

*“Yo sabía lo que era, pero no sabía cómo decirlo”*

## **Reflexiones en torno a los límites de la escritura en una etnografía sobre la identidad charrúa en una comunidad indígena de Entre Ríos**

**Nélida B. Zubillaga**

[nelidazubillaga@gmail.com](mailto:nelidazubillaga@gmail.com)

Facultad de Humanidades, Artes y Cs Sociales, Facultad de Ciencia y  
Tecnología (UADER) Facultad de Humanidades y Cs. Sociales- Postgrado  
en Antropología Social (UNaM)

### **Resumen:**

Me propongo presentar en la siguiente ponencia algunas reflexiones en torno a diferentes situaciones de campo a las que considero cargadas de sentido y que sin embargo se mantienen en el terreno de lo no dicho, de aquello que se transmite aunque sin ser expresado a través de palabras.

Llevo varios años vinculada con una comunidad indígena de mi provincia, donde inicié una investigación etnográfica sobre la identidad para acceder al título de Magister en Antropología Social. He tropezado en mi trabajo de campo con situaciones en las que no recibo respuestas a mis mensajes y llamados, acuerdo reuniones y las personas no asisten, hallo silencios en el decir o bien estas personas me transmiten la imposibilidad de encontrar una categoría para decirse a sí mismos.

Llegada a esta instancia me veo en la necesidad de comprender estas circunstancias y de traducir por escrito estas experiencias, entonces reflexiono: ¿Qué sentido adquieren esos silencios-ausencias y cuáles son los límites y posibilidades de su traducción a la escritura? Por otro lado, ¿qué posibilidades existen de trastocar la escritura etnográfica y plasmarla en otros lenguajes y poéticas que amplíen nuestras posibilidades de comprensión y conocimiento?

### **Palabras clave:**

Silencios, ausencias, etnografía, escritura, poéticas.

Lo que sigue pretende ser una invitación a pensar sobre aquellas situaciones donde se nos aparece una falta, ya sea de palabras (silencios), imposibilidades en el decir o de presencias (ausencias) como una acción comunicativa plena de sentido, aunque en principio enigmática, que nos pone en tensión en nuestro trabajo de campo; y también a detenernos en la complejidad que demanda, por un lado, el comprenderlas en el marco de determinados contextos específicos y, por el otro, el intentar traducirlas posteriormente a la escritura.

Me referiré entonces a diferentes situaciones en las que tanto yo como investigadora, así como mis interlocutores en campo o incluso instituciones estatales y eclesiásticas en este caso consideradas operamos con el silencio o la ausencia, sin pretender por ello tomar dichas conductas como equiparables sino por el contrario intentando a partir de un ejercicio de reflexividad, desentrañar en cada caso su sentido y potencia cognoscitiva. Para ello me remito a situaciones puntuales en las que se muestran ya sea el no decir o el no hacerse presente.

Analizar nuestra posición en campo es crucial para poder pensar y pensarnos en términos etnográficos. Y puesto que asumimos que el etnógrafo se inserta en una red de relaciones de significación preexistente, en la cual viene a ocupar un lugar; ese lugar supone relaciones de poder, políticas, de género, de etnia, etcétera. Cuanto antes y mejor reconozca ese lugar (de significación), antes y mejor podrá administrarlo y reflexionar sobre él, es decir que antes y mejor podrá pensar etnográficamente (Fasano, 2006).

En este intento de reflexionar sobre mi posición en campo, comienzo por relatar una anécdota personal referida a mi propia identidad que considero puede echar luz en relación a situaciones con las que me topé posteriormente en mi trabajo de campo.

Recibir la noticia en mi adolescencia de ser

-descendiente de indios| en la voz de mi padre hizo aparecer para mí un primer juego de silencios que se manifiestan en un doble sentido. En primer lugar el no saber yo cómo nombrar esa identidad, que por otro lado me resultaba desconocida; y a su vez, el tener que ocultarla porque decirse

-descendiente|| según el relato familiar de entonces, era exponerse a la burla y a la

discriminación. Así que junto al saberme –descendiente ll aparecía para mí también un mandato, la necesidad de ocultarlo, de ejercer el silencio.

No es casual mi interés posterior por investigar la cuestión de la identidad charrúa. Desde el año 2009 aproximadamente y de modo bastante informal comencé a vincularme con una comunidad charrúa de la provincia de Entre Ríos; donde a partir del año 2018 doy inicio a mi trabajo de campo en el marco de una investigación etnográfica para acceder al título de Magister en Antropología Social en la Universidad Nacional de Misiones.

Luego de varios años de estar en comunicación con miembros de la comunidad mencionada, y ya en el marco de mi trabajo de campo, recupero para la reflexión lo sucedido en diferentes circunstancias que nos remiten al silencio o a la ausencia.

En primer lugar menciono situaciones vinculadas a mi interés por realizar una entrevista grupal con varias integrantes de dicha comunidad charrúa y la persistente imposibilidad de realizar esta entrevista en varias ocasiones, pese a haber dialogado y acordado previamente su concreción con una de sus integrantes, que es con quien mantengo el vínculo más estrecho.

T<sup>1</sup> es la mujer, con quien sostengo la mayor comunicación en mi vínculo con la comunidad charrúa. Ella es una persona de unos cincuenta y tantos años que ha asumido por elección de sus pares el rol de –referente ll de la comunidad, y cuya voz es muy respetada por el resto de los integrantes. Opera como mediadora, respecto a los reclamos y necesidades de la comunidad indígena en su relación con el –afuera ll. Es quien siempre se comunica conmigo y quien acuerda los posibles encuentros o “visitas” a la comunidad y quien en alguna oportunidad y tratando de explicar la ausencia de sus pares, me comentó la inconveniencia de asistir en los horarios de la siesta, las dificultades de las “hermanas”<sup>2</sup> para hablar y expresarse, el problema de elegir un día feriado para concretar mi viaje porque que “todos se van” y se vuelve imposible entonces encontrar a “alguien” que pueda hacerse presente en la reunión, etc.

Así es que un dato que aparece repetidamente en mi trabajo de campo se relaciona con mis frecuentes viajes a la comunidad y la ausencia de asistentes a las reuniones propuestas. Solo después de varios viajes, de varias horas de ruta, de muchos kilómetros y de toparme siempre con la ausencia de integrantes de la comunidad que

---

<sup>1</sup> Para resguardar la identidad de mis interlocutores en campo sustituyo en este escrito sus nombres por una letra.

<sup>2</sup> Hermanas o hermanos es el modo en que se denominan unos a otros los miembros de la comunidad charrúa.

terminaban por diferentes motivos no asistiendo al encuentro, logro al fin entrevistar a un grupo de ellos.

La reunión se desarrolló finalmente una tarde en la casa de T. Viajé desde Paraná, algunos inconvenientes en el viaje postergaron mi llegada casi una hora. Al llegar, varias mujeres de la comunidad me esperaban. Después de agradecerles su presencia y comentarles un poco el motivo de mi viaje cada una de ellas comenzó a relatar su propia historia, sus memorias, el modo en que lo charrúa formaba parte de su vida, de su identidad y el proceso por el cual comenzaron por reconocerse charrúas.

Me detendré particularmente en el relato de L., quien es hija de T. L. es una mujer de unos treinta años, madre soltera, muy activa aparentemente en el trabajo en la comunidad. En un momento es ella quien toma la palabra y comparte algunos recuerdos de cuando era chica e iba a la escuela:

L: “Yo me acuerdo cuando iba a la escuela que nos preguntaban: ¿Y vos de qué sos descendiente? Y todos decían: de italianos, de alemanes. Y yo me acuerdo que no decía nada... Yo sabía, porque vos la veías a la abuela y te dabas cuenta de lejos qué era, pero yo no sabía cómo decirlo”. Y continúa: “Yo sabía que no era todo lo que decían todos los demás. No éramos italianos, no éramos criollos. Pero no sabía cómo decir lo que era. Yo ahora no tengo vergüenza de decir que soy charrúa, porque sé lo que soy”.

La ausencia y el silencio aparecen también en otra ocasión, en lo relatado por R y L cuando al preguntarles por qué en las reuniones de la comunidad sólo observaba la presencia de mujeres, ellas me comentan lo siguiente:

R- “Es que a los varones les cuesta más reconocerse y decir que son charrúas”.

L- “Sí, ellos es como que tienen miedo, o como que todavía les da vergüenza”.

La historia de L y de este grupo de mujeres muestra un viraje que va desde el no saber cómo decirse, no encontrar las palabras, sentir vergüenza a empoderarse, saberse, asumir su identidad charrúa.

A partir de lo que L manifiesta me pregunto: ¿por qué no estaba dentro del abanico de las identidades posibles el ser charrúa? Ser charrúa en ese entonces: ¿no era posible de ser nombrado, menos aún asumido? Faltaba la palabra para nombrar a una identidad que en este contexto no podía definirse sino solo como falta, o como el “no ser” lo otro que encuentra palabras y sí puede ser nominado.

La escuela, como institución formadora de subjetividades, aparece aquí como lugar de una gestión discursiva que incluye no sólo la imposición represiva del silencio sobre los sobrevivientes, sino también un entusiasta programa de conmemoración y

control simbólico de la historia (Dwyer, 2009) por el cual se establece un modo determinado de recordar y conmemorar, así como un dispositivo de ordenamiento y control de quiénes pueden conmemorar, qué conmemorar, cómo, cuándo e incluso dónde.

La imposibilidad de decir, de decirse charrúa, el borramiento en el discurso y en las narrativas escolares de su identidad, el no lugar y la exclusión para las identidades “otras”, aquello que la historia hegemónica oculta, el robo y cercenamiento incluso de las palabras y los cambios operados en el contexto y en el proceso propio de estas personas permiten en ocasiones la reemergencia de una identidad silenciada.

Quizás la misma operación analizada por otras investigaciones antropológicas sobre el terreno lingüístico habilite nuevas interpretaciones de lo sucedido con la identidad charrúa. Por ejemplo, si nos remitimos a la problemática oposición entre dos lenguas, como es el caso del castellano y el guaraní, con la consiguiente desaparición/invisibilización de una de ellas, el guaraní en este caso (Gandulfo, 2007), comprendemos de qué modo la ideología construye la realidad que vemos, permitiéndonos visibilizar e invisibilizar realidades y modificar según estos presupuestos la definición ontológica de lo que existe y de lo que es posible que exista.

No profundizaremos aquí sobre la problematización filosófica relativa al “ver” y su vínculo con ideas previas y con todo un sistema conceptual e ideológico denominado la “carga teórica de la observación” debatido ampliamente en el terreno epistemológico (Hanson, 1985), sin embargo nos aporta argumentos a la discusión que estamos dando aquí.

En el análisis que realiza Gandulfo en torno a la lengua guaraní, la ideología lingüística hegemónica se afirma en presupuestos como el siguiente que expresa la ideología de un director de escuela en relación a este tema: “No es que hoy se prohíba el guaraní como se hacía antes, sino que no hace falta prohibirlo porque los niños ya no lo hablan” (Gandulfo, 2007).

Este análisis puede trasponerse a la comprensión de la identidad charrúa, en los siguientes términos: “no es que se prohíba el ser charrúa”, dirán altos funcionarios del gobierno local consultados sobre este tema, “es sólo que los charrúas ya no existen”.

Me remito para dar cuenta de ello a los dichos de quien fuera intendente municipal hace unos años, y a afirmaciones que realizó en un medio provincial en 2009.

Afirma el mandatario: “nunca existió comunidad charrúa”. Y acusó a la abogada de la comunidad de: “querer hacer creer al pueblo entrerriano que acá hay grandes tribus aborígenes, y nada que ver. Es una farsa lo que ha hecho. Engañó a la gente del INADI (sic)”.

La operación ideológica de algunos mandatarios gubernamentales es la misma que la efectuada a nivel lingüístico para el caso de la lengua guaraní como nos muestra Gandulfo. Podríamos expresarlo de la siguiente manera, les reconocemos los derechos a las comunidades indígenas en la constitución nacional y provincial pero, en concreto, los indígenas no existen. Nos preguntamos entonces, más allá de la legislación y el reconocimiento legal de los derechos de los pueblos originarios: ¿hasta qué punto se concretiza este reconocimiento si se sostiene el argumento de que “los indios no existen”?

¿No muestran acaso los dichos del mandatario el ejercicio de una política del silenciamiento?

A esto agrego que hace unos días, el 4 de julio de 2020, se conoció públicamente una nota con la exigencia hacia el monseñor Eduardo Tanger de un pedido de disculpas para con las Comunidades Charrúas de la Provincia de Entre Ríos y de la República Oriental del Uruguay por las palabras vertidas durante la ceremonia del 207° aniversario de la ciudad de Paraná, donde dicha autoridad eclesiástica comparó a los ancestros de la comunidad charrúa con el COVID 19, es decir con un virus o una plaga. Debo recalcar que, hasta el momento, el funcionario eclesiástico no pidió disculpas por sus dichos ni brindó ninguna respuesta pública sobre el tema. Otra vez se nos aparece el silencio, pero en este caso de la mano de una alta autoridad de la iglesia.

¿Qué nos dice este silencio respecto a las consideraciones de este alto madatario de la institución religiosa hacia las comunidades charrúas de la provincia?

Tal como afirma Dwyer, el silencio, pero podríamos agregar también la vergüenza y el miedo, nos remiten a determinadas genealogías. Tienen una historia. Tienen orígenes que es necesario desentrañar puesto que en ocasiones esos silencios se nos revelan sumamente dicentes.

En este contexto, asumirse charrúa se transforma en una acción política de resistencia que se opone a la idea difundida socialmente y en particular por altos funcionarios del gobierno y de la iglesia de que “ya no hay indios”, o bien su caracterización en términos negativos, atribuyendo su existencia a una rémora que habría que superar.

Es en este contexto hostil donde la reemergencia de la identidad charrúa debe ser

leida. Ligada a las ausencias de las “hermanas”<sup>3</sup> en las reuniones, empiezo a reconocer también estas otras ausencias y silencios. Ausencias en el lenguaje vinculadas a imposibilidades de decir y decirse que cumpla yo respecto a mi identidad india/no india (Zapata, 2014), la de los miembros de la comunidad al no poder nominarse a sí mismos y decir “lo que son”; y de determinados referentes institucionales y eclesiásticos en relación a la configuración de narrativas que operan el silenciamiento. Me pregunto entonces si existe algún vínculo entre estas situaciones que permitan problematizar el ejercicio de la ausencia o el silencio, porque no estar presente así como no decir es, como hemos mencionado, también un modo de decir, un modo de comunicarse y expresar algo. Hay políticas del silenciamiento y de la desaparición. Creo leer en estas situaciones un ejercicio de la ausencia y del silencio como un imponderable de la vida social en términos de lo planteado por Malinowsky que se presenta en nuestro trabajo de campo para develarnos algo que de otro modo permanecería oculto.

La historia del pueblo charrúa en particular, al igual que la de otros pueblos originarios tanto en la Argentina como en el Uruguay aparece ligada a la imposición de la ideología del blanqueamiento que negó o minimizó las responsabilidades del estado en las campañas de exterminio durante el siglo XIX, de sus gobernantes y de los ciudadanos que se hicieron eco en los dispositivos de invisibilización. (Rodríguez, 2018).

Mariela Eva Rodríguez afirma que se llevó adelante lo que denomina un “colonialismo de colonos” que se basó en políticas de apropiación cuyo botín principal fueron los territorios de los pueblos originarios —más que la apropiación de la plusvalía producida por la mano de obra indígena—, que operaron en simultáneo con políticas orientadas a eliminar a la población autóctona, a desplazarla mediante acciones coercitivas y, finalmente, a asimilar a los sobrevivientes en una ciudadanía homogénea, indiferenciada étnicamente y autopercebida como de *raza blanca*.

La operación fue entonces de exterminio o asimilación junto a la quita y anexión de tierras ya sea por parte del estado o de particulares, sostenida desde una narrativa de construcción de la nación cuyo “crisol de razas” solo admitía la diversidad de la procedencia europea.

La identidad nacional se construyó como una “*comunidad imaginada*” dado que no sólo es una entidad política sino que también es un sistema de representación cultural

que promueve la movilización de diferentes significados en donde, en este caso el “ser argentino”, se constituye o adquiere sentido (Zubillaga en Restrepo, 2014).

La cultura nacional es un discurso, una manera de construir significados que influencia y organiza tanto nuestras acciones como la concepción sobre nosotros mismos (Hall, 2010). En este marco, la identidad charrúa como la de tantos otros colectivos indígenas quedó por fuera del discurso nacional y a su vez por fuera de toda posibilidad identitaria. Para ser ciudadano argentino era menester en primer lugar abandonar la identidad charrúa.

La resistencia manifestada por diversos funcionarios remite a la convicción de que *no hay indios* y que quienes se autoadscriben como tales son personas inescrupulosas que adoptan dicha identidad motivadas por el interés espurio de obtener tierras o algún otro beneficio (Rodríguez, 2018).

Me pregunto: ¿Qué efectos a nivel político, social, económico y cultural provocaría el reconocimiento de la existencia de indios charrúas? ¿La negativa a reconocerlos se vincula sólo a una cuestión de índole ideológica, como venimos planteando, o es que también el reconocimiento cabal de su existencia nos reorientaría a la consideración del problema de la tierra y su propiedad?

De cualquier modo, el estado en sus diferentes estamentos no ha operado del mismo modo en torno a la comunidad charrúa considerada, dado que el Estado Nacional a través del INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) reconoció legalmente hace unos años a esta comunidad como una comunidad indígena en pleno derecho.

Por ello, la nominación y renominación se integra a una lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la nominación legítima como imposición social –es decir explícita y pública- de la visión legítima del mundo social (Bourdieu, 1990).

Sin embargo, Jeling y Langland (2003) se refieren a la dificultad que implica la simbolización cuando la representación va de la mano del horror y del trauma, dado que representar supone “un algo” que será representado. Y se preguntan: “¿cómo representar entonces los huecos, lo indecible, lo que ya no está? ¿Cómo representar a los desaparecidos? (Jeling y Langland, 2003), a aquellos que no están sino en la memoria de los vivos, en las huellas y marcaciones presentes cuando su desaparición ha sido trágica. A esto lo escriben en torno a los desaparecidos en la última dictadura militar, pero esta interpretación puede también utilizarse para comprender algunos de los procesos ligados a la memoria y a las posibles lecturas del pasado que enfrentan a los integrantes de la comunidad charrúa con algunos de los voceros estatales, en

particular la oposición que aparece entre la historia contada desde el poder que ejerce el intendente de la ciudad y la historia recordada de los pobladores.

Recupero nuevamente la voz de L, que refiere a lo perdido, a las palabras de su lengua, a determinados rituales olvidados y sin embargo, a la decisión de sostenerse identitariamente aun desde la falta. Los miembros de la comunidad se reconocen charrúas, sostenidos en las memorias fragmentadas, en las palabras ausentes, en el acecho constante del olvido sobre los relatos orales.

L.: -“Por ahí cuando vamos a las reuniones con otros pueblos originarios, vemos que ellos hacen sus rituales o hablan su lengua, pero nosotros no podemos hacer eso. Solo conocemos algunas palabras y eso nos hace sentir mal”.

El manejo del silencio y la oposición a las políticas del silenciamiento, que en general ejercen, en ocasiones suele tambalear ante las dificultades que enfrenta la comunidad charrúa.

Una tarde, luego de una larga charla, T me confiesa: “Pero yo te digo, si hubiera sabido las cosas que íbamos a pasar, nunca hubiera dicho que éramos charrúas”.

Hieren las palabras de T y su relato de que decirse charrúas y asumir esta identidad les ha provocado mucho sufrimiento, en ocasiones, según sus comentarios, la discriminación, el no poder acceder a un puesto de trabajo:

T-Porque si hay un trabajo y ven a uno que es de la comunidad y a otro que no es, se lo dan al que no es (de la comunidad, quiere decir).

Las diferentes situaciones relatadas muestran un campo de tensiones donde lo que se pone en juego es la construcción de la identidad y donde los silencios y ausencias juegan un papel preponderante en el ejercicio de diferentes políticas gubernamentales, eclesiásticas, comunitarias, etc. Incluso, profundizando en este análisis se vuelve necesario volver la mirada sobre nuestro propio trabajo etnográfico, indagar en torno a las políticas del silenciamiento propias del trabajo académico y a las operaciones referidas a él en el texto etnográfico en particular. Al escribir, las voces que aparecen están estrechamente relacionadas con las que se silencian: voz y silencio (o invisibilidad, si llevamos la metáfora al sentido de la vista) son elementos que hay que tener cuenta al encarar el proceso de escritura (Sanchez Carretero, 2003).

Entonces, siguiendo esta reflexión: ¿Qué es posible de ser dicho en un texto etnográfico? ¿Qué decidimos callar? ¿Qué elegimos mostrar? ¿Qué silencio impone el modo en el que presentamos nuestras investigaciones en campo? Y en relación a lo que venimos desarrollando en este artículo:

¿Qué hacemos con aquellas situaciones que no pueden ser lexicalizables? ¿Cómo contar por ejemplo los silencios desde la palabra? En este sentido ¿será que pueden utilizarse otros modos de presentar nuestros resultados de investigación más allá de la escritura?

Por regla general el trabajo etnográfico termina por componer un texto que es el resultado de todo un proceso investigativo realizado por el etnógrafo en su trabajo de campo. Mucho se ha dicho ya sobre la imposibilidad de volcar la totalidad de una experiencia en términos de un texto, reconocida es también la ineludible ficcionalidad de todo texto etnográfico, en el sentido de que implica una construcción narrativa que evoca una experiencia de la que sin embargo no puede darse cuenta en su totalidad. Inevitablemente esa experiencia en campo se ve reducida por determinadas elecciones y decisiones retóricas referidas a qué cuestiones nos resultan más significativas de recuperar en relación al problema que investigamos, el modo en que presentamos a nuestros interlocutores y a nosotros mismos, el diálogo de voces, etc.

De hecho algunos autores han presentado al relato etnográfico y su eficacia comunicativa en términos de un problema de tipo poético, de arte poética, cuya calidad depende menos de la amplitud de descripciones y abundancia de datos que de la habilidad del etnógrafo para convencer al lector de la evidencia de lo contado (Clifford-Marcus, 1991).

Ahora bien, si podemos pensar a la etnografía en términos de una poética de la persuasión mediante la cual se nos hace partícipes de dos convicciones, una que el etnógrafo «estuvo allí», y otra que su visión interpretativa de las otras culturas es la que nosotros mismos hubiésemos suscrito de encontrarnos en su situación. Me pregunto ¿por qué no utilizar otras poéticas para presentar nuestros resultados de investigación?, ¿será que el discurso etnográfico sostenido históricamente sobre la escritura mantiene un cierto prejuicio que privilegia al lenguaje escrito por sobre otros lenguajes en la producción y presentación de conocimientos?

Recupero las palabras de T en situación de estar una tarde ambas sentadas en el porch de su casa tomando mate y al verme intentar tímidamente y con cierta incomodidad escribir algunas notas sobre lo que ella me comentaba:

T: ¡Escribí, Neli! ¡Escribí! -entusiasmada de que yo pudiera transcribir lo que ella me relataba.

La escritura de un texto etnográfico es en este sentido además de una pieza comunicativa, un compromiso ético, con la producción de conocimientos, con

nosotros mismos, con nuestros colegas y con nuestros interlocutores en campo que nos debiera permitir abrir caminos para comprender mejor quiénes somos. Por ello, sin desmerecer la importancia del texto escrito, experiencias como las relatadas por Rappaport (2007) en torno a la antropología colaborativa, donde la escritura de un texto último no es necesariamente el objetivo final del proceso investigativo; o como las de Silvia Citro en el Chaco argentino que tensionan la escritura hacia abordajes interdisciplinarios e interculturales que poniendo en diálogo los lenguajes científico-académicos y estético-rituales se mueven hacia formas metodológicas de performances-investigación, abren hoy a nuevas posibilidades y dispositivos metodológicos para la etnografía.

¿Acaso no es posible considerar a la pintura, la performance y otras expresiones artísticas como textos?

¿Podría entonces el etnógrafo valerse de ellas para producir conocimientos y transmitir su experiencia en campo?

Mis cavilaciones en torno a la escritura se esclarecen tal vez al comprender que la actividad textual consiste en todo caso en un trasvase continuo de géneros y de disciplinas que nos permitan hallar el punto justo desde donde establecer nuestro discurso. O sea, hallar el punto en el que le sea posible al investigador encontrarse cara a cara con el otro sin perder la visión del propio rostro (Clifford y Marcus, 1991). Tal como afirma Capranzano, recuperando la figura de Hermes, el etnógrafo es como un mensajero que, mediante técnicas, metodologías para desvelar la máscara, profundiza en lo inconsciente obteniendo los datos para la elaboración de su mensaje a través de lo que permanece oculto, en secreto (Clifford-Marcus, 1991) pero elegir el modo más adecuado de llevar y transmitir el mensaje así como abrir nuevas y diversas formas de transmitirlo tal vez forme parte de una de las tareas más desafiantes de la antropología en nuestros días.

### **Referencias Bibliográficas:**

- ANDERSON, B. Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. FCE, México, 1991.
- BRIONES, C. *La alteridad del Cuarto Mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1998.
- BRIONES, Claudia. *Construcciones de Aboriginalidad en la Argentina*. Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin 68, 2004.
- CITRO, S. Desplazamientos y transmutaciones en el Chaco Argentino: Entre la Antropología, el Arte y el Ritual. Publicado en: Giordano, M. (comp) De lo visual a lo afectivo. Prácticas artísticas y científicas en torno a visualidades, desplazamientos y artefactos. Buenos Aires, Biblos, p. 21-49
- CLIFFORD, J y MARCUS, G. E (Eds.) *Retóricas de la Antropología*, Jucar, España, 1991.
- DWYER, L. "A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in

- Post-1965 Bali." In Alex Hinton and Kevin O'Neill, eds., *Genocide, Truth, Memory and Representation: Anthropological Approaches*. Durham, NC: Duke University Press. 2009.
- FASANO, Patricia. *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*. Ides, Antropofagia, Bs. As. 2006.
- GANDULFO, C. Entiendo pero no hablo: el guaraní acorrentinado en una escuela rural: usos y significaciones. - 1a ed. - Buenos Aires: Antropofagia, 2007.
- GUBER, R. *La etnografía. Método, Campo y Reflexividad*, Editorial Norma, Bogotá, 2001.
- GUBER, R. *Prácticas Etnográficas. Ejercicios de Reflexividad de Antropólogas de campo*. Miño y Dávila Editores. Bs. As. 2014.
- HALL, Stuart. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. -Identidad Cultural y diáspora pp. 349-462. Popayán-Lima-Quito: Envió Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar. [1990] 2010.
- HANSON, N. (1985) *Patrones de descubrimiento*. Madrid: Alianza, c. 1: "Observación", pp. 77-112. JELIN, E. y LANGLAND, V. 2003 Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En: Jelin Elizabeth y Langland Victoria (compiladoras) *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid: Siglo XXI.
- POLLAK, M. Memoria, Olvido, Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite. Ediciones Al Margen, La Plata 2006.
- RAMOS, A. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 2011 21 (42): Págs. 131-148.
- RAPPAPORT, J. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 197-229. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.
- RODRIGUEZ, M. E. El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa. 2018
- SANCHEZ CARRETERO, C. Voces y escritura: La reflexividad en el texto etnográfico. *RDTP*, LVIII, 1, 200.
- TROUILLOT, M. R. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Beacon Press. Boston Massachusetts, 1995.
- ZAPATA, L. ¿Qué significa ser/no ser indio/a mapuche? -Pueblo Indígena y Diseminación. En: Guber, R. Comp. *Prácticas Etnográficas. Ejercicios de reflexividad de Antropólogas de Campo*. Miño y Dávila Editores, Bs. As. 2014.
- ZUBILLAGA, N. Identidad y diáspora: La paradoja del perpetuo viaje de retorno a América. En: RESTREPO, E. (Ed.) *Stuart Hall desde el Sur: Legados y Apropiaciones*. CLACSO, Buenos Aires, 2014.