

Texto exclusivo para uso interno del Seminario Permanente del CAS - IDES.

No citar este texto sin expresa autorización de su autora.

"¿Cómo etnografiar la memoria con imágenes fílmicas de archivo? Apuntes preliminares hacia una antropología de la memoria y de la imagen."

Viernes 29 de agosto de 2014

Anne Gustavsson

IDAES/UNSAM-CONICET

Nuestra investigación se disparó indirectamente a partir de un acto informal de "devolución" de un documento visual alojado en un museo sueco a una de sus "comunidades de origen" en el Chaco argentino. Este acontecimiento de "contacto" ocurrió en 2007 cuando dos documentalistas suecos viajaron a Las Lomitas, Formosa, con el film documental silente en blanco y negro *Tras los senderos indios del Río Pilcomayo*, rodado en 1920 en el marco de una expedición científico-comercial sueca por el territorio indígena del Chaco recientemente conquistado. El film, que era desconocido en Argentina hasta entonces, narra el viaje de la expedición y la vida cotidiana de colonos criollos e indígenas pilagá. El material pertenece al archivo del actual Museo de la Cultura del Mundo, depositario de las colecciones del antiguo Museo Etnográfico de Gotemburgo. Con la ayuda de un antropólogo, los documentalistas identificaron y visitaron a la comunidad pilagá El Descanso, entre otras, buscando a los descendientes del cacique Nelagadik y de otros pilagá representados en el film. Allí mostraron la película para luego realizar entrevistas, dejando copias del film antiguo en las comunidades. En ningún momento buscaron conocer a los descendientes de los colonos filmados en 1920. La idea inicial de vender el proyecto a la televisión sueca (SVT) no tuvo éxito pero en Argentina partes del registro fílmico de 1920 fueron utilizadas como disparador de memorias además de ilustrar visualmente la vida ancestral de los pilagá en distintas producciones audiovisuales; en varios capítulos del ciclo documental "Pueblos Originarios" producido para el Canal Encuentro en 2010 y en el documental "Octubre Pilagá" del mismo año.

Nuestra investigación de tesis doctoral gira en torno de este film y tiene como objetivo general analizar el papel de imágenes fílmicas "etnográficas", producidas en el *pasado*, en las *prácticas actuales de memoria* en poblaciones formoseñas del Chaco. Se distingue el análisis de las circunstancias socio-históricas y situacionales de producción y circulación del documental en el pasado del análisis de la situación social de recepción del film en el presente. En este sentido, se trata de una investigación que propone articular dos tipos de estudios que habitualmente se realizan por separado; un análisis clásico historiográfico sobre la ciencia, el Estado y las fronteras con un abordaje de memoria a partir de un objeto ficcional/documental. Desde un principio hemos buscado prestar atención a las diferencias y similitudes según el modo de memorizar y los públicos en los contextos locales tomando en consideración la relación entre las prácticas de memoria y los espacios

más amplios del movimiento indígena en el Chaco argentino, las políticas indigenistas locales y regionales y la práctica antropológica en Argentina.

Para llevar a cabo la investigación estamos recurriendo a técnicas archivísticas, al método etnográfico, al análisis de discurso visual y textual, y a entrevistas informales individuales. Estamos también considerando la posibilidad de incorporar el uso de *focus groups* a través de la modalidad de taller-proyecto. Vale señalar que existe un rico acervo archivístico en Suecia que contiene fotografías, postales, mapas, correspondencia, manuscritos, material fílmico, guiones de película y cuadernos de campo relacionados a la expedición sueca, dirigida por Gustav Emil Haeger, al cual hemos realizado un primer acercamiento y relevamiento.

Hemos realizado algunos avances sobre las condiciones históricas, sociales y culturales que posibilitaron la realización de la expedición sueca y del film, enfocándonos especialmente en el encuentro y negociación entre camarógrafo, representado/s, editor y guionista en cada etapa de producción de la narrativa fílmica (ver Gustavsson y Giordano 2013). El documental, considerado el primer largometraje documental del Chaco argentino, fue producido en el contexto de la expedición sueca de Haeger al Pilcomayo en el año 1920. Esta expedición tenía por objetivo, por un lado, relevar las posibilidades de un proyecto de colonización y de explotación de recursos naturales y, por otro, reunir colecciones de objetos etnográficos destinados al Museo de La Plata y obtener imágenes fotográficas y fílmicas de los habitantes nativos con un propósito comercial (Hansson 1943, Jespersen 1951, Gustavsson y Giordano 2013). Se concretó en una zona y durante un período de gran conflictividad interétnica entre criollos, colonos/inmigrantes e indígenas producto de la expansión de las relaciones estatales y capitalistas a partir de la campaña militar del Chaco (1884) sobre los grupos nativos (Iñigo Carrera 1983, Lazzari y Trincherro 1997, Trincherro 2000). La expedición de Haeger es una empresa que sigue una larga tradición de exploraciones antropológicas donde se evidencia la compatibilidad entre intereses económicos, políticos y científicos (Souza Lima 1992, Pyenson y Sheets-Pyenson 1999, Podgorny y Lopes 2008) en una situación colonial particular.

En esta presentación quisiéramos presentar algunas reflexiones teóricas sobre la relación entre imagen fílmica y prácticas de memoria de las cuales partimos para luego abordar algunas cuestiones metodológicas y avances relacionados al trabajo de campo que estamos realizando desde 2013 con la población criolla y pilagá que vive en el departamento de Patiño en el Centro Oeste de la provincia de Formosa.

Partimos de una inquietud por explorar a través de la etnografía los nexos que las personas establecen, “performan” y evocan entre presente y pasado. Nos interesa particularmente situar y comprender el rol de la “materialidad” y el “movimiento” de la imagen fílmica en los actos de “memoria” y del “recuerdo” en contextos de diversidad y desigualdad. Entendemos la memoria como la práctica social, sea verbal o/y corporal, de “traer el pasado al presente” (Ramos 2011) en la cual se expresa un “pensamiento histórico” y/o “imágenes del pasado” en el presente que son, en sí, producto de un proceso histórico (Rappaport 1990). Consideramos que en esa acción y práctica de “traer el pasado” también entran en juego deseos acerca del devenir.

Con el fin de abordar la relación entre imágenes, identidades y memorias, esta investigación se nutre de estudios, teorías y conceptos desarrollados por la Antropología

histórica, social y visual, y los campos más amplios de los estudios visuales, de memoria y de la performance. Especialmente nos interesan las perspectivas antropológicas sobre la imagen, la memoria y el cuerpo.

En el marco de lo que algunos llaman una antropología de la imagen o de lo visual, los estudios sobre el rol que cumplen la imagen y la visualidad en diferentes sociedades han suscitado un gran interés en las últimas décadas (Espinosa y Schlenker 2009). En América latina se considera que los estudios que problematizan la relación entre la antropología y lo visual conforman un campo emergente que busca ampliar los temas clásicos de la antropología visual que han girado en torno a: estudios sobre pueblos indígenas a través del cine, video y fotografía etnográfica; la clásica disputa entre la producción textual y audiovisual en la construcción de conocimiento antropológico; y el análisis de discursos hegemónicos y científicos sobre la representación visual del Otro (Andrade y Zamorano 2012).

Desde las décadas de 1970 y 1980 hubo un incremento en la cantidad de investigaciones sobre el rol de lo visual, especialmente la fotografía, en la producción de conocimiento antropológico, a partir del análisis de grandes corpus visuales alojados en archivos (Poole 2005; Edwards y Morton 2009). Se consideraba a las imágenes fotográficas y audiovisuales no solo como tecnologías visuales en sí mismas, sino organizadas, circuladas y resignificadas mediante dispositivos de archivo, los cuales constituyen otro tipo de tecnología (Andrade y Zamorano 2012). Varios de estos primeros trabajos documentaron los supuestos ideológicos y políticos con los cuales muchas producciones visuales se realizaron, nutriéndose de una perspectiva foucaultiana (Edwards y Morton 2009). Desde este primer periodo gran parte de los discursos visuales sobre indígenas se han analizado bajo la sospecha de ser inherentemente racializantes y objetivizantes (Poole 2005). Este enfoque generó lo que Edwards y Morton (2009) han identificado como un modelo estático de relaciones asimétricas de poder donde el archivo y la fotografía se analizaban a partir de una supuesta instrumentalidad homogeneizante. Algo que tendía, por un lado, a simplificar las complejas relaciones entre antropología, colonización y fotografía y entre fotógrafos y fotografiados y, por otro lado, a silenciar y minimizar la agencia de los sujetos representados en los encuentros fotográficos. En una línea similar, para el caso de América Latina se ha vinculado la producción visual de la antropología a una “colonialidad del ver” que históricamente ha aportado al sostén de los sistemas de dominación colonial y poscolonial y con la reproducción de estructuras racializadas de desigualdad (Barriendos 2011). Sin embargo, en la última década se han realizado varias investigaciones que conciben los relatos de viajeros y las imágenes fotográfica y fílmica producidas en contextos de expedición como sitios complejos de encuentro y de contacto enmarcados en relaciones de poder asimétricas (Pratt 2011; Edwards y Morton 2009; Gustavsson y Giordano 2013).

En la actualidad existen varias prácticas sociales en las cuales fotografías y films etnográficos alojados en archivos y museos vienen siendo reclamados por parte de las comunidades “representadas” en las imágenes o por sus descendientes (Edwards 2013, Prins 2004, Giordano 2009). Como indica Prins (2004) para el contexto norteamericano, es una paradoja que la práctica colonialista de la etnografía de salvataje, guiada por nociones románticas del indio en vías de desaparición, ha producido una herencia visual que está

siendo reclamada y utilizada por activistas indígenas que buscan revitalizar una memoria propia e identidad moderna de autoctonía y/o reclamar la reparación de injusticias. Se ha buscado, por ejemplo, mirar y mostrar imágenes del pasado indígena con el fin de enfatizar procesos de degeneración cultural y/o una continuidad cultural con aquel pasado (Prins 2004). En otros casos, se documentan lecturas e incorporaciones de fotografías de archivos occidentales en historias indígenas (Wright 2009) y en procesos de revalorización cultural (Troya 2012). Al análisis del uso político actual de imágenes fotográficas del pasado se suma el análisis de las imágenes generadas por grupos subalternos en la actualidad (Nahmad Rodríguez 2007).

En el caso de los pueblos originarios, esta pugna por la memoria y las imágenes pareciera enmarcarse en un fenómeno contemporáneo más amplio ligado a procesos de re-emergencia de militancias e identidades indígenas (Prins 2004), a la vez que, a un giro hacia una nueva museología que se presenta como comunitaria, ética, memorial y afectiva (Andermann y Arnold de Simine 2012). En los ámbitos museísticos y académicos estas prácticas de presentación o retorno de imágenes fotográficas y fílmicas de archivo en formato digital o visual a las comunidades de origen son generalmente conocidas bajo el nombre de “repatriación digital o visual” (Edwards 2013, Hennessy 2009) o “re/encuentros” (Giordano 2009, Troya 2012). En varias ocasiones, la misma presentación de las imágenes etnográficas a sus comunidades representadas se ha vuelto una práctica que no necesariamente es el resultado de un reclamo indígena sino que forma parte de un comportamiento institucional y/o académico guiado por una postura ética de tomar en consideración los derechos de los representados. Edwards (2013) usa el término de “comunidad ética” para referirse al conjunto de personas que se encuentran representadas en las colecciones antropológicas con las cuales un museo tiene la responsabilidad de interactuar. Es decir, el concepto de comunidad museística incluye no solo los grupos sociales en la cercanía física del museo pero también comunidades “éticas” en otros puntos del mundo. Es interesante notar que, a diferencia de objetos culturales fabricados por los sujetos de estudio, las imágenes “etnográficas” son históricamente producidas por los estudiosos del otro “etnográfico”. Aún así, las prácticas de repatriación visual, tanto las iniciadas por indígenas como por no indígenas, se guían por la consideración de que las imágenes forman parte del patrimonio cultural propio de la comunidad donde fueron tomadas. De esta manera, el derecho ético del representado convive con el derecho jurídico del autor de la imagen.

Por otra parte, desde la década del 80 existe una proliferación de estudios analíticos y académicos sobre la memoria a la vez que un aumento exponencial de proyectos de memoria en el espacio público (Briones 1994; Guber 1994; Nora 1989; Olick y Robbins 1998). Sin embargo, en las décadas de 60 y 70, antes de la inclusión de la categoría “memoria” en las políticas culturales estatales y en la lista de reclamos de la sociedad civil, había ya empezado a gestarse un interés intelectual y académico en la construcción social y el uso político del pasado y en la recuperación de memorias subalternas que habían sido silenciadas por los relatos históricos dominantes (Olick y Robbins 1998). Además, el “acto de hacer memoria” se convirtió en un aspecto central de la práctica política de muchos grupos sociales. Sostenemos que esta *inflación memorialística* (Hartog 2003) ha signado a las sociedades europeas y, en cierta medida también, a las sudamericanas en las últimas

décadas llevando al aumento de proyectos de patrimonialización y de conmemoración, gestados tanto por agentes del Estado como por parte de movimientos sociales.

Consideramos que es vital diferenciar el uso de la memoria como categoría analítica de su uso como categoría de práctica sin por eso perder de vista la forma en la cual interactúan y se retroalimentan (Bourdieu 1980). Consideramos que con la categoría “memoria” ocurre algo parecido a lo que Brubaker y Cooper (2000) señalaron sobre el concepto y uso del término “identidad”; aunque proliferan sus usos en la vida cotidiana y en la política no por eso debemos naturalizarlo como categoría analítica que explica ese mismo fenómeno que identificamos en la sociedad. Debemos ir más allá de registrar la repetición del uso de esta palabra en la práctica de los sujetos e intentar identificar donde, cómo y cuando se objetiva la memoria de formas significativas para los procesos de interacción social (Ramos 2011). Es decir, creemos que la memoria es una herramienta teórico-metodológica, a la vez que, una categoría social a la que se refieren (u omiten) los actores sociales y que tiene un uso social y político (Jelin 2010).

Como partimos de un documento visual que, en primer lugar, constituye un testimonio del lenguaje corporal de criollos y pilagá, nuestro estudio también requiere prestar atención a la relación entre memorias verbales y corporales, a la vez que, las diferentes formas de transmisión de conocimiento que implican la memoria de *archivo* y la de *repertorio*. Según Taylor (2011), la memoria de *archivo* se registra en materiales supuestamente resistentes al cambio tales como documentos, textos literarios, cartas, restos arqueológicos, huesos y videos mientras que el *repertorio* consiste en la memoria corporal que circula a través de performances, gestos, narración oral, movimiento, danza, canto. Según esta autora, a diferencia del archivo, el repertorio requiere presencia: la gente participa en la producción y reproducción del conocimiento al “estar allí” y formar parte de esa transmisión. Los actos corporales están en un constante estado de reactualización; se reconstituyen a sí mismos, transmitiendo memoria comunal, historias y valores de un grupo o generación al siguiente (Taylor 2003). Se trata entonces de dos sistemas de transmisión que transmiten el conocimiento de maneras distintas aunque complementarias. Aquí también consideramos que es de importancia poner en diálogo la noción de “habitus” de Bourdieu con la de “memoria corporal” de Connerton para poder pensar cómo el pasado es vivido y performado en y con el cuerpo mediante diferentes grados de conciencia (Lassiter 2002).

Entendemos que los mecanismos/lugares de memoria y los procesos de conmemoración funcionan de manera diversa en las personas y que la monumentalización de ciertos acontecimientos se construyen en tensión dentro de una lucha simbólica donde constantemente se re-articula una hegemonía cultural (Curtoni et al. 2003). Aunque seguimos a Halbwachs (1992) en su afirmación que el recuerdo evocado siempre es construido desde el fundamento común de un grupo, sostenemos que los procesos de recordar y olvidar responden a tradiciones selectivas (Williams 1980) y, por lo tanto, existen varias memorias y marcos de interpretación del pasado que se confrontan entre sí en el presente. Desenredar los recuerdos que son evocados por diferentes sujetos en el presente permite delinear los marcos de interpretación existentes sobre el pasado y los límites “momentáneos” entre comunidades de pertenencia, inmersos en relaciones de

poder asimétricas. Las memorias privadas siempre deben analizarse considerando las representaciones históricas dominantes (Lanusse 2013).

Los estudios sobre políticas de memoria son abundantes y en muchos casos se relacionan con los que indagan en las políticas de la identidad ya que se considera que los usos presentes de los marcos interpretativos del pasado son constitutivos y constituyen la subjetividad y las identidades (Ramos 2011). Gran parte de las ciencias sociales sostienen que las memorias son construidas socialmente o hasta algunos dirían que son imaginadas pero de todos maneras es innegable el poder real, vivencial y esencializador que tienen en las vidas de las personas. Algo similar ocurre con las identidades en la práctica (Brubaker y Cooper 2000). En nuestro caso, nos interesa comprender las memorias que se gestan en un espacio y tiempo delimitado con características sociales de diversidad y desigualdad, en lugar de la memoria de un grupo social específico. Abordar las relaciones sociales y las formaciones de identidad localmente producidas en la actualidad en el Centro Oeste de Formosa, supone tomar en cuenta contextos situacionales, provinciales, regionales, nacionales y globales. A este respecto nociones como formación de alteridad permiten indagar en los procesos de articulación hegemónica de identidades de “otros internos” con referencia escalas nacional/global (i.e. Segato 1999), provinciales/nacional y provincial/subprovincial (Briones 2005). En nuestro caso resulta pertinente combinar esta perspectiva con aquella que enfoca las dimensiones económicas, políticas y culturales de los procesos de territorialización fronteriza propias de la *nation-building* y sus efectos en las matrices de identidad/diferencia regionales y locales (Trincheró 2010, Lazzari y Trincheró 1997, Lazzari 1996).

La mayoría de los estudios antropológicos/etnográficos en torno a la memoria optan por uno de los siguientes enfoques. El primero concibe la memoria como archivo a partir de la cual se hace posible la reconstrucción de eventos pasados y donde se subraya la autonomía de las imágenes del pasado en relación al presente, mientras que el segundo pone en primer plano las agencias e intereses de personas y grupos que desde el presente construyen su pasado, las llamadas políticas de memoria (Ramos 2011). Por lo tanto, concordamos con Ramos (2011) en que el desafío de estudiar los complejos nexos entre estas dos temporalidades yace en entender la práctica de la memoria como constituida tanto por experiencias profundas informadas por procesos históricos e índices de imágenes heredados como por los campos hegemónicos y contemporáneos del acto de recordar.

Aquí nos detenemos para preguntarnos sobre estas imágenes heredadas. ¿Tienen más relación con el movimiento y la secuencia de acciones que con algo fijo y estático, como una escena o instante congelado? Por otro lado, nos preguntamos, ¿qué relación hay entre los relatos orales y escritos que remiten a ciertas imágenes del pasado, sean fijas o secuenciales, y la memoria corporal?

Aunque no existan en la actualidad, según nuestro conocimiento, trabajos que estudien específicamente el rol de la imagen en los procesos de memoria desde una perspectiva antropológica o etnográfica, hay varios autores que han reflexionado sobre esta relación desde esta disciplina u otra sin tornarlo el foco central de sus investigaciones (Halbwachs 1992, Connerton 1989, Delrio 2005, Ramos 2011). En varios de estos trabajos notamos que el concepto de “imagen” e “imagen del pasado” se utiliza para referirse tanto a una

visualización mental y conceptual, como también una producción visual y material que es vista y reproducida a través de prácticas por personas y grupos. Para discutir la relación entre imagen y memoria nos parece productiva la distinción analítica que realiza Belting (2007) entre imagen interna y externa; las imágenes exteriores son creadas por un soporte determinado, mientras que las internas son procesadas por el propio aparato perceptivo. Afirma que “una imagen es más que un producto de la percepción. Se manifiesta como resultado de una simbolización personal o colectiva. Todo lo que pasa por la mirada o frente al ojo interior puede entenderse así como una imagen, o transformarse en una imagen”(Belting, 2007:14). Vale aclarar que según este autor, en la práctica tanto la imagen interna y externa, como el medio y la imagen, se constituyen entre sí. Sin embargo, Belting parece pensar la imagen en términos de su propia formación disciplinar en arte, analogándola a una pintura o una fotografía, y prestando menos atención a soportes como el cine y el cuerpo humano donde dominan las imágenes en movimiento o la materialización de imágenes del pasado en los movimientos de cuerpos humanos.

Nos abrimos entonces en esta investigación a la posibilidad de que los relatos verbales y corporales sobre el pasado pueden referirse tanto a imágenes fijas de un momento o un lugar como a imágenes en movimiento donde se destaca la secuencia de acciones de seres en uno o varios lugares.

Mi segundo propósito en esta presentación es discutir algunas cuestiones metodológicas que conciernen a nuestro trabajo de campo y el segundo objetivo específico de nuestra investigación que consiste en describir y analizar los *efectos de identificación* producidos por la imagen en las prácticas de memoria actuales de la población criolla y pilagá, tomando los modos de memoria y las clasificaciones sociales/étnicas como principales categorías analíticas. Nos interesa especialmente discutir cómo etnografiar prácticas de memoria a partir de proyecciones del film en cuestión.

La idea es aquí presentar cómo pensábamos realizar el trabajo de campo para luego contrastarlo con lo que fue sucediendo y apareciendo una vez en Formosa. Realizamos un primer viaje de acercamiento y generación de contactos en junio 2013, seguido de otro en abril de 2014 con el fin de reanudar los contactos y realizar preparativos para una estadía de dos meses de junio a agosto de este mismo año.

Nuestra intención fue, desde un principio, realizar el trabajo de campo en diferentes localidades del departamento de Patiño en el centro-oeste de Formosa, una provincia que está marcada por una diversidad cultural compleja, representada tanto en el componente criollo y migratorio de países limítrofes y europeos como en el reconocimiento nacional y provincial de los pueblos indígenas Qom, Wichí y Pilagá, a la vez que, por fuertes desigualdades sociales sostenidas por un racismo estructural hacia el “aborigen”. Sabemos que cuando la provincia de Formosa se crea en 1955, los discursos oficiales subrayaban una identidad basada en la idea de una sociedad de frontera relativamente nueva, producida gracias a las campañas militares contra “indios salvajes” del Chaco y formado por colonos de Paraguay, Europa y otras partes de Argentina (Gordillo 2008). Esta exclusión o invisibilización de la población indígena como parte de la sociedad formoseña comenzó a cambiar con el activismo de la izquierda en la década de 1960 y principios de 1970. Distintas organizaciones de acción comunitaria vinculadas a las iglesias cristianas

comenzaron a actuar y movilizar capital político en torno a las problemáticas territoriales de los grupos indígenas que habitan en la provincia, formando cuadros de líderes indígenas (Spadafora et al. 2010). ONGs como INCUPO y ENDEPA se establecieron en la provincia para alentar proyectos destinados a combatir la pobreza y marginalidad de las comunidades (de la Cruz 2000). Luego del retorno a la democracia en 1983 los grupos indígenas se incorporaron a la política provincial de diversas formas. El reconocimiento de la condición indígena y sus derechos a la tierra se gestó a través de la sanción de la ley Integral del Aborigen N° 426/84 y la entrega en 1985 de títulos de tierras a diferentes comunidades del oeste y centro-oeste y otras periféricas a la capital provincial (Spadafora et al. 2010). Este proceso y conformación de un escenario político particular fue cimentando relaciones de tipo clientelares entre el gobierno, los organismos de representación indígena y las ONGs indigenistas (Spadafora et al. 2010; Gordillo 2008).

Desde un comienzo nos interesaba estudiar, en un contexto social y político complejo como el recién mencionado, las prácticas de memoria y realizar proyecciones del film con la población criolla y pilagá que hoy reside o que es descendiente de los pobladores de los lugares visitados a lo largo del itinerario original de la expedición de 1920 (desde Pozo del Tigre al Río Pilcomayo-Bañado La Estrella). Éstas localidades incluyen; Pozo del Tigre, la comunidad pilagá Qompi, Villa Gral. Urquiza (antes Pozo de los Chanchos), la comunidad pilagá Coquero, y la de El Descanso, entre otras. Las últimas cuatro se encuentran en zonas rurales y las tres primeras en zonas urbanas o peri-urbanas. También incluimos a Las Lomitas, localidad donde muchos pobladores de la zona rural del actual Bañado La Estrella se han trasladado.

Sostenemos que las prácticas de memoria son observables y etnografiables ya que consisten en actos concretos de conectar los eventos, objetos y emociones del pasado con los del presente, sea a través de expresiones verbales, pictóricas, corporales, o escritas. Consideramos que las prácticas sociales de la memoria se llevan a cabo a varios niveles por personas en espacios y momentos específicos; en la esfera de lo cotidiano y privado; en las organizaciones privadas y no-gubernamentales de diferente alcance territorial; y en el ámbito oficial del gobierno municipal, provincial y nacional.

Partiendo de esos propósitos, nuestras preguntas metodológicas antes de realizar la estadía de dos meses eran varias: ¿cómo etnografiar prácticas de memoria en el espacio público y en la vida cotidiana de poblaciones criollas e indígenas en contextos urbanos, peri-urbanos y rurales?; ¿cómo analizar el rol de la imagen fílmica en aquellas prácticas de memoria?; ¿cómo, en qué momento, con quien y con qué excusa organizar proyecciones de un film antiguo sobre la región?

Para la primera pregunta, resolvimos recurrir a un método etnográfico “clásico” basado en la identificación de informantes claves, la construcción de relaciones de confianza con aquellos informantes, entrevistas semi-estructuradas sobre sus vidas y el pasado, sumando a esto la observación de situaciones de vida cotidiana y escenificaciones públicas que involucran teatralizaciones y narrativas sobre el pasado. Para lo último, buscaremos identificar posibles “pugnas por imágenes del pasado” en actos, desfiles, festejos, conmemoraciones históricas organizadas en el espacio público por los municipios de Pozo del Tigre y Las Lomitas y por organizaciones sociales de movimientos indígenas, de ONGs o iglesias, y por comunidades indígenas específicas. De esta manera, esperamos identificar y

analizar algunos de los actores y formas en las cuales se materializan las políticas y prácticas de memoria en la zona. A esto se suma el análisis de discursos visuales y escritos (oficiales y escolares) sobre el pasado en circulación y uso en estas localidades.

Aquí nos preguntábamos sobre qué tipo de participación y proximidad desarrollar con las personas en los diferentes contextos. Tal vez dependería de los pedidos que surjan allí y de las “excusas” y la “presentación de mi quehacer” con los cuales me acercaría a las diferentes personas. Me pareció que debía tener las siguientes dos dimensiones en cuenta a nivel metodológico: 1) uno más analítico-científico relacionado con lo que una antropóloga debe buscar y producir en el campo para luego analizar y presentar frente a una comunidad de pares-colegas académicos y otro 2) más práctico-humano ligado a la forma de relacionarse con la población “colaboradora” y/o “estudiada” y la responsabilidad y compromiso que conlleva realizar una investigación con una población. Esta división es algo artificial o no totalmente tajante pero para resolver ciertas cuestiones necesitamos realizarla de esta forma tan esquemática.

Para el nivel analítico-científico, pensábamos que era necesario determinar preliminarmente cuáles son los datos que necesito “reunir” y/o “producir” para poder trabajar con algunas de mis categorías de análisis pre-establecidas como los modos de practicar la memoria y las clasificaciones sociales/étnicas que “operan” y son “actualizadas” por los pobladores urbanos, semi-urbanos y rurales de Las Lomitas, Pozo del Tigre, General Urquiza, Qompi, Coquero y Descanso. Al mismo tiempo, estar abierta a otras cosas que puedan surgir en el campo sin que los haya pensado de antemano. Para no perder de vista la dinámica económica y las relaciones de poder existentes entre la población me conviene prestar atención al perfil socio-económico de los diferentes sectores de la población con los cuales entro en contacto. Además podría realizar un mapeo del “habitar” de la población: quien ocupa qué espacio y de qué manera. ¿Cuáles son en la actualidad sus prácticas de movilidad y modos de producción?

Siguiendo el sentido común, para poder estudiar el rol de la imagen fílmica “antigua” en el nexo que las personas establecen entre pasado y presente necesitamos primero tener una idea acerca de las siguientes cuestiones sin la introducción de imágenes de archivo;

-¿Cómo los pobladores de allí se auto-identifican socialmente y étnicamente y cómo “clasifican” a los demás en diferentes situaciones sociales?

-¿Cómo operan las categorías de criollo, blanco, aborígen, pilagá, wichí, colono, gringo etc. en la práctica según las relaciones sociales establecidas entre los pobladores?

-¿Cómo piensan, expresan y “performan” los pobladores el pasado en el presente en su vida cotidiana y en espacio públicos?

En parte, estas preguntas han sido formuladas en base a lo ocurrido durante nuestros dos primeros viajes a Las Lomitas y a partir de la discusión generada durante las Primeras Jornadas de tesis de las del Núcleo de Estudios sobre Pueblos Indígenas (NESPI) del IDAES-UNSAM en mayo de 2014. Siguiendo un consejo de un colega, debería prestar atención a la rutina diaria misma como una manera para los pilagá de recordar a “los antiguos” y, al mismo tiempo, proyectar un devenir, conectando el pasado, presente y futuro. Durante mi primera estadía de trabajo de campo en julio de 2013 en Pozo del Tigre, no accedí a situaciones de vida cotidiana en las comunidades pilagá pero sí conocí a una de las tres representantes de la Federación Pilagá, que propuso proyectar la película sueca en una

reunión con dirigentes y caciques pilagá en la Escuela de la comunidad Qompi, con el fin de prepararlos y motivarlos para cuando viniese la comisión de relevamiento territorial. Ella quería que recuerden el territorio ancestral para poder imaginar y desear un territorio más amplio del que lleva títulos actualmente. La actividad propuesta por la dirigente claramente articulaba el pasado con el devenir. En contextos menos políticos y más íntimos se realizan conmemoraciones a figuras importantes ya fallecidas. Según me contaron en una charla informal en junio de 2013 un músico evangélico pilagá y un integrante de la comunidad pilagá La Esperanza, se realizan actos de “recuerdo” a caciques fallecidos en las iglesias evangélicas de las comunidades, por ejemplo, el caso del cacique Denis Zarate de El Descanso que estaban por conmemorar el 14 de julio, fecha en la cual murió.

Se nos ocurrió también observar de qué manera la imagen o performance del pasado están ligadas a la muestra de ciertos rasgos de “cultura” o “actividades tradicionales” en el espacio público o en situaciones específicas como en el carnaval de febrero, en el cual me dicen que un grupo de jóvenes wichí ha representado en el desfile el tiempo de los frutos y la fabricación de la algarroba. En la misma charla informal mencionada arriba, me cuentan que antes, para el día de la raza, el municipio de Las Lomitas organizaba el deporte pilagá “pulque”, que se juega con pelota pesada de madera y un palo, parecido al hockey que los blancos se copiaron de los pilagá. Luego cuando comprendieron que el descubrimiento de Colón significó una matanza de indígenas dejaron de participar de esta celebración.

A partir de nuestras unidades de análisis y las preguntas de investigación elaboramos una guía de preguntas y de temas con la cual ensayar entrevistas informales con cinco personas que conocimos durante las dos primeras estadías en Las Lomitas y Pozo del Tigre:

1) Maestra normal jubilada, integrante de una de las familias más tradicionales de Las Lomitas. Su marido difunto fue intendente de Las Lomitas en la década de 1970 y lo llamaban el “historiador del pueblo”. Actualmente ella es presidente de la comisión organizadora de los festejos del centenario de Las Lomitas “Fiesta del Pueblo” los días 8,9 y 10 de noviembre de 2014.

2) Integrante de la comunidad pilagá Qompi, Pozo del Tigre, y una de las tres representantes de la Federación Pilagá¹. Ella organizó la proyección de la película sueca en la Escuela de Qompi en junio de 2013 reuniendo a varios caciques y dirigentes pilagá de la zona para conversar sobre el relevamiento territorial.

¹La Federación Pilagá se conformó entre los años 2001 y 2003 con el apoyo de las ONG locales, especialmente de INCUPO. La Federación articula políticamente a todas las comunidades pilagá menos Campo de Cielo y está dirigida por un triunvirato electivo, formado por representantes de los ancianos, de las mujeres y de los hombres adultos. Luego de muchas dilaciones para su obtención en la esfera provincial, obtuvo su reconocimiento en la esfera nacional en enero de 2012, cuando fue inscripta en el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENAPI), del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

3) Integrante de la comunidad wichí Lote 47, Las Lomitas, y profesor de lengua y cultura wichí de la modalidad EIB. Está colaborando en una serie de documentales sobre territorio wichí producido por la organización APCD y desde agosto tiene su propio programa de radio sobre cultura wichí en la escuela # 37 en Las Lomitas.

4) Dueña de la cantina “los amigos” y de un pequeño hospedaje de cuatro piezas en el fondo de su casa en Las Lomitas. Sus abuelos colonizaron la zona del Bañado La Estrella en las cercanías de Fortín Soledad. Vivió en campos del bañado hasta los 8 años cuando su padre la mandó a estudiar a San Miguel de Tucumán. Luego de sus estudios se instaló en Las Lomitas.

5) Músico evangélico y zapatero que vive desde hace dos años en El Talar, barrio de Las Lomitas donde viven criollos y pilagá. Antes vivía en la comunidad pilagá El Descanso. Su padre es de la comunidad pilagá Campo de Cielo pero vive en Formosa hace años y su madre es de El Descanso.

Guía de entrevista:

-Historia de vida, historia de la familia. Lugares ahora y de la infancia. Educación. Trabajo. Movilidad. Abuelos. Padres. Matrimonio. Hijos.

-Clasificación social/étnica. ¿Quiénes vive en el Bañado, Departamento de Patiño, Centro de Formosa, Las Lomitas, Pozo de Tigre etc.? ¿Quiénes tienen tierras rurales/campos? ¿Quiénes son tus vecinos?

-Imágenes/performance/recreaciones del pasado. ¿Cómo era antes? Origen de la comunidad, bañado, región, pueblo etc. Descripción de habitantes/paisajes vistos durante la infancia. ¿Quién cuenta la historia? ¿Cuándo y cómo?

Es decir, buscábamos realizar un mapeo sociológico de los grupos/localidades para luego poder dividirlos en grupos según los criterios que consideramos importantes para comparar las variaciones de las prácticas cotidianas de memoria (modos, recursos, géneros, valor del pasado, fijarse si hay teatralizaciones del pasado, etc.).

Por el otro lado, antes de realizar la estadía de dos meses, nos preocupábamos por cómo presentar nuestra investigación en la “práctica” e ir en búsqueda de los datos “con” y/o “sobre” la población. Más allá de usar el término políticamente correcto “colaboradores” en el discurso académico, cómo construir un dar y recibir con la gente y no meramente una extracción de datos. ¿Cuál sería nuestra excusa para hablar con gente si no es la de mostrar la película y hablar de lo que sabemos sobre la expedición de 1920, lo que sabemos sobre su pasado? Algo que habíamos hecho en los dos primeros viajes. Nos preguntábamos si convenía imponer esa historia que habíamos encontrado en el archivo si lo que nos interesaba era lo que ellos recordaban; sus prácticas cotidianas y públicas de memoria.

Al final, resolvimos presentarnos de la misma manera en todas las situaciones con nuevos sujetos; como estudiante de antropología que trabaja con fuentes en sueco sobre la historia de criollos y pilagá de la zona y que también está interesada en saber acerca de proyectos e iniciativas locales de contar sobre el pasado y de hacer historia, haciendo hincapié en que una de las razones de la presentación de las fuentes y materiales consiste en ponerlos a la disposición de maestros y otros interesados para que puedan hacer usos

de ellas. De acuerdo a los intereses en el uso de los materiales podríamos llegar a organizar un taller-proyecto en el futuro.

Para nuestras otras preguntas - ¿cómo analizar el rol de la imagen fílmica en aquellas prácticas de memoria? y ¿cómo, en qué momento y para quien organizar proyecciones de un film antiguo sobre la región?- creíamos oportuno combinar dos formas de trabajar con imágenes en investigaciones sociales: utilizarlas de forma clásica como disparadores de memorias en entrevistas individuales y grupales, por un lado, y, por otro lado, una más colaborativa y experimental en formato de taller-proyecto, en base a los pedidos y propuestas que surgiesen en el campo. Hemos analizado diferentes propuestas de metodologías de la investigación cualitativa social en formato taller-proyecto, tanto propuestas de diseño como casos concretos que se han realizado. Hay diferentes maneras de concebir un taller-proyecto para fines de una investigación etnográfica. Sin embargo, lo dejaremos para más adelante ya que resolvimos en la estadía de dos meses (junio-agosto 2014) concentrarnos en documentar y etnografiar las prácticas cotidianas y publicas de memoria y solo en algunos casos realizar entrevistas individuales incorporando la observación de fotografías y la proyección del film de manera clásica como disparador de memorias. Decidimos tener a nuestra disposición, en estas primeras charlas y entrevistas, algunas fotografías en soporte papel tomadas por el mismo director de la película, Wilhelm Hansson con el fin de utilizarlos como “objetos” de fácil circulación, a diferencia de una proyección, para disparar conversaciones sobre el pasado y el devenir. Luego de realizar las primeras entrevistas informales, teniendo en cuenta la guía de preguntas y temas, con los cinco sujetos mencionados arriba, recién introdujimos el film cuando las condiciones nos lo permitían (espacio y electricidad). Las proyecciones fueron realizadas casi exclusivamente desde mi laptop en la casa particulares de los entrevistados. En la mayoría de los casos, introdujimos el material fotográfico y fílmico con una explicación histórica breve; que fueron tomadas por el fotógrafo Wilhelm Hansson durante una expedición sueca al Rio Pilcomayo realizada en 1920, partiendo a caballo desde el km 263, actual Pozo del Tigre, hasta llegar a las “comunidades” del cacique Nelagadik. Debemos tener en cuenta que esta información está en los intertítulos del film. En el caso de la proyección del film, resolvimos en la mayoría de los casos, leer los subtítulos en castellano del los intertítulos en sueco y realizar pausas luego de algunas escenas para dejar espacio a preguntas y comentarios. En la mayoría de los casos, grabamos las entrevistas y proyecciones. En el caso contrario, tomamos notas de lo sucedido y dicho durante el mismo día.

Nuestra idea era contar con el método “bola de nieve” en la generación de nuevos contactos y posibles entrevistas y proyecciones a través de los cinco entrevistados y otras personas que conociéramos durante la estadía. Al final de nuestra estadía de dos meses hemos entrado en contacto y conversado con varios otros pobladores criollos y pilagá. Intentamos acercarnos y conversar tanto con referentes de organizaciones tales como la Federación Pilagá y el APROBAE (Asociación de Productores del Bañado La Estrella) como con criollos y pilagá que no eran directamente actores políticos. Por ejemplo, fuimos invitados a presentar nuestras intenciones y quehacer en una reunión con los referentes de la Federación Pilagá y a partir de su “aprobación” de mi persona y el proyecto me abrieron muchas puertas a las personas que ellos consideraban los conocedores de la

historia pilagá, incluyendo el primer Maestro indígena de la provincia, el “historiador pilaga” y uno de los ancianos sobrevivientes de la masacre de Rincón Bomba. También entrevistamos al presidente de APROBAE y a través de su mujer logramos ubicar y contactar a un descendiente de la familia criolla Calermo, representada en el film. También logramos entrar en contacto con una familia criolla que vive en Fortín Soledad que tiene campos en el bañado que nos recibirá allí en nuestro próximo viaje. Por otro lado, recibimos la invitación de parte de una familia pilagá, que ha recibido antropólogos hace años en su casa, para ir a una fiesta religiosa en la iglesia evangélica de El Descanso en la cual se festejaba el cumpleaños de 15 de una nieta pero por problemas de traslado hacia esa comunidad rural no pudimos participar de la fiesta. Aunque teníamos nuestra base en Las Lomitas, realizamos visitas a las comunidades pilagá Campo de Cielo, Km 14, La Bomba, Qompi y Oñedy. En paralelo a la búsqueda y generación de nuevos contactos y la realización de entrevistas y proyecciones del film, prestamos atención a diferentes modos de escenificar el pasado o “actividades tradicionales” con el cuerpo, tanto desde la observación de actos corporales como en los relatos de terceros sobre aquellos actos. Lo siguiente lo he extraído de mis notas de campo de la primera semana de estadía en Las Lomitas en junio de 2014.

“Desde mi llegada ha pasado de todo. El profesor del EIB de la escuela secundaria del lote 47 (wichí) quiere recuperar danzas y música wichí porque le da pena que los alumnos wichí solo bailen chacareras en la fiesta local de canto y baile, en la cual participan todas las escuelas. Me cuenta que fue el locutor de la agrupación Elé, curso wichí que compite en el carnaval de Las Lomitas. Una iniciativa que tiene algunos años, impulsada por un integrante de la ONG APCD. Allí tampoco se hace danza y música wichí, cuenta, pero sí hacen una puesta en escena del "yachep, el tiempo de los frutos" durante el desfile con muñecos gigantes (El tío travieso, un árbol de algarroba, una bandera "wichí", varios peces gigantes etc.) Todos éstos relacionados a un mito de creación en el cual el tío travieso y un pez grande logran romper el palo borracho y de esta manera liberan el agua, y así se da el comienzo del río. Mientras iba relatando en el micrófono, los integrantes de la agrupación realizaban los diferentes momentos en la elaboración del alimento.

Con respecto a la teatralización pilagá, hay un hombre que se llama Solano Caballero, que aparece en la película Octubre Pilagá relatando con su cuerpo la llegada del Ejército y la matanza de Rincón Bomba. Parece que ya en el taller de lengua pilagá organizado por la lingüista Alejandra Vidal donde se habló tanto del Fortín Yunka como de lo ocurrido en Bomba, entre otras cosas, Solano Caballero se paraba frente a todos los demás pilagá y actuaba las escenas. Según un técnico de agricultura familiar, quien estuvo presente en todos los encuentros del taller, dice que es un actor nato, usa la teatralización para narrar incorporando actuaciones y el movimiento de su cuerpo, mostrando, por ejemplo, como se hacía la recolección de miel y como vivió la matanza de Bomba cuando tenía 7 años (imitando a los gendarmes que disparaban y haciendo de su abuela muerta en el suelo). Cuando actuaba la matanza, los pilagá que lo miraban en el taller se emocionaron y varios lloraron. También cuenta chistes con el cuerpo atrapando la atención de sus paisanos que se doblan de risa.

Por otro lado, fui a presenciar el acto para el día de la bandera, cuando la presidenta de la comisión organizadora de los festejos de centenario me lleva a conocer las

autoridades, incorporándome al guión del acto y luego a desfilas con ella. No lo pude frenar y ya veremos qué consecuencias puede tener. Quisiera no quedar demasiado pegada a las autoridades de Las Lomitas. El acto en sí fue una puesta en escena impresionante bastante ritualizada y con una poderosa simbología en la plaza central "Ejército de los Andes". En el izado de la bandera argentina, se confluían varias cosas ese día, la muerte del prócer que la creó, el año del centenario de Las Lomitas y el mundial (Argentina jugaba al otro día). Varios me contaron que había más producción y presupuesto este año. Había más gente participando en la puesta en escena del acto (autoridades políticas, directores de escuelas, "uniformados", alumnos) que los que estaban de "público" (maestros, padres de los alumnos). Todos los alumnos de cuarto grado de todas las escuelas de la zonal de Lomitas desfilaron en formaciones muy prolijas, hicieron el juramento a la bandera, cantaron, ofrendaron flores a Belgrano y a la bandera y bailaron el carnalito alrededor de la bandera izada. Estaba pensando en el impacto que debe dejar en las subjetividades y corporalidades de estos alumnos de cuarto grado (varios wichí y pilagá) que se desplazaban de forma tan controlada, sincronizada, como parte integradora de un homenaje a un antepasado de gran importancia. Ellos eran en ese momento hacedores de la historia, protagonistas de reproducir y honrar esa historia y ese prócer, a través del juramento "hasta la muerte" a la bandera con un gesto rápido y firme, de estilo "militar", (levantar el brazo a un ángulo de 90 grados contra el cuerpo). Un ritual fuertemente militarizado patriótico nacional, con un fuerte disciplinamiento de los cuerpos, seguido de un "soltar" el cuerpo en el goce carnavalesco del baile alegre del noroeste."

En el momento de escribir este trabajo estábamos recién volviendo de los dos meses de trabajo de campo con todas las experiencias, datos y emociones sin desenredar y aun menos procesar. Mi objetivo en esta presentación era compartir con ustedes mis reflexiones teóricas sobre las relaciones entre imágenes fílmicas y prácticas de memoria de las cuales parto en mi investigación seguido de algunas inquietudes metodológicas sobre cómo etnografiar prácticas de memoria en un contexto de diversidad y desigualdad, especialmente con imágenes fílmicas de archivo.

Bibliografía

- Andermann, J. y Arnold-de Simine (2012) "Introduction: Memory, Community and the New Museum", *Theory Culture & Society* 29 (3)
- Andrade, X y Zamorano, G. (2012) "Antropología visual en Latinoamérica" *Íconos*. *Revista de Ciencias Sociales*. Num. 42, Quito, pp. 11-16
- Barriandos, J (2011) "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo dialogo epistémico", *Nómadas*, 35.
- Belting, H. (2007) *Antropología de la imagen*. Buenos Aires:Katz editores
- Bourdieu, P. (1980) *El Sentido Práctico*. Barcelona: Taurus.
- Briones, Claudia (1994). "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición". *Runa XXI*: 99-129. Buenos Aires.

- Briones, C. (2005) "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en Briones, C. (ed.): *Cartografías argentinas*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 11-44.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2000) "Beyond Identity" in *Theory and Society*. Vol. 29, No. 1.
- Connerton, P. (1989) *How societies remember*. Cambridge University Press
- Curtoni R. y A. Lazzari, M. Lazzari (2003) Middle of nowhere: a place of war memories, commemoration, and aboriginal re-emergence (La Pampa, Argentina). *World Archaeology* 35:61-78.
- de la Cruz, L.M. (2000) "Asuntos de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco argentino". Documento preparado para Pan Para el Mundo. Formosa.
- Delrio W. (2005) *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en Patagonia (1872-1943)* Quilmes, Universidad de Quilmes.
- Edwards, E. (2013) "Talking Visual Histories. Introduction" in L. Peers and A. Brown (ed) *Museums and source communities* London & New York: Routledge
- Edwards y Morton (2009) *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham, UK & Burlington, USA: Ashgate.
- Espinosa, M y Schlenker, J. (2009) "Antropología (y lo) visual" *Antípoda*, nr 9
- Giordano, M. (2009). "Las comunidades indígenas del Chaco frente a los acervos fotográficos de "sus" antepasados. Experiencias de (re)encuentro," en da Silva Catela, L., M. Giordano, y E. Jelin (ed.) *Captura por la cámara, devolución por la memoria. Imágenes fotográficas e identidad*. Buenos Aires, Ed. Trilce.
- Gordillo, G. (2008) "The Clientelization of Ethnicity: party hegemony and indigenous political subjectivities", *Journal of Latin American Cultural Studies*, 17:3, 335-348.
- Guber, Rosana (1994). "Hacia una antropología de la producción de la historia". *Entrepassados* IV (6):23-32.
- Gustavsson, A y Giordano, M. (2013) "The Pilagá of the Argentine Chaco through an exoticizing and ethnographic lens: The Swedish documentary film Following Indian trails by the Pilcomayo River", *Journal of Aesthetics and Culture*, vol. 5
- Halbwachs, M. (1992) *On collective memory*. Chicago, University of Chicago Press.
- Hansson, W. (1943) "Heagers Expedition". en Munthe, C. (Ed.). *Chacofarare berättat*. Göteborg, Hugo Gerbers Förlag.
- Hartog, F., "El testigo y el historiador", en: *Estudios Sociales*, N°. 21, Santa Fe, 2º sem, 2003.
- Hennessy, K. (2009) Virtual repatriation and digital cultural heritage: the ethics of managing online collections. *Anthropology News* (April):5-6
- Iñigo Carrera, N. (1983). *La colonización del Chaco*, Buenos Aires, CEAL.
- Jelin, Elizabeth, (2010) "Las memorias y su historia: el pasado reciente en el presente del Cono Sur". En José Babiano, ed., *Represión, derechos humanos, memoria y archivos: Una perspectiva latinoamericana*. Madrid: Fundación 1º de mayo –Ediciones GPS, pp. 35-55.
- Jespersen, M. (1951), "La expedición Heager al Chaco en agosto-diciembre 1920". MS. Archivo, *Världskulturmuseet*, Gotemburgo. Manuscrito.
- Lanusse, P. (2013) "Memoria y alteridades indígenas en Cachi, provincia de Salta" *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 3, N° 2. ISSN 1853-8037

- Lassiter, L. (2002) "Kiowa: On Song and Memory", en Jacob Climo y María Cattel (eds.), *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, Walnut Creek: AltaMira Press, pp. 131-142.
- Lazzari, A. y H. Trinchero (1997) La 'civilización nacional' de Pampa-Patagonia, del Chaco y de sus poblaciones indias y criollas (1870-1914). En Actas de la II Reunión de Antropología del Mercosur (e.p.).
- Lazzari, A. (1996) "¡Vivan los indios argentinos!" Análisis de las estrategias discursivas de etnicización/Nacionalización de los indios ranqueles en una situación de frontera. Tesis de Maestría Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Nahmad Rodriguez, Ana Daniela (2007) "Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. Mexico y Bolivia a través del cine y el video" *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 45, pp.105-130.
- Nora, P. (1984), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, París.
- Olick, J. and Robbins, J. (1998) "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic practice", *Annual Review of Sociology* Vol.24 pp. 105-140
- Podgorny, I y M. M. Lopes (2008) *El desierto en una vitrina. Museos e historia natural en la Argentina, 1810-1890*. México, Limusa.
- Poole, D. (2005) "An Excess of Description: Ethnography, Race, and Visual Technologies", *Annual Review of Anthropology*, 34:159-79.
- Pyenson L. y S. Sheets-Pyenson (1999) *Servants of Nature: A History of Scientific Institutions, Enterprises, and Sensibilities*, New York/London, W. W. Norton & Company.
- Pratt, M.L. (2011) *Ojos imperiales*, Argentina, Fondo de Cultura Económica
- Prins, H. (2004) "Visual Anthropology" in Thomas Biolsi (ed.) *A Companion to the Anthropology of American Indians* Oxford: Blackwell Publishing.
- Rappaport, J. (1990) *The politics of memory native historical interpretation in the Columbian Andes*. Cambridge University Press.
- Ramos, A (2011), "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad", *ALTERIDADES*, 21 (42): 131-148
- Segato, R. (1999) "Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Maguaré* 14:114-147.
- Souza Lima, A. C. (1992) "Governo dos índios sob a Gestão do SPI", *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp
- Spadafora, A. M., Gómez, M. y Matarrese (2010) "Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba) en Gordillo, G. y Hirsch, S. (ed.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires: La Crujia.
- Taylor, D. (2003) *The Archive and the Repertoire*, Durham, Duke University Press.
- Taylor, D. (2011) "Introducción. Performance, teoría y práctica" en D. Taylor y M. T. Fuentes (eds.) *Estudios avanzados de performance*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- Trinchero H.H. (2000) *Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la nación. El chaco central*, Buenos Aires: EUDEBA.

- Trinchero, H. H. (2010) Los pueblos originarios en Argentina. Representaciones para una caracterización problemática. *Cultura y representaciones sociales* 4(8): 111-139
- Troya, M. F. (2012) "Un segundo encuentro: la fotografía etnográfica dentro y fuera del archivo" *Íconos*, 42: 17-31
- Williams, R. (1980) "Tradiciones, instituciones, formaciones". En *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Wright, C. (2009) "Faletau's Photography or the Mutability of Visual History in Roviana" en E. Edwards & C. Morton (Ed.) *Photography, Anthropology and History: Expanding the Frame*, Farnham, UK & Burlington, USA: Ashgate.