quién se peleaba? - con los blancos. Peleando está parece. Termina todo pa nosotros. No vive la gente. “De balde” dice. “De balde el indígena no sabe nada trabajar la tierra”, así dice, yo escuchaba antes. Así querían terminar todo querían terminar todo indígena. [] Quiere quitar la tierra. Quiere blanco vivir acá todo. Por eso así mezquina la gente antes la tierra. Por

eso la gente está “pegiando” la tierra. De ese contaba papa antes (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

En la producción de este corto relato se puede ver la incorporación de distintos aspectos que Trouillot denomina como “memoria encuadrada hegemónica” (Trouillot, 1995), donde una noción negativa del indígena como “no sabe trabajar la tierra” se asimila en el propio relato en forma de argumento. Sin embargo, el contenido subterráneo en estas memorias se muestra en la transparencia de los sentimientos. La maldad de Tofaai, podría traducirse como “coraje y fuerza” con el que se enfrentaba a sus enemigos en el territorio. En otro relato sobre Tofaai, Margarita hacía esta descripción: “es el gran líder de esta tierra, luchaba. Él tenía coraje y fuerza. Cuidaba del territorio”. Así como también, la caracterización de este actuar en defensa del territorio también se adjetiva de forma negativa: “por eso así mezquina la gente antes la tierra”. Sin embargo, la mezquindad de los nivaçle es la expresión de la conciencia o comprensión que se tiene sobre la pertenencia a esa “tierra”. Sobre el anterior relato, se le preguntó a Margarita “¿qué piensas de eso que los querían terminar a los nivaçle?” a lo cual responde, nuevamente, en esa forma de sentipensamiento sobre la violencia experimentada:

Ahora estamos tranquilos, vivimos mejor... en aquel tiempo no tenía [el nivaçle] un lugar seguro donde vivir. Ahora son amigos. Antes no comían bien, solamente cuando llega la época de pescado, poroto de monte, cuando se busca doca los antiguos comían. Buscaban pescado. Y dos lo que son como guarda espalda porque apenas alguien veía que está pescando lo mataron [silencio]. Es muy triste lo que pasó antes no había un lugar seguro donde quedarse. Todas las veces que la gente iba de pesca lo mataban (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

La hibridación entre antropología e historia ha permitido analizar los modos diversos en que los procesos sociales modelan recuerdos y olvidos (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016), es así como se llegó a la comprensión del testimonio no solo como narración sino también en otros registros o texturas, como forma ritual o sueño. En Hill (1988), esto se encuentra como representaciones socioculturales de historización o formas de conciencia social. Siguiendo con Ramos, Crespo y Tozzini, se introdujo la necesidad de entender la historia como un “proceso sociohistórico de producción de conocimiento” (Ibid.). Visacovsky dirá al respecto “la historia se va haciendo, también, mientras se va narrando, puesto que la forma en que efectivamente sucedió, coincida o no con lo conocido y comunicado por los sujetos, es en sí misma historiable (2004a y 2004b).

Así producían conocimiento sobre su historia Daniel y Margarita, no solo a través de la narración, sino antes bien, por medio del sentimiento. Puesto que este modo sentipensante de los nivaçle del Pilcomayo, no debe ser entendido solo como una forma de

expresión, sino como forma de ser en-el-mundo, es decir, tiene un carácter estructurante de la persona. Debido a que los límites de este escrito no permiten profundizar en ello se intentará al menos dejarlo esbozado.

TOVOC LHAVÓS (HABITANTES DEL RÍO)

La colonización del Chaco afectó profundamente y de distintas formas a los pueblos que lo habitan. Una de las afectaciones que marcarían la historia nivaçle, fue el corrimiento y asentamiento forzado de la mayor parte de su población hacia la margen izquierda del río Pilcomayo, quedando muy pocas poblaciones en la margen derecha (hoy Argentina). A pesar de las pocas fuentes que documentan este hecho, en los diarios de los expedicionarios y misioneros que participaron en el proyecto de colonización del Chaco, a finales del siglo XIX, registraron menciones sobre poblaciones de nivaçle que dan cuenta del uso de un extenso territorio, hoy repartido entre los estados de Bolivia, Argentina y el Paraguay. Algunas de estas fuentes son Jorge L. Fontana de 1881, Daniel Campos de 1883, José Cardús de 1886 y Doroteo Chulupíes de 1886. A modo de ejemplo, se comparten algunos fragmentos:

Los Matacos son conocidos también con los nombres de mataguayos, notenes, vejoses, ocoles, malbalas, chunupís, y otros, según los lugares. Todos, con muy poca diferencia, hablan la misma lengua, y las costumbres son casi las mismas. Se extienden por la parte occidental del chaco central y austral, ocupando principalmente ambas márgenes del río Bermejo y la derecha del Pilcomayo. El número de dichos indios será de unos veinte mil, de los cuales unos están ya en relaciones con los cristianos fronterizos, entre quienes pasan alguna temporada cada año, trabajando en sus haciendas; y otros viven completamente aislados de los blancos, a quienes consideran como enemigos, y no sin razón, principalmente a los argentinos, quienes desde algunos años a esta parte han seguido el sistema de desalojarlos de sus lugares, perseguirlos y exterminarlos. Es probable, pues, que dentro de algunos años los matacos habrán sufrido un cambio muy notable en su modo de ser, y su número habrá disminuido. Cardús, J. (1886, s.d.).

Los Noctenes, los Matacos, los Vejoses, los Guiznaes, los Chulupies, son una sola nación, que todos hablan una sola lengua y todos tienen las mismas costumbres De Pikirenda hasta otras 30 lenguas más o menos para

adelante hasta el Paraguay toman el nombre de Chulupies; y toda la ribera derecha del Pilcomayo desde nuestra 1ar misión de Noctenes hasta el Paraguay, es la misma tribu: son de palabras, y costumbres al diferentes, pero en la sustancia, es la misma lengua; y entre sí se entienden perfectamente hablando cada uno su jeringonza. Chulupíes, D. (1886-1887, s.d.).

En los anteriores fragmentos, los nivaçle aparecen bajo otras formas de nominación. En las fuentes documentales existe una abundancia de exónimos para referirse a los mismos, lo cual se ha convertido en una de las principales dificultades para organizar el *corpus* documental sobre este pueblo. A saber, los nivaçle son más conocidos, en la literatura del siglo pasado, por el apelativo chulupí (o por su transformación chunupí, chunipís, churupí, chinupí, chumpí, sinipí). En Argentina, aún es frecuente el uso de esta denominación para referirse a los nivaçle. También aparecen nombrados en los archivos misionales, diarios de expediciones, estudios académicos y cartografía de finales del siglo XIX y comienzos del XX como: sotegais (o sotegraiks, soteqay, sotirai, sotsiagal), ashluslay, guentuse, etehua, suhín (sujín), sowa (sogua), entre otros. Esta variedad de apelativos corresponde, por un lado, a la forma de nominación en el idioma de distintos pueblos (exónimo) con los cuales compartían el territorio. Esto último, expresa las distintas relaciones interétnicas preexistentes y a su vez, da cuenta del registro de una multiplicidad de errores documentales que construyeron la “otredad” a partir de distintas taxonomías clasificatorias, más o menos rigurosas, pero siempre ficticias.

En el primer censo de la población argentina, registrado en 1869, se nombra a los “chunupies” como habitantes del Chaco entre los ríos Bermejo y el Pilcomayo (Superintendencia del Censo, 1872). A principios del siglo XX, en 1904, el expedicionario Domingo Astrada tendría contacto con los nivaçle cerca del territorio que hoy comprende la frontera provincial entre Salta y Formosa, al igual que lo registra Lucas Luna Olmos de 1904 (gobernador de Formosa) en su “Diario de la expedición al Pilcomayo”. El informe de la campaña del coronel Rostagno, también los menciona como pobladores de las orillas del Pilcomayo:

El coronel Rostagno informó igualmente al ministro de guerra, que tiene en su poder, para hacer las gestiones ante el Ministerio de Agricultura una solicitud que le han entregado 50 pobladores que moran en el Pilcomayo inferior y que son propietarios de más de 20.000 cabezas de ganado. Esas personas piden al gobierno, por su intermedio, permiso para establecerse con una colonia agrícola-pastoril en las tristes y solitarias costas del Estero de Patiño, aprovechando la protección que contra Pilagaes, Sotaigaes, Chulupíes, etc., tan numerosos en nuestra costa del Pilcomayo y en las pertenecientes a los países limítrofes (Diario La Prensa, 09 de diciembre de 1911).

Según Hunt, en 1913 los nivaçle abandonarían su última aldea de la orilla del Bermejo a causa de una operación militar, quedando muy pocas poblaciones en las orillas del Pilcomayo en su margen derecha:

Los chunupí-suhin se extienden desde las fronteras de Lengua-Maskoy hasta el Pilcomayo y hasta en los últimos años ocupan también una parte del río Bermejo. Debido a problemas con los militares el año pasado (1913), la última aldea en el Bermejo se rompió y sus miembros se unieron a sus compatriotas a través del Río Pilcomayo. (Hunt, 1913-1915, p. 257-258).

Es importante advertir que solamente hasta las expediciones de Astrada y Luna Olmos, recién entrado el siglo XX, no había resultado con éxito ninguna expedición al Pilcomayo. En 1902, el misionero B. Grubb había intentado establecer una misión entre los nivaçle, empresa que no tuvo el resultado esperado, debido a las “dificiles” condiciones ambientales. Esta zona se encontraba en su mayoría inexplorada, como se expresó anteriormente los nivaçle aún no estaban bajo el dominio de ninguna institución colonizadora, aunque sí fuertemente presionados por la militarización en avanzada sobre sus territorios y el desplazamiento de otros grupos étnicos, hacia el norte. El diario de la expedición al Pilcomayo de Lucas Luna Olmos quizá es uno de los textos que, en mayor medida, refleja esta situación y expresa la dinámica interétnica en este territorio:

Todos son indios mansos, no hay más que una sola tribu, los sotegay, bravos y guerreros, que necesitarían una pequeña batida para dominarlos (.). En cuanto a las tribus de indios que pueblan esta región, son en general inofensivos, con excepción de los sotegay, que el contacto de la civilización se volverán menos belicosos, día a día, como ha sucedido con los tobas, pilagas, anagachies, etc. (1904, p. 70).

Según Susnik, los nivaçle tenían un potencial de subsistencia valioso, reflejado en la práctica de cultivo (influenciado por la interacción étnica), la posesión de ganado, ovejas y caballos (robados a criollos y *notokojxés* [qom] o por el trueque con otros pueblos). Además de sus tradicionales cazaderos y pescaderos que eran fuente de frecuentes batallas entre los distintos pueblos que habitaban las inmediaciones del río (1972, p. 25-26). Este desarrollo socioeconómico, junto a su movilidad territorial, los mantuvo en franca autonomía hasta entrado el siglo XX. Fueron seminómadas hasta mediados del siglo (40'), cuando se procuraron forzosos asentamientos por la Guerra de Gran Chaco y la consolidación de las misiones religiosas. Las trayectorias de movilidad de los actuales nivaçle dan cuenta de los patrones migratorios de los “antiguos” como huellas de una memoria corporal heredada a los “nuevos”. A su vez, estas trayectorias marcan la conformación de nuevos agrupamientos o comunidades actuales.

Uno de los subgrupos o parcialidad nivaêle es el denominado *to voc lhavós* (que significa gente del río, habitantes históricos del río Pilcomayo), que a su vez se divide entre los *chishamnee lhavos* (arribeños, los nivaêle que habitan río arriba cerca de Bolivia) y los *shichaam lhavos* (abajeros, los nivaêle que habitan río abajo en el Pilcomayo medio). Si bien, esta diferenciación fue constatada en el campo y reafirmada por los nivaêle, es importante aclarar, que los nuevos grupos o comunidades devienen de reagrupamientos, desplazamientos y distintas transformaciones territoriales, muchas de cuales fueron provocadas por la intervención y colonización de sus territorios. A su vez, la pérdida del control y el acceso al río, hábitat de los *to voc lhavós*, transformó profundamente sus características socioeconómicas y culturales. Así lo narra Antonio de 62 años, habitante de la Media Luna:

Hay mucha historia de los nivaêle. Hay mucha historia de los antiguos. Acá hay un pueblo antes los nivaêle cuando corre agua el Pilcomayo. El pueblo nivaêle –E: ¿hace cuánto? - y eso después cuando tengo dos años. Acá está mi abuelo vive acá hay pueblo. Todavía corre el agua Pilcomayo. Antes no falta nada. Tenía mucha siembra. Por acá, sembraba maíz, todo. Y pescado no falta, porque hay río antes. Ahora es lejos por allá. Acá en media luna se llama cerca del río Pilcomayo ahí se llama el pueblo campo azul después más allá pasa el río el pueblo nivaêle “lagunita” se llama –E: y ahora en campo azul ¿quién está? - Una estancia. No hay nivaêle. Se fueron todos para la colonia. Ahora está un general prohibido ir. La gente que vivía ahí se fueron todos para la colonia. Se llama campo alegre comunidad *Tohyis* (Relato del Trabajo de Campo, 2016).

Los cambios en el curso del río, que comenzaron en los años 60, provocaron otra marca profunda en la subjetividad de los pilcomayenses. No solo se transformaron los modos de habitar el territorio sino también el paisaje. Cuando hablamos de la historia con los nivaêle la cotidianidad del río es algo del pasado, los peces y el campo vuelven con voz de nostalgia:

Ahora es difícil cambia todo ya. Cuando corre el río Pilcomayo había mucha miel ahora como no hay agua se terminó la miel. La abeja se va lejos donde está el río []. Antes dice que “campoooo” era acá. No había monte. Bien campo” (se refiere a la llanura chaqueña que se transformó por los cambios en el río Pilcomayo y la ganadería. Relato del Trabajo de Campo, 2016).

El Pilcomayo dibujado con una línea de color “azul” en el mapa de la división política argentina, ha tenido numerosas transformaciones en su cauce y aunque hoy no es más un aspecto característico de la divisoria fronteriza, que a manera de frontera natu-

ral marcaba los límites entre Argentina y Paraguay, continúa siendo un topónimo que enuncia una “zona de frontera” Entendida como un contexto histórico y sociológico, es decir, como hecho social y no natural, esta frontera interesa en dos sentidos: a. Como límite territorial, movedizo, entre la jurisdicción de distintos Estado-nación y b. Como zona “marginal”, “liminal”, constitutiva de la subjetiva indígena que la habita. Siguiendo al antropólogo Michel Agier, “más que mirar el hecho consumado, fijo y absoluto de la frontera [como límite] que ya está ahí, () conviene interrogarse sobre la frontera que se está haciendo” (2015, p.32). El Pilcomayo como “borde”, es una “zona intersticial de desplazamiento, desterritorialización y reterritorialización, que ha moldeado y moldea profundamente la subjetividad de los actores sociales que la habitan” (Gupta y Ferguson, 1997, p. 48-50 citado en Gordillo, G. y Leguizamón, J.M., 2002, p.15). Al respecto, Daniel recordaba:

Dicen que había pueblo por acá en esa parte. Esa parte tenía su casita lo más antiguos. Algunos los que están en la colonia ellos se acuerdan de Media Luna. Ellos no más que cuentan los pescados cuando eran jóvenes ¡de más le gustan los pescados! cuando crece el bañado. Entonces cuentan los pescados que había.

Durante años el río “indómito”, que fuera fuente permanente de mitos fundacionales y obsesiones para expedicionarios, se constituía en una zona de refugio para numerosas poblaciones indígenas frente al avance colonizador. Antes que conquistada esta zona fue construida como “desierto” (Valko, 2010, p.45), como espacio “vacío” (Gordillo, G. y Leguizamón, J.M., 2002, p.25) o mejor dicho “vaciado” de los referentes étnicos y políticos propios del poder “nativo” (Trincheró, 2007). Como espacio social continúa siendo: espacio de disputa, espacio histórico de significación (Zemelman, 2012), espacio relacional, momento “liminar” (Agier, 2015) y un “lugar” de la memoria.

Como límite territorial de los Estados-nación durante el siglo XX se mantuvo al margen de los intereses de la acumulación capitalista del norte argentino, sin embargo, sus poblaciones alimentaron con su fuerza de trabajo los ingenios azucareros de Salta y Jujuy (Gordillo, 2002:34). Siguiendo con Gordillo, la principal característica del río Pilcomayo ha de ser la irregularidad de su curso, que modifica las condiciones geográficas y geológicas, afectando sus usos para los intereses productivos de la región. Hasta el día de hoy, estos cambios en los cursos del agua que dificultaron el trazado de sus márgenes han provocado numerosos “conflictos entre los gobiernos de Argentina y Paraguay” (Ibid. 32). Pero este carácter movedizo se ha convertido, principalmente, en un aspecto constitutivo para varias generaciones de grupos indígenas que han habitado, durante siglos, las orillas de este río paradigmático.

El Pilcomayo como aspecto relacional interétnico marcaba los criterios de “asentamiento y explotación de recursos que predominaba en cada parcialidad” o población de nativos, como una suerte de condensación de -la frontera y el río- mucho antes del avasallamiento por parte de los Estados nacionales (Ibid., p. 36). Posteriormente, su carácter marginal y liminar posibilitaron que grupos seminómadas, como los nivaçle, siguieran haciendo uso de esta zona pasando desapercibidos ante los límites jurisdiccionales. En primera instancia, como uso originario ancestral del territorio, “permitió aprovechar este clivaje para lanzar sus últimas expresiones de resistencia para protegerse” (Ibid., p. 37). En el diario de Lucas Olmos dice que los nivaçle del Pilcomayo eran una “barrera infranqueable” para pasar hacia la otra orilla.

El carácter “liminar”, antes mencionado, anuncia el momento de entrada a una condición de extranjería, a la adopción de nuevas identidades (Agier, 2015, p. 49), que luego aparecerán como marca dolorosa en las memorias del río de estas poblaciones. Esta liminidad, que enuncia Michael Agier, interesa aquí, en lo que respecta a la situación de marginalidad que actualmente experimentan las comunidades nivaçle. La porosidad de la frontera permitió que grupos de familias nivaçle siguieran haciendo uso del territorio. Una gran parentela ocupa lo que eran las inmediaciones del río (*na tovoc*), siguiendo las pautas de su movilidad ancestral; en los últimos cuarenta años se han dado nuevas reterritorializaciones. No obstante, al tiempo que se fueron dando las transformaciones constitucionales para el reconocimiento de la preexistencia étnica y los derechos de los pueblos indígenas, tanto en Argentina como en Paraguay, se amplificó el imaginario local de una supuesta condición de extranjería de los nivaçle. En Paraguay, se dice que debido al asedio de los colonos y militares en el chaco argentino estos se vieron obligados a buscar refugio en el chaco boliviano y paraguayo. Mientras que, en Argentina, se dice que estos son paraguayos y que buscaron refugio en el chaco argentino huyendo de la Guerra del Chaco y por las migraciones a los ingenios y colonias agrícolas.

Esta zona de frontera, por un lado, configura un estado de inseguridad jurídica materializado en la falta de documentos de identidad -negación de un derecho fundamental- y la incertidumbre acerca del estatus social de ser reconocidos por los “otros” como connacionales perpetúan la condición liminar, antes mencionada. Por otro lado, como brecha, como límite movedizo, la frontera del Pilcomayo, se constituye a su vez en “un espacio extraordinario de emancipación y de soberanía de las subjetividades contra su asignación identitaria local” (Agier, 2015, p. 49). Al decir de una nivaçché (femenino del pueblo nivaçle) ante la inscripción a una identidad nacional: “nosotros no somos paraguayos, nosotros somos nivaçle”.

LA CORPORALIDAD NIVAËLE COMO MATERIALIDAD DE LA ÉTICA

Finalmente, se compartirán algunas reflexiones sobre lo que ha sido la experiencia en el campo, sobre todo aquellas derivadas del viaje en el 2016 a la Media Luna, que resultaron decisivas en el giro que tomaría la investigación y en la vivencia de relacionamiento con los nivaële. Se trata de un relato del diario de campo de la estada junto a Margarita, por lo cual me permitiré hablar en primera persona:

Fui por un poco de agua y le ofrecí. Al rato se sentó a tomar terere. Me dice: “está cansado de tomar terere”. Le sonreí y le recibí el mate. Al rato me fijé en la hora y me preparé para echarme un poco de agua en el cuerpo, el día anterior por el frío no lo había podido hacer. Margarita me dijo que su hijo no había comido anoche, que había comido en el trabajo. Algo insinuó que no había carne, quise evadir el tema de la comida, no sabía cómo resolverlo, no tenía ni un peso, solo el dinero del pasaje. Me entró la ansiedad por partir del lugar, aunque sin quererme ir. Había preparado todo para quedarme más tiempo, sin embargo, por esas cosas que pasan en el campo la planificación casi nunca sale como se espera. Había llevado víveres para mí y para compartir con Margarita, que creía podían alcanzar para el tiempo planeado y con esto había agotado gran parte del dinero presupuestado para alimentación, sin embargo, la planificación estuvo pensada desde mi convivencia individual y de experiencia occidental del hogar. Margarita dispuso de los alimentos para toda la comunidad, como se suele hacer entre las familias nivaële, por lo cual, los víveres alcanzaron para unos pocos días. Al no tener más dinero, la estancia en la Media Luna era insostenible. () ese día, sentimos hambre, no habíamos comido salvo algunas cucharadas de maní. Cuando terminé el baño, Margarita hizo lo propio, me avisó que Florencia estaba en lo de Antonia y fui a saludarla (...). Pasada aproximadamente una media hora llegó un familiar de Antonia que me llevaría hasta el cruce -la ruta nacional 86- para esperar la *trafic* que me llevaría a “Las Lomitas”, mi próximo destino.

Esta experiencia compartida ha sido una de las experiencias más fuertes durante el trabajo de campo. Aún recuerdo su rostro al despedirse. No puedo descifrar el conjunto de emociones que veía en Margarita. A veces tiene una cara muy dura, como si estuviera seria o enojada, pero está bien, está contenta. Es que, además, tiene una sonrisa muy marcada y expresiva, que esperaríamos que cuando está contenta sonriera siempre. Al subirme a la moto de la cual casi me caigo, por el peso de la mochila, algunas risas nos dimos. A diferencia del día anterior, en el que estábamos despidiéndonos con tranquilidad, este momento se dio a las corridas, por mi parte no quería perder

la *trafic* ya que me tocaría esperar hasta el día siguiente. Definitivamente, tenía una sensación de huida desde la noche anterior. Me quedó grabada la última sonrisa suya diciendo “ese es hijo mío” refiriéndose a quién conducía la moto, le dije un “sí?” en tono de pregunta. Lo agarró por el brazo hasta que arrancó la moto. Le mandé un beso al aire. Cuando divisé en la ruta que la *tráfico* se acercaba, me sentí aliviada. Después de algunas horas recorriendo los momentos vividos y la sensación en el cuerpo por el cansancio de haber dormido poco, mis pensamientos se quedaron fijos en la sensación de culpa por ese sentimiento de querer irme de ahí. El haberme quedado sin dinero para comprar comida, no era un problema para mí en lo personal -estar sin dinero- pero era difícil explicarles que se me había terminado ¿cómo una persona como yo no tenía dinero? Podía parecer mezquino de mi parte y en el fondo sentía que lo era. Mientras limpiaba el polvo de la cámara de fotos, perfectamente intercambiable por comida, en ese momento las palabras de Tito me llegaron de golpe “a veces no hay para comer, pero nos aguantamos”. Pensé entonces: “vuelvo y tendré para comer ¿cuánto tiempo pasará hasta que Margarita consiga alimentos?”. Esto fue como un detonante, comencé a llorar sin poder contenerme, el resto de los pasajeros me miraban de reojo. Lloré hasta llegar a Las Lomitas y aun escribiendo esto no encuentro cómo detener las lágrimas. En el lugar donde me hospedaba, estaba sola, ante la sensación fuerte de angustia llamé a mi madre; no podía explicarle porque lloraba, solo necesitaba alguien con quien hacerlo. Recordé todas las veces en que había estado frente a situaciones parecidas, en las estadías del trabajo de campo, hoy veo que preferí ignorarlas o no les daba el lugar que tenían. “La cuestión de todo es por comida” recordé las palabras de un indígena colombiano al que había entrevistado hace unos años. Después de este hecho, en adelante, comencé a centrar mi atención en la posibilidad de girar la vivencia del campo hacia la historia de conformación social de la frontera del Pilcomayo. En particular, sentipensar acerca de la materialidad de la ética en esta frontera, esto es, la corporalidad nivaêle.

En las primeras salidas de campo me enfermé. Siempre volvía a casa con un sentimiento de tristeza ante los contrastes de la realidad de los nivaêle y la realidad que me circundaba o que yo habitaba. Sin embargo, la tendencia a implicarse me hacía un poco de ruido, había una voz disciplinar que me decía que al dejarme afectar por su realidad iba a viciar la mirada. Las ciencias sociales y humanas se encuentran transitando hacia una maravillosa apuesta de construcción del conocimiento a partir de la afectación. Si los afectos son “una interpretación informada culturalmente” concluye Rosaldo (2011 [1984]), a partir de su aprendizaje sobre los Ilongot ¿por qué no dejarnos afectar por la experiencia con los otros?

En el campo se enfrentan muchos problemas éticos, Rockwell señaló el sentimiento de culpa que puede generar el parecer reportero, evaluador, espía o ajeno de la realidad en interacción (2011, p. 53), aparte de estas anotaciones, el dilema más fuerte al

que se enfrentan quienes investigan está imbricado con un sentimiento más íntimo: la semejanza con el otro. Somos parte del mundo social que estudiamos afirma Mora (2009) y esto no se da únicamente, por el desplazamiento corporal hacia los escenarios del campo o desplazamiento ontológico (Wright, 1994 citado en Citro, 2011), si no por cuanto ambas subjetividades se vinculan por medio y a través del cuerpo (Merleau-Ponty citado en Citro, 2011, p. 60). Si la etnografía es la construcción de una relación (Guber, 2014) y la emoción constituye una relación (Breton Le, 2012), y ambas son posibles por el cuerpo, se podría decir que afectarse: un cuerpo que siente antes que un cuerpo que piensa es una fuerza social potencialmente poderosa para la construcción de conocimiento sobre nuestra existencia humana. Ya no sobre los 'otros' sino sobre un nosotros más amplio.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La subjetividad extranjerizada de los nivaçle, producida a través de la historia de violencia y despojo en el Pilcomayo, pudo ser compartida a partir de la relación que se construyó, de la mutua voluntad, e interpretada por medio de la propia subjetividad extranjerizada. Quien escribe, es migrante colombiana y lleva residiendo diez años en Argentina, lejos de lo que se podría esperar, el sentimiento de extranjería se afianza cada vez más, sin embargo, entre los nivaçle esa sensación desaparece. A partir de la experiencia, antes compartida, la idea de trabajar con las memorias de los nivaçle para argumentar a favor de su argentinidad se transformó en el compromiso de trabajar en la dignificación de su memoria histórica, como crítica interpelante a la historia de la sociedad argentina. La corporalidad de los nivaçle, marginada de la argentinidad, debe ser el principio ético que guíe el trabajo con las memorias de los nivaçle del Pilcomayo.

Estando en casa, cada tanto, viene el recuerdo de Margarita y la complicidad que muestra al contarme ciertas cosas. Recuerdo su voz sonriente y al oído: "tienes suerte porque yo soy buena" ¡tiene razón! he tenido suerte. El recuerdo de las noches compartidas viene con la imagen de la intimidad de su casa y la charla en voz baja a la luz de la vela "vamo a dormir ¿te hace frío de noche a vos? -E: N.o Y a ti- un poco, poco". Mientras recuerdo, me pregunto: si estará bien de salud, si andará con alguna changa (trabajo informal), pues en la Media Luna si no se trabaja no se come.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, G. (2001). *Lo que queda de Aushwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer iii*. Pre-textos.

Agier, M. (2015). *Zonas de Frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario.

Asociación para la promoción de la Cultura y el Desarrollo -APCD. (2019). *El pueblo nivaclé en Formosa ¡Estos Son!* Autor.

Astrada, D (1906) Expedición al Picolmayo colonización del alto Chaco Buenaventura-Antecedentes, la expedición, el rio tierras, indios, caminos, restos de Ibarreta 17 de junio a 24 de septiembre 1903. Edit. Establecimiento Tipográfico Robles y Cía.

Bossert, F. y Siffredi, A. (2011). Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938). *Población y sociedad*, vol. 18 (1), pp. 3-47.

Boy, E. (1919). *Memoria del movimiento: AGE*. LP - Enrique Boy n°2042, f. 98 - 105

Breton Le, D. (2012). Por una antropología de las emociones. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°10. Año 4, diciembre 2012-marzo de 2013, pp. 69-79. ISSN: 1852-8759.

Cardús, J. Fr. (1886). *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884. Con una noticia sobre los caminos y tribus salvajes y un mapa para servir de ilustración*. Librería de la Inmaculada Concepción.

Citro, S. (2011). Cuerpo y producción de conocimiento en el trabajo de campo: una aproximación desde la fenomenología, las ciencias cognitivas y las prácticas corporales orientales. Citro, S. (Comp.) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos*. Biblos.

Crespo, C. (2021). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. Ramos, A. y Rodríguez, M. (Comp.). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 67-96). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.

Chico, J. (2016). *Voces de Napalpí*. Resistencia: ConTexto Libro.

Dalla-Corte y Vázquez (2011). *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina: los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la Misión Ta-caaglé del Río Pilcomayo (1900-1950)*. Ediciones de la Universidad de Barcelona

Fals-Borda, O. (1979). *Historia doble de la costa*. Vol. 1. Carlos Valencia Editores

Chulupíes, D. (1886-1887). *Diario de la expedición exploradora boliviana al alto Paraguay de 1886-1887*.

Figallo, B. (2003) Espacios nacionales y espacios regionales. Conflictos y concertaciones en las fronteras chaqueñas de Argentina, Bolivia y Paraguay. Anuarios de estudios americanos. *Tomo LX. Vol. 1. Pp.183-212*

Gordillo, G. (2006). En el Gran Chaco. *Antropologías e historias*. Prometeo.

Gordillo, G. y Leguizamón, J.M. (2002). El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo. Biblos.

Guber, R. (2014). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.

Hill, J. (1988). Myth and History. *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (pp. 1-17). University of Chicago Press.

Hunt, R. (SAMS) (1924). *The Indians of the Argentine Chaco*. South American Missionary Society.

Lenton, D. (1999). Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos. *Antropología y Ciencias Sociales*, 8, pp. 7-30.

Mora, S.A. (2009). El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 45, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 11-37.

Olmos-Luna, L. Dr. (1905). *Expedición al Pilcomayo. Informe presentado a S.E. el Señor ministro del interior Doctor Rafael Castillo*. Imprenta Guillermo Krieger.

Ramos, A. (2021). Etnografía de los fragmentos. El trabajo de restauración de las memorias mapuche. Ramos, A. y Rodríguez, M. (Comp.). *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 43-66). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.

Ramos, A.; Crespo, C. y Tozzini, M.A. (Comp.) (2016). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Rockwell, E. (2011). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós

Rosaldo, M. (2011 [1984]). Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento. Shweder, Richard y LeVine, Robert (Eds.), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*, (pp. 137-157). Cambridge University Press. Traducción por Carlos Argañaraz, Fichas del Equipo de Antropología de la Subjetividad Alquimias corporales, Paula Cabre-ra-Carlos Argañaraz, Bs. As., FFyL-UBA.

Rostagno, E. (1911). *Informe de Campaña, Formosa, coronel Rostagno*. Publicado el sábado 9 de diciembre de 1911 en el diario *La Prensa*.

Superintendencia del censo (1869) Primer censo de la República de Argentina. <http://www.estadistica.ec.gba.gov.ar/dpe/Estadistica/censos/C1869-TU.pdf>

Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the production of History*. Beacon Press.

Visacovsky, S. (2004a). Un concepto de realidad en el análisis de las narrativas sobre el pasado. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 19, pp. 151-168.

Visacovsky, S. (2004b). Entre lo evidentemente sucedido y lo posiblemente experimentado: para una reconciliación entre historia, memoria social y análisis narrativo. *Entrepasados. Revista de Historia*, Año XIII (26), pp. 127-145.

Susnik, B. (1972). *Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia. Enfoque etnológico*. Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades y Universidad Nacional del Nordeste

Trincherro, H. (2007). *Aromas de lo exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Colección Complejidad Humana.

Valco, M. (2010). *Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Ediciones Madres de la Plaza de Mayo.

Zemelman, H. (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. Siglo XXI Editores.