

## 2

## El aliento de los diablos

En un día despejado en el valle del río San Francisco, en Salta y Jujuy, es difícil no detener la mirada sobre la precordillera de los Andes elevándose hacia el oeste. A principios del siglo XX, un misionero británico que acababa de llegar al ingenio La Esperanza escribió sobre ese paisaje: "Las montañas con sus colores siempre cambiantes, la transición de la sombra a la luz en el follaje, el destello de la nieve en los altos picos, son una fuente de constante deleite para los ojos y descanso para la mente" (Hunt, 1912:27). Los tobas que trabajaban en los ingenios azucareros del valle también consideraban que esos cerros constituían un paisaje imponente. Provenientes del interior de la llanura chaqueña, se referían de hecho a los ingenios y a la zona circundante como *kahogonaGá*, "las montañas".<sup>9</sup> Esta visión, no obstante, tenía poco en común con una contemplación estética, pues las montañas eran para ellos la condensación espacial de una experiencia de muerte y terror. A principios de 1996, Ernesto, un hombre que estuvo allí de niño, me dijo que había una enorme cantidad de enfermedades en los ingenios. Cuando le pregunté por qué, me respondió clavando sus ojos en el piso:

No te puedo decir. Es como una enfermedad que te atacaba. No sé qué enfermedad era, pero era tremendo. Tipo que lo atacaba a uno al día y al otro día ya lo liquidaba. Según cuentan los brujos, son los diablos que viven en los cerros. Cuando veían a la gente los diablos decían: "¿Esta gente de dónde viene?" Y entonces decían: "Vamos allá abajo". Eso es lo que decía el brujo, que hay cantidad de diablos en el cerro, que no sabían de dónde veníamos.

En este grupo toba, la experiencia de trabajo en "las montañas" constituye un componente central de su memoria social. A mediados de la década

<sup>9</sup> *KahogonaGá* también significa "trueno" (la letra G representa una postvelar sonora). Entre los tobas del este del Chaco, *qasogonaGá* es una figura que desencadena tormentas y truenos y que también es asociada con los Andes (Miller, 1975:481). Entre los tobas del oeste de Formosa, el equivalente más cercano es *wosáq* (arco iris), también asociado a tormentas pero no a las montañas.

da de 1990, relatos sobre *kahogonaGá* emergían repetidamente entre hombres y mujeres de más de cincuenta años, que habían trabajado allí hasta fines de la década de 1960, cuando la mecanización de la zafra redujo la demanda de trabajadores temporarios. Incluso gente joven que nunca estuvo en los ingenios había oído innumerables relatos sobre ellos y podía contar detalles sobre la vida de sus padres y abuelos en los cañaverales.

La mayoría de los tobas recordaba el ingenio como un lugar de múltiples excesos: exceso de mercancías, que los hacía retornar cada año a pesar de las duras condiciones de trabajo, y también exceso de enfermedad, muerte y terror. El terror del ingenio se condensa en la visión de que ese lugar estaba lleno de seres con rasgos distintivos: los diablos (espíritus malignos) que vivían en las montañas y eran responsables de la alta tasa de mortalidad entre los trabajadores indígenas; los *kiyaGaikpi*, hombres canibales que recorrían el Valle de San Francisco en busca de carne humana; y el Familiar, un diablo que habitaba la fábrica y demandaba la muerte de trabajadores para reproducir la riqueza de la administración del ingenio. En este capítulo, examino los imaginarios de temor que permean las memorias tobas sobre los ingenios y la forma en que estas memorias conectan y entrelazan lugares distintos. La gente produjo esos recuerdos casi treinta años después de que los ingenios dejaron de ser parte de su experiencia directa; y más significativamente, creó esas memorias estando en sus comunidades en el monte del Chaco. Mi objetivo es analizar cómo estos desplazamientos temporales y espaciales han constituido memorias y sentidos de espacio y cómo los imaginarios de diablos y canibales expresan experiencias de explotación, alienación y represión política.

En antropología, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* (1980) y *Shamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* (1987) de Michael Taussig son tal vez los libros más conocidos, respectivamente, sobre imaginarios del diablo y sobre la dinámica político-cultural del terror en su conexión con formas capitalistas de explotación. Estos libros, no obstante, son temáticamente independientes el uno del otro y Taussig no ha analizado explícitamente la conexión entre ambos textos, en particular, entre el

<sup>10</sup> *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* es un análisis estimulante y a su vez controvertido sobre las conexiones entre los imaginarios del diablo, el fetichismo de las mercancías y la explotación capitalista en el valle de Cauca, en Colombia, y en las minas de estaño de Bolivia. *Shamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* es un libro más ambicioso y experimental: una etnografía histórica y deconstructiva sobre la dialéctica entre el terror causado por el auge del caucho entre los grupos indígenas del río Putumayo (en las tierras bajas de Colombia y Perú) y la conformación del shamanismo

diablo y el terror.<sup>10</sup> En este capítulo, me interesa justamente explorar dicha conexión y analizar de qué manera experiencias colectivas de terror informan la creación de imágenes del diablo. Aquí, intento responder esta pregunta retomando algunos de los debates abiertos por el trabajo de Taussig y yendo más allá de lo propuesto por él, a diferentes niveles.

En primer lugar, mi análisis se centra en experiencias de terror históricamente diferentes a las analizadas por Taussig (1987) con respecto al boom del caucho en la zona del río Putumayo, en el Amazonas peruano y colombiano. El terror que permea las memorias tobas de los cañaverales no está asociado a masacres y formas sistemáticas de tortura; más bien, es un miedo a la muerte producido por duras condiciones laborales, altas tasas de enfermedad y mortalidad y represión política. Sin embargo, como intentaré mostrar, la naturaleza cotidiana de este miedo no lo hace menos profundo que el resultante de formas más sistemáticas de violencia. Si el terror es una forma de dominación basada en el horror y en el miedo intenso a la muerte (Perdue, 1989), puede considerarse que la experiencia toba en los ingenios estuvo marcada por formas de terror. Este tipo de temor es parte de una experiencia compartida, de diferentes maneras, por grupos de trabajadores en todo el mundo (ver Marx, 1976:389; Ong, 1987; Peña, 1997). Asimismo, la inscripción del miedo en prácticas laborales cotidianas tiene efectos profundos en la producción de subjetividades. Como lo señalara Gavin Smith, el miedo puede estar “tan emocionalmente cargado de significados como una circuncisión, un tatuaje en el rostro u otras manifestaciones de ‘especificidad cultural’” (1989:220).

En este capítulo, examino cómo esta particular experiencia de terror cristalizada en el miedo a diablos se relaciona con la producción de lugares y memorias. Muchos de los autores que han analizado imaginarios sobre el diablo han hecho referencia a sus dimensiones espaciales, señalando, por ejemplo, que diablos o espíritus malignos aparecen asociados a sitios como ingenios azucareros, minas de estaño, fábricas o aserraderos (Crain, 1991; Gould, 1990; Morote Best, 1988; Nash, 1993; Ong, 1987; Taussig, 1980). De la misma forma, los lugares tienen una presencia latente en el libro de Taussig, *Shamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. El terror asociado al auge del caucho se desencadenó en el Putumayo, en la selva Amazónica, mientras la curación shamánica que lo contrarresta y que gana fuerza a

como una práctica con componentes contrahegemónicos. En ambos libros, Taussig analiza el fetichismo de las mercancías, pero en *Shamanismo* este análisis no incluye la imagen del diablo sino el llamado “fetichismo de la deuda” creado para explicar las relaciones entre indígenas y empresas de caucho.

partir de él, está situada en otro lugar: en las colinas, valles y tierras altas de los Andes colombianos (Taussig, 1987).

Si bien estos trabajos se centran legítimamente en tratar de analizar otras cuestiones, a su vez dejan una importante pregunta sin contestar: ¿De qué manera estos imaginarios sobre el diablo y estas experiencias de terror moldean la producción de lugares en tanto localidades cargadas de significados? Doreen Massey (1994) ha sostenido que todo lugar es producido a través de relaciones y prácticas sociales que lo conectan con otros lugares (cf. Gupta y Ferguson, 1997a). En estas páginas, me interesa mostrar que estas conexiones son parte de una dialéctica que, siguiendo a Theodor Adorno (1973), es eminentemente negativa: esto es, una dialéctica que crea lugares en términos de lo que no son en relación con otros lugares. En este caso, me propongo mostrar que estas conexiones negativas son producidas a través no sólo de migraciones laborales sino también de la memoria, en un proceso en el que el acto de recordar es una fuerza cultural en la constitución del monte y los ingenios como localidades definidas históricamente. En particular, analizaré cómo la memoria del miedo, la enfermedad y la muerte que muchos tobas proyectan sobre los ingenios es producida a través del contraste con su experiencia en el monte chaqueño. Al final del capítulo, examinaré cómo esta memoria configura el monte como un lugar de salud, curación y resistencia que está habitado por diablos que, a diferencia de aquellos de los ingenios, establecen relaciones de reciprocidad con los tobas.

### El trabajo al pie de las montañas

Los tobas del río Pilcomayo fueron incorporados a la fuerza laboral de los ingenios del Valle de San Francisco a principios del siglo XX, proceso que fue casi simultáneo al asalto militar sobre el Gran Chaco. Esta incorporación transformó gradualmente a los hombres y mujeres tobas en trabajadores estacionales y también reconfiguró su práctica como cazadores-recolectores en sus territorios. El hecho de que esta región no fuera afectada por una expansión agraria les permitió continuar cazando y recolectando, pero bajo nuevas constricciones que transformaron la dinámica y los significados de su experiencia en el monte. Ello incluyó la llegada de pobladores criollos, enfrentamientos con el Ejército (ver capítulo 1) y la fundación de una misión por parte de misioneros anglicanos en 1930, solicitada por los mismos tobas con el objeto de contar con un espacio de protección frente a los militares y los criollos.

Si bien inicialmente las migraciones a *kahogonaGá* eran esporádicas, en forma gradual se entrelazaron con nuevas formas de necesidad, en un proceso en el que la adquisición de mercancías (armas de fuego, ropa, utensilios domésticos) creó una mayor dependencia al trabajo asalariado. Hacia la década de 1930, las migraciones laborales se habían vuelto regulares y masivas. Mientras que en las décadas anteriores los tobas habían sido reclutados por los ingenios Ledesma y La Esperanza (Jujuy), a partir de entonces comenzaron a trabajar mayormente en San Martín del Tabacal, cerca de Orán (Salta). Estas migraciones involucraban entre la mitad y tres cuartos de la población total de este grupo (incluyendo hombres, mujeres y niños) y duraban entre ocho y diez meses al año (desde marzo o abril hasta noviembre o diciembre).

En Tabacal, los tobas se insertaron dentro de un mosaico heterogéneo de trabajadores segmentado jerárquicamente por la administración de acuerdo a criterios étnicos. A cada grupo se le asignaban tareas diferentes y se le pagaban distintos salarios de acuerdo a lo que se consideraban habilidades y formas de productividad culturalmente específicas. En lo más alto de esta jerarquía se encontraban los trabajadores permanentes de la fábrica (criollos del norte argentino) y los cortadores de caña: campesinos bolivianos y kollas de los valles y tierras altas de los Andes argentinos. Los guaraníes (entonces llamados "chiriguanos"), horticultores de quema y rosa del Chaco boliviano, eran considerados por la administración como los mejores trabajadores indígenas y eran empleados en los cañaverales todo el año (sobre todo como regadores o tractoristas). Los indígenas del Chaco —tobas, wichí, chorote, pilagá, tapiete y nivaclé— eran agrupados bajo la categoría "indios" o "aborígenes" en el escalafón peor pago de la jerarquía laboral. Considerados trabajadores no-calificados, se les asignaban tareas complementarias al corte de caña. Los hombres desmontaban, cavaban y cortaban caña para la fábrica y las mujeres estaban a cargo de desbrozar y plantar caña. A diferencia de otros grupos de trabajadores, vivían en chozas hechas de paja, ramas y hojas de caña y prácticamente no recibían atención médica del hospital del ingenio. Como parte de estas relaciones de poder, por ende, las formas de etnicidad que regulaban las interacciones en los cañaverales eran producto de la propia incorporación de diversos grupos en una misma economía política. En este proceso, para usar una expresión de Philippe Bourgois, la etnicidad era "puesta a trabajar" (1988b; cf. Comaroff y Comaroff, 1992:50, 54).

Cuando en la década de 1990 los tobas recordaban las condiciones laborales en el ingenio, la mayoría era consciente de su efecto negativo sobre su salud. Sin embargo, un tema recurrente que emerge de sus memo-

rias es la estrecha asociación entre las enfermedades que desgarraban sus cuerpos y las fuerzas que acechaban en las montañas.<sup>11</sup>

### Los diablos de las montañas

Hombres y mujeres tobas concuerdan en que una enorme cantidad de diablos habitan las montañas que dominan los cañaverales hacia el oeste. Invisibles y como una brisa silenciosa, estos diablos descendían para diseminar enfermedades mortales entre la gente. En las colinas que rodeaban al ingenio, a veces éstos adquirían una forma visible como hombres peludos de baja estatura. Diego, un hombre de unos sesenta y cinco años, recordaba que en esa parte del ingenio “no había tranquilidad, porque los diablos recorrían, pero como hombres”. Según Nicasio, un shamán de unos ochenta años, las enfermedades descendían de las montañas como una niebla caliente, que se arrastraba por las colinas como una suerte de aliento mortal: “Había una peste, de más fiero, caliente. La loma alta de noche tiene luz, parece un fuego caliente. Algunos enfermos tenían olor. La peste venía de la loma. Tiene humo del diablo. De noche, salía el humo de la peste. Mucha gente ha muerto”. Cuando le preguntaba a la gente si había diablos en los ingenios, me impresionaban sus unánimes respuestas por la afirmativa —condensadas en la exclamación “¡uh!”— y la forma en que asociaban estrechamente la abundancia de diablos con las montañas. Segundo, un hombre de unos ochenta años, me dijo: “¡Uh! Había muchos diablos. Cantidad. Todas las enfermedades. Por eso se morían los chicos, los grandes, mujeres, chicas, todos”. Cuando le pregunté por qué había tantos diablos, respondió: “Vivíamos cerca de un cerro, por eso”. Las selvas tropicales que cubrían la base de las montañas acentuaban aún más esta abundancia de diablos. Esas selvas eran más imponentes y cerradas que el monte chaqueño, y para la mayoría de los tobas los bosques densos e inhabitados son particularmente aptos para albergar los espíritus malignos que llaman “diablos” en castellano y *payák* en toba.

*Payák* es un atributo de criaturas o fenómenos que no pueden ser explicados o entendidos. Por ello, el término es frecuentemente usado como adjetivo (cf. Métraux, 1937:174). No obstante, el ámbito en el que la condición *payák* aparece más fuertemente condensada es en los espíritus que los tobas llaman con el mismo nombre y que suelen ver como la principal causa de enfermedades (tanto por su propia iniciativa como por la acción de shamanes). De hecho, la gente por lo general usa el término *payák* en

este último sentido: como diablo. Los tobas incorporaron el término “diablo” como traducción de *payák* por la influencia de los misioneros anglicanos. Sin embargo, la mayoría de los tobas no adoptó la idea cristiana de “el Diablo” en un sentido literal, como una entidad singular y abstracta; más bien, reformuló esta imagen en términos de su experiencia cultural previa. En este proceso, y como parte de la colonización del lenguaje asociada a la evangelización (Fabian, 1986; Rafael, 1988), los rasgos negativos de los *payák*, ahora vistos como diablos, fueron acentuados. Los misioneros reforzaron esta reformulación a través de una prédica recurrentemente centrada en “el Diablo”, siguiendo una oposición dualista entre el bien y el mal originalmente ajena a este grupo. Antes de las migraciones a los ingenios y de la llegada de los misioneros, los *payák* probablemente tenían un carácter más ambiguo que en la actualidad. Reformulada a través de contradictorias experiencias de lugar, parte de esta ambivalencia fue reconstituida en el monte y adquirió nuevos significados, como veremos. Sin embargo, entre los *payák* de los ingenios estos rasgos ambiguos estaban ausentes. Allí, los *payák* eran simplemente seres extraños y malignos, diablos que causaban enormes niveles de mortandad.

En la actual memoria de los tobas, las enfermedades y la muerte desencadenadas por los *payák* se convirtieron en la personificación de las tensiones sociales insertas en el ingenio, ya que, como lo señalara Jean Comaroff en otro contexto, “los signos de la discordia física son simultáneamente significantes de un mundo aberrante” (1985:9). La muerte de niños es un tema particularmente doloroso en las actuales memorias. En 1996, Daniela, una mujer de unos sesenta años, recordaba: “Cuando nos íbamos al ingenio, casi todos los chicos morían ahí. Y cuando volvíamos, todas las mujeres lloraban por sus chicos”. El hecho de que los niños sean recordados como las principales víctimas de los peligros del ingenio condensa la visión de que este lugar amenazaba no sólo vidas individuales sino también su reproducción social. Mucha gente sostiene que las migraciones a Tabacal prácticamente los diezmaron como grupo. Una vez le pregunté a Andrés, un hombre de unos cincuenta años y actualmente un agricultor, si mucha gente iba al ingenio. Me respondió: “¡Uh! ¡Mucha! Por eso, toda la gente que es casi de mi misma edad, ahí es donde se terminó la gente, en el ingenio San Martín. Por eso has visto que somos poquitos, porque trabajábamos en el ingenio. Cuando volvía la gente de allá, todos los chicos se habían muerto. Se morían: chicos, nenas, grandes. Se iba achicando la gente”.

Desde comienzos del siglo XX, numerosos informes documentaron las altas tasas de mortandad entre los aborígenes en los ingenios del Valle de San Francisco. En 1917, un inspector del Departamento de Trabajo escri-

<sup>11</sup> En este sentido, para la mayoría de los tobas el efecto negativo de sus condiciones de vida en la plantación y (como veremos) la acción de los *payák* no eran mutuamente excluyentes.

bió: "La mortalidad indígena en dichas primeras semanas adquiere proporciones pavorosas. Las familias y las tribus se diezman, se reducen lastimosamente. "Si se pudiera investigar cuántos dejan allí la vida —me escribía un misionero amigo— la cifra sería de espantar" (Niklison, 1989:65). En 1958, una mujer inglesa que trabajaba en la misión anglicana sobre el Pilcomayo visitó a los tobas en Tabacal y escribió sobre sus condiciones de vida: "Era penoso ver los campamentos hacinados [...] [y] el número de personas enfermas" (Kitchin, 1958:26). Otros misioneros informaron sobre el alto número de muertes de niños y bebés. Uno de ellos describió el ingenio como un "cementerio de bebés" (Fox, 1958:24-25; cf. Bradberry, 1958:58; Tompkins, 1958:90).<sup>12</sup> En 1996, Ernesto recordaba que la gente enterraba a sus muertos en los bosques que rodeaban a los cañaverales, pero que al año siguiente éstos eran por lo general desmontados para plantar caña. Y agregó: "En el ingenio, deben haber muchos esqueletos en el medio de los cañaverales". Las referencias a los huesos de su propia gente esparcidos en los cañaverales son también comunes en la memoria social de los wichí (Segovia, 1998:161, 163, 165) y son una expresión gráfica de la percepción de que los aborígenes estaban dejando en el ingenio su bien más preciado, sus propios cuerpos, que eran literalmente devorados por los campos de caña de azúcar.

Sin embargo, la alta tasa de mortandad o la amenaza de los diablos no parecían disuadir a la mayoría de los tobas de dejar de ir al ingenio. Mucha gente recuerda la enfermedad y la muerte en Tabacal como hechos duros pero inevitables, y algunos me dijeron con una cierta resignación que era poco lo que podían hacer. Como me comentó Marcelino, un líder político de unos cincuenta años: "Cuando llegábamos allá, había no sé cuántos muertos. ¡Uh! Muchos murieron allá en el ingenio. Mucha peste, Gastón, mucha peste. Era jodido el ingenio, pero igual íbamos nosotros. No pensábamos en morir. Si alguno se moría, se moría". El deseo de obtener bienes

<sup>12</sup> En 1967, un enfermero toba capacitado por los misioneros registró que 24 niños y cuatro adultos murieron ese año en Tabacal (de un total de probablemente 300 ó 400 personas). Hasta la fecha, no he podido encontrar estadísticas más sistemáticas sobre el número de muertes tobas en el ingenio, y es muy probable que de hecho la administración no registrara la mayoría de esas muertes (especialmente aquellas de niños y bebés). Como en otras partes de América, la alta tasa de mortalidad entre grupos indígenas estaba probablemente relacionada a su falta de defensas naturales contra nuevas enfermedades. Los informes de los misioneros sobre los ingenios sugieren que, entre los niños, las epidemias más comunes eran el sarampión y la varicela (Bradberry, 1958:58; South American Missionary Society, 1938:69). Sin embargo, mi objetivo aquí es analizar lo que los tobas recuerdan de esa experiencia y los significados asociados a ella, antes que reconstruir "lo que verdaderamente sucedió" en términos cuantitativos o biomédicos.

manufacturados, acrecentado por la creciente incapacidad de garantizar su reproducción social sólo a través de la pesca, la caza y la recolección, parece haber sido más fuerte que la posibilidad de morir. De hecho, mucha gente enfatiza en sus relatos la abundancia de mercancías en San Martín del Tabacal (ver capítulo 3), de alguna manera ocultando el horror que este lugar evoca en su memoria y como si con ello trataran de compensar antiguas experiencias de sufrimiento.

El retorno cíclico a los ingenios no significaba que muchos tobas no trataran de contrarrestar esas condiciones de diversas maneras. Algunos recuerdan que para proteger a sus hijos muchos adultos no los llevaban a *kahogonaGá*, siempre que algún pariente pudiera cuidarlos en sus comunidades. En Tabacal, también contaban con el poder protector y curador de sus shamanes. Algunas personas recuerdan que a la noche se oían los cantos de varios *pioGonáq* (shamanes) tratando a gente enferma. Sin embargo, la gente concuerda en que el poder de aquellos era sólo parcialmente efectivo contra los *payák*. Y la mayoría de las veces el hospital del ingenio no proveía tratamiento a los aborígenes. Cuando las condiciones se volvían insoportables, alguna gente simplemente dejaba el trabajo y abandonaba el ingenio. A fines de 1995, Segundo, un hombre de unos ochenta años, me contó cómo huyó de los diablos que azolaban su campamento: "En ese lugar, hay de más diablos. De más, un montón. Ingenio Tabacal se llama ese lugar. Mucha gente ha muerto, porque los diablos mataban a la gente, a las mujeres, a los chicos. Ese día salían moscas, negras, mosquitas, un montón. Uno murió y yo me disparé a Orán. No volví al ingenio. Yo he dejado el ingenio. Me he escapado porque tiene muchos diablos".

Los *payák* de las montañas no eran el único peligro que acechaba en la zona. Muchos recuerdan que un grupo de hombres particularmente peligrosos habitaba el Valle de San Francisco. Estos eran altos, tenían largas barbas, usaban pedazos de tela enrollados alrededor de sus cabezas y eran muy ricos. También eran caníbales.

### Los *kiyaGaihpí*

De acuerdo con numerosos relatos, los *kiyaGaihpí* (los comedores) eran un grupo de gente que habitaba los alrededores de San Martín del Tabacal y cuyo rasgo más notable era que se alimentaba de carne humana.<sup>13</sup> Los

<sup>13</sup> *KiyaGaihpí* significa "comedor" y *pí* es un sufijo plural. *KiyaGaihpí* es también el nombre del escarabajo que los shamanes envían dentro del cuerpo de la personas para causar una enfermedad. La enfermedad, y el dolor resultante, son causados por el escarabajo al comer carne dentro del cuerpo.

Gastón Gordillo

*kiyaGaikpi* son parte de la experiencia directa de la generación que, a mediados de la década de 1990, tenía más de sesenta y cinco años. Esta gente vio a los “comedores” en su juventud y le transmitió a las siguientes generaciones relatos sobre ellos. Por ello, muchos tobas sabían bien quiénes eran los *kiyaGaikpi* a pesar de nunca haberlos visto en persona y, en las décadas siguientes, temían encontrárselos en los cañaverales. Algunos jóvenes me dijeron que inicialmente eran escépticos sobre la existencia de esa gente, pero admitían que estaban impresionados por las historias que habían escuchado. Como me dijo Ernesto: “Yo no lo podía creer, pero los viejos los vieron”. De hecho, Ernesto fue la primera persona que me dio un relato detallado de los *kiyaGaikpi*. Su padre los había visto en persona y le contó varias historias sobre ellos. En uno de esos relatos, un hombre toba encontró uno de sus campamentos mientras caminaba por los cañaverales. Ernesto me dijo:

Entonces, se fue acercando y justo salió un barbudo. Le hacía señas que venga y el toba se arrimaba. Cuando vio el campamento, vio toda la carne tendida en alambres. Había una pierna de persona ahí colgada, en vez de una pierna de vaca. Ahí, se disparó el hombre y le contó a los otros: “¡Hay un grupo de barbudos con la pierna de una persona!” ¡Uh! La gente no sabía qué hacer. Se querían ir. El mayordomo les dijo que no se asusten, que esa gente se quedaba ahí.

Las actuales memorias sobre los orígenes, apariencia física y riqueza de los *kiyaGaikpi* condensan varios aspectos de la experiencia en los ingenios azucareros, así como sus contradicciones. De acuerdo con varias personas, los *kiyaGaikpi* provenían del lugar que los tobas más temían: las montañas. Otros sostienen que también vivían en campamentos ubicados en los otros dos grandes ingenios del valle: Ledesma y La Esperanza. Algunos ancianos tienen una memoria vívida y detallada de su aspecto. Nicasio describió sus barbas y turbantes, haciendo gestos vívidos: “Tienen un bigote así, todo alrededor de la cara [puso sus manos alrededor de su cara]. Los ojos chiquitos. No pueden ver. Tienen un pañuelo grande en la cabeza, rojo, blanco. No usan sombrero. Tienen chiripá, sin pantalones. Ropa bien fiera”.

Otros rasgos y hábitos de los *kiyaGaikpi* son objeto de desacuerdo. La mayoría de la gente los describe como “blancos” o “muy blancos”. Paradójicamente, otros sostienen que eran “negros” o “mulatos”. Algunas personas afirman que los *kiyaGaikpi* eran trabajadores de Ledesma y La Esperanza y que, en numerosas ocasiones, fueron a San Martín del Tabacal buscando trabajo y carne humana. Otros, por el contrario, niegan que hayan sido trabajadores y sostienen que cuando se acercaban a los ingenios sólo querían matar y comer gente. Muchos tobas concuerdan en que los *kiyaGaikpi*

En el Gran Chaco: Antropologías e historias

no trabajaban simplemente porque eran muy ricos o, como dicen algunos, “platudos”. Mariano, un hombre de unos cincuenta y cinco años, me dijo que los *kiyaGaikpi* eran temerarios debido a su riqueza: “Ellos parecen los dueños de todo. Dicen que viven del otro lado, en el cerro grande. Bajan con camiones, porque son muchos. Tienen camiones, son muy ricos. Tienen todo. Dicen que tienen un avión, tienen camiones. [...] Tienen plata. Son platudos, por eso no tienen miedo”.

La mercantilización de las relaciones sociales en los ingenios moldeó las ideas sobre “los comedores” de varias maneras: no sólo en que numerosos tobas los consideraban “ricos” sino también en las interpretaciones de cómo capturaban y mataban a sus víctimas. Nicasio me dijo que los *kiyaGaikpi* solían dejar pequeños paquetes de dinero al costado del camino, atados con una soga, como una “carnada” para atrapar y devorar gente. Otros afirman que “compraban” a sus presas: adquiriendo carne humana de otros trabajadores o, como me dijo Gervasio —un hombre de unos cuarenta años con experiencia política— “a la gente que tiene plata y contacto con las autoridades”. Así, la gente cuya única mercancía mientras estaba en los ingenios era su fuerza de trabajo creía que estaba siendo comprada y vendida como un nuevo tipo de mercancía: carne. En este sentido, las actitudes proyectadas sobre estos caníbales condensan la experiencia de mercantilización asociada a la plantación, donde los trabajadores eran reducidos a objetos consumibles y desechables. Más aún, la carne de los trabajadores era para los *kiyaGaikpi* no sólo un valor de uso sino también una mercancía con un valor de cambio. Segundo me contó la historia de un hombre toba que había hecho “una changa” para “los comedores” y a quien le pagaron con un objeto macabro: una mano “envuelta en un pedazo de papel”. Esta objetivación adquiere claras dimensiones de género en otras narrativas comunes entre los hombres, en las que los *kiyaGaikpi* castraban a sus víctimas, las ponían en un corral y las engordaban como si fueran animales de cría.

A diferencia de los diablos de las montañas, los *kiyaGaikpi* eran humanos y en ciertas ocasiones ello permitía defenderse contra ellos. Nicasio, por ejemplo, me dijo que una vez hombres tobas mataron a dos caníbales; pero lo hicieron siguiendo órdenes de Robustiano Patrón Costas, el dueño y administrador del ingenio. Al respecto, la opinión de la gente es unánime: a Patrón Costas “no le gustaban” los *kiyaGaikpi* y “los corría” de San Martín del Tabacal cuando se enteraba que le estaban comiendo a sus trabajadores. Estos relatos sacan a la luz un aspecto importante de la experiencia del ingenio: la imagen de protección asociada a la administración y, en particular, a Patrón Costas. Como miembro de una prominente familia patricia salteña, Patrón Costas dirigía el ingenio de manera personalizada y

paternalista, visitando regularmente los campos de caña de azúcar y cultivando una imagen de accesibilidad. La mayoría de los tobas le tenía miedo, como veremos, pero cuando recuerdan la amenaza planteada por los canibales muchos señalan que, siendo trabajadores de Patrón Costas, contaban con su protección.

En tensión con el recuerdo de su temor a ser víctimas de los *kiyaGaiikpi*, algunos tobas sostienen que las preferencias alimenticias de estos últimos a menudo los salvaba de ser sus víctimas. Según varios ancianos, los "comedores" pensaban que la carne de los aborígenes tenía "mal gusto" y por ello preferían comer trabajadores criollos, guaraníes, bolivianos y kollas. Esta distinción es destacable, ya que expresa una de las formas en que muchos tobas internalizaron y resignificaron las jerarquías étnicas de San Martín del Tabacal. Así, la gente proyecta sobre los *kiyaGaiikpi* las actitudes de desprecio hacia los aborígenes extendidas en el ingenio y, al mismo tiempo, encuentra elementos de su aboriginalidad que jugaban a su favor. La gente concuerda que la carne de los aborígenes era menos atractiva porque en el Chaco ellos no comían "comida linda" sino "comida del monte". Condensando esta percepción, Bernardo me comentó: "Dicen que no querían comer a la gente toba porque dicen que el gusto es muy malo. Dicen que no le hallan el gusto a la carne. Así contaban los viejos, porque el aborígen no come cosas lindas, come cualquier cosa. Ellos prefieren comer a los blancos nomás, porque ellos tienen comida linda y les hallan de más lindo el gusto".

La tensión entre relatos como éste y el recordado miedo a los *kiyaGaiikpi* refleja la dialéctica de exclusión e inclusión que permea la memoria social toba: por un lado, el sentimiento de que no eran lo suficientemente valiosos debido a su estatus como aborígenes; por otro lado, la sensación de que su estatus como trabajadores los hacía susceptibles a los peligros que acechaban al ingenio en su conjunto. Por ello, a pesar de ser aborígenes, la gente recuerda que el temor de encontrarse con los *kiyaGaiikpi* restringía su movilidad: hombres y mujeres siempre tenían a sus hijos consigo y evitaban salir del campamento de noche o solos.

A muchos tobas ciertamente les cuesta clasificar a los *kiyaGaiikpi*, un grupo de personas que no encuadraba en el paisaje étnico del Valle de San Francisco. Para describirlos, algunos agregan otros detalles recogidos de otra gente y de sus propias observaciones. Algunos recuerdan que otros trabajadores y miembros de la administración se referían a ellos como "los hindúes". Otros mencionan que no comían carne de vaca. Como me dijo Segundo: "Animales vacunos no comían. Si uno comía carne de vaca, vomitaba. Para ellos, lo más lindo es la carne de persona".

En 1912, La Esperanza, entonces el ingenio más grande del valle y propiedad de una compañía británica, contrató más de cien sikhs de la India como parte de un intento por encontrar trabajadores más productivos que los aborígenes del Chaco.<sup>14</sup> La presencia de los hombres sikhs en el ingenio, descritos por un administrador como "sujetos apuestos con maravillosas barbas enruladas" (Muir, 1947:264), agregó un nuevo elemento al caleidoscopio de producción cultural creado en los cañaverales. En 1914, un inspector del Departamento de Trabajo describió algunos de los rasgos de los sikhs que les habían llamado la atención a los tobas: se desplazaban en grupos de un ingenio a otro, usaban turbantes y ropa sucia, guardaban sus ganancias en el banco de la empresa y no comían carne de vaca (Vidal, 1914:15). Dos años después de su llegada, sólo quedaban entre cincuenta y sesenta sikhs en el área (Vidal, 1914:15; Zavalía, 1915:18). Muchos de ellos continuaron trabajando en La Esperanza hasta la independencia de la India en 1947 (Sierra e Iglesias, 1998:72-73). Otros permanecieron en la región y terminaron asentándose como comerciantes en San Pedro de Jujuj, junto a La Esperanza, y en otros pueblos de la zona.

Los significados y prácticas que muchos tobas proyectan sobre los *kiyaGaiikpi* revelan algunas de las experiencias que moldearon su práctica laboral. El miedo al canibalismo no parece haber jugado un rol importante en las prácticas culturales tobas anteriores a sus migraciones laborales.<sup>15</sup> Probablemente fomentado por los rumores de la aversión de los sikhs a la carne de vaca y por una antinómica asociación entre no comer carne vacuna y comer carne humana, el temor a los *kiyaGaiikpi* parece expresar un aspecto particular de la experiencia de los tobas en San Martín del Tabacal: el miedo a perder una de las pocas cosas que todavía poseían mientras trabajaban allí, sus propios cuerpos, consumidos por el trabajo, los maltratos, las enfermedades y la muerte. De hecho, la región azucarera de Salta y

<sup>14</sup> En esa época, los aborígenes formaban el principal grupo de cortadores de caña, una situación que cambiaría en las décadas siguientes. Además de los sikhs, los ingenios trajeron pequeños grupos de trabajadores rusos, japoneses, italianos y españoles (Vidal, 1914:13-15).

<sup>15</sup> Una de las pocas referencias al canibalismo previas a la experiencia de trabajo asalariado involucra un mito sobre el origen de la planta del tabaco. En este mito, una mujer comenzó a comer gente hasta que fue muerta por sus hijos, quemada y reducida a cenizas. Fue de estas cenizas que creció la planta del tabaco. De las decenas de entrevistas que realicé sobre los *kiyaGaiikpi*, sólo Segundo estableció una conexión entre ellos y este mito. Cuando le pregunté si había *kiyaGaiikpi* en el Chaco, me dijo: "No hay ninguno por acá. Sólo hace mucho tiempo, había una mujer que se comió a su marido. Pero sólo una mujer. La planta del tabaco. Pero hace mucho tiempo".

Jujuy ha generado historias de canibalismo desde al menos principios del siglo XX.<sup>16</sup> Esta conexión entre explotación capitalista y canibalismo está lejos de estar restringida a esta área. Relatos sobre gente que es “consumida” o “devorada” en haciendas, fábricas o minas son comunes entre trabajadores de muchas partes del mundo (Gould, 1990:29; Nash, 1993:ix, 157; Peña, 1997:3; Stoler, 1985:197-98).

En la memoria social toba, hay algunas conexiones indirectas pero significativas entre la administración del ingenio y el canibalismo de los *kiya-Gaikpi*. A pesar de que la gente sostiene que Patrón Costas los “corría”, al mismo tiempo le atribuyen a estos canibales rasgos que los colocan en una posición de clase notablemente cercana a sus patrones: eran ricos y, de acuerdo a muchos, eran blancos y no trabajaban. La racialización de criaturas diabólicas y peligrosas como “blancas” o “gringas” está extendida en América Latina (Morote Best, 1988; Nash, 1993; Weismantel, 2001) y en este caso es destacable ya que implica “blanquear” a los sikhs (si bien, como hemos visto, alguna gente también los recuerda como de piel oscura). Como parte de las jerarquías étnicas y de clase experimentadas por los tobas, la mayoría de ellos ve un continuum entre ser rico, blanco y no ser trabajador. A pesar de las contradicciones y ambigüedades en su caracterización, los *kiya-Gaikpi* le agregan un nuevo elemento a este continuum: el comer carne humana. Al respecto, la memoria de esta gente como rica, blanca y no trabajadora apunta al componente canibal de la explotación laboral: el consumo de los cuerpos de un grupo social por el hambre de ganancias de otro grupo.

El mismo Patrón Costas estaba inmerso en esta combinación entre riqueza, raza, clase y canibalismo. Su “canibalismo” estaba concentrado en un lugar particularmente simbólico: la fábrica del ingenio. Ello no podía ser de otra manera, ya que como lo señalara un administrador de La Esperanza: “El ingenio es un monstruo enorme e insaciable al que nunca se le debe permitir que quede por un momento sin comida para sus mandíbulas” (Muir, 1947:235).

<sup>16</sup> Por ejemplo, en la década de 1910, criollos que trabajaban en Ledesma estaban horrorizados por el supuesto canibalismo de los “chiriguano”, quienes según ellos ya habían comido “bastante gente” (González Trilla, 1921:263). En esos tiempos, los wichi de Misión Chaqueña (no lejos de San Martín del Tabacal) creían que los primeros misioneros ingleses, estrechamente asociados a los propietarios ingleses de La Esperanza, eran canibales (Makower, 1989:40). En esta región, estos rumores pueden también rastrearse a imaginarios que se remontan a la época colonial sobre el canibalismo de los guaraníes (“chiriguano”) que incursionaban en la zona desde lo que es hoy el Chaco boliviano (que, no obstante, sólo lo practicaban ocasionalmente y en forma ritual).

## El diablo en la fábrica

La fábrica era uno de los lugares del ingenio que los tobas y otros trabajadores más temían, pues era donde residía una criatura diabólica conocida como “el Familiar”. La mayoría de los tobas define al Familiar como una entidad *payák*, como un diablo. Sin embargo, a diferencia de los diablos anónimos y genéricos de las montañas, el Familiar era un ser con rasgos individualizados: una criatura no-humana y poderosa que vivía en un espacio acotado: el sótano de la fábrica.<sup>17</sup> Como con los *kiya-Gaikpi*, la gente representa al Familiar de maneras heterogéneas, pero la mayoría concuerda en que aparecía después de medianoche y adoptaba formas tanto animales como humanas. Como parte de la misma racialización de los *kiya-Gaikpi*, muchos tobas señalan que el Familiar se convertía en un hombre blanco. Esta blancura tenía un claro componente de clase, pues este hombre estaba por lo general bien vestido y tenía “estudio” (educación). Tomás me describió al Familiar de la siguiente manera:

Había un Familiar en la fábrica. Ahí, siempre sale el hombre, en el canchón de la fábrica. Ahí, sale como un perro grande, un león grande, todos los bichos para cuidar a la fábrica. Hay veces que hasta sale con traje y corbata, con zapatos. Es un hombre lindo. Yo lo he visto. Hay un cambio de turno y entonces la gente ya sabe que es la hora que sale el Familiar. Es cierto. Sale a la noche, a las dos, tres de la mañana. [...] Pero la gente le tiene miedo al hombre. Siempre cuida la fábrica y la gente se calla. Silencio. Ya viene, la gente se esconde, calladita. Corbata, traje. Tiene estudio.

El temor al Familiar y su asociación a la industria azucarera están muy extendidos en el norte argentino. El término Familiar tiene sus raíces históricas en la Europa de la Edad Media, cuando el término se usaba para referirse al Diablo (o a algunos de los demonios menores bajo su mando) que moraba en la casa de una bruja (Godbeer, 1992:162-68; Jones, 1951:211-12).<sup>18</sup> En la Argentina, el Familiar emergió como un componente importante del paisaje cultural de los ingenios azucareros en las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy y se convirtió en parte de la experiencia de

<sup>17</sup> El sentido literal del término “Familiar” era, para algunos tobas, una fuente de especulación sobre la existencia de una relación de parentesco entre el Familiar y Patrón Costas. Más aún, Tomás me dijo que antes que ser parientes eran tal vez la misma persona: “Tal vez el Familiar es un familiar [pariente] de Patrón Costas. O tal vez él y Patrón Costas son la misma persona. Se convierte en el Familiar”.

<sup>18</sup> La Inquisición solía considerar herejes a “aquellos que tenían o habían tenido familiares, invocando diablo” (Rosenzweig, 1986:248).



las diversas poblaciones que proveían a los ingenios de su fuerza laboral.<sup>19</sup> En Tabacal, los tobas incorporaron el temor a este diablo a través de su interacción con otros trabajadores, especialmente los guaraníes. Y después de décadas de migraciones laborales, el Familiar quedó tan inscripto en su experiencia del ingenio como los cañaverales, los *payák* o sus prácticas laborales.

La mayoría de los tobas recuerda al Familiar como una criatura definida metonímicamente y simbióticamente con Patrón Costas, y unida a él a través de un pacto. A diferencia de los pactos analizados por Taussig (1980), en este caso no eran los trabajadores sino el patrón el que hacía pactos con el diablo, una noción también extendida en otras regiones de América Latina (Edelman, 1994:62; Gould, 1990:30).<sup>20</sup> Así, muchos tobas sostienen que el poder y la riqueza de Patrón Costas estaban estrechamente ligados a su relación con el Familiar. Este último lo proveía de riquezas, cuidaba la fábrica y se aseguraba de que los campos de caña estuvieran siempre verdes. Emiliano resumió esta idea al decirme: "Por eso el Patrón Costas tenía plata. No por la política, sino porque tenía un Familiar". Como contraparte, el patrón de Tabacal alimentaba al Familiar con trabajadores. Reflejando la mercantilización y objetivación de estos últimos, algunos tobas afirman que Patrón Costas compraba la complicidad del gobierno e incluso el silencio de los parientes de las víctimas. Más aún, en un relato similar a las narrativas sobre los *kiyaGaikpi*, Patricio, un hombre de unos sesenta y cinco años, me dijo que Patrón Costas solía capturar hombres, castrarlos y hacerles ganar peso antes de entregárselos al Familiar. Al mismo tiempo, el hecho de que mucha gente recuerde a Patrón Costas como una figura protectora permea estas memorias de contradicciones irresueltas, que señalan el respeto y temor proyectado sobre él. Expresando esta contradicción, y sacudiéndome del letargo de una calurosa tarde del Chaco, Tomás una vez

<sup>19</sup> Debido a su extendida geografía, diferentes grupos sociales describen al Familiar de varias maneras. En algunos casos, la gente lo presenta como un gran perro negro (el perro Familiar) o una gran víbora (viborón). El Familiar también es descrito como teniendo una figura física cambiante, incluyendo la de un hombre blanco bien vestido (Coluccio y Coluccio, 1987:50-52; Fortuny, 1974; Isla, 1998; Isla y Taylor, 1995; Jijena Sánchez y Jacovella, 1939; Paleari, 1982; Rosenberg, 1936; Rosenzvaig, 1986:248; Vessuri, 1971).

<sup>20</sup> Otros trabajadores del Valle de San Francisco, sin embargo, consideraban que era posible realizar tratos con el diablo con el objeto de aumentar la productividad. Este es el caso, por ejemplo, de los cortadores de caña bolivianos pagados a destajo (Whiteford, 1981:55).

me dijo, con un tono casual: "El Patrón Costas tenía un Familiar. Patrón Costas era buenazo, buenito el hombre".

Mucha gente sostiene que el Familiar también salía a matar gente por su cuenta, frecuentemente a trabajadores de regiones distantes. Por lo general, hacía que sus muertes parecieran accidentales. La señal de que alguien había perecido en sus manos era que se escuchaba la sirena de la fábrica. La memoria sobre el Familiar incluye la misma tensión inscripta en la memoria de los *kiyaGaikpi*: una tensión entre sentirse amenazados porque eran trabajadores y su simultánea sensación de que era menos probable que fueran sus víctimas por ser aborígenes. Al igual que en el caso de los *kiyaGaikpi*, algunas personas me dijeron que al Familiar "no le gustaba" el olor de la carne de los aborígenes y que, en consecuencia, prefería devorar a trabajadores criollos.

Ello, sin embargo, no impedía que la mayoría de los tobas temiera al Familiar. En ciertas ocasiones, la administración enviaba partidas de una docena de hombres tobas a trabajar en el interior de la fábrica. Una vez, estos hombres vieron al Familiar en persona junto a Patrón Costas. Enrique, un hombre de unos sesenta años, me contó en detalle sobre este encuentro, recordando el terror que él y sus compañeros sintieron al ver al Familiar convertido en un hombre blanco, gordo y con traje y corbata:

Una vez, fuimos abajo de la fábrica. [...] Había un jefe que nos acompañaba y nos dijo: "Si viene una persona gorda, una persona medio colorada, nadie tiene que hablar. [...] No hablen, sino les va a pasar algo". [...] [El capataz dijo:] "Allá viene Patrón Costas". Estábamos meta barriendo nosotros, porque todos teníamos escobas. [...] Ahí venían el ingeniero, Patrón Costas y el hombre gordo. [Patrón Costas dijo]: "Buen día. Esta es mi gente guapa". Y nos repartió cigarrillos a cada uno, fósforos también. El gordo estaba ahí, al lado de él, con traje negro, corbata negra. No hablaba, pero ya sabíamos, porque el capataz nos explicó. Entonces, nadie preguntaba nada. "Y bueno", dijo el Patrón Costas, "Mis hijos, hermanos. Guapa, mi gente". Dobló y le dijo al jefe de nosotros: "Lleve a esta gente". Entonces, uno de nosotros dijo: "¡Vamos, vamos, vamos!" Todos nos fuimos corriendo para arriba. Todos hablamos del susto que teníamos. "Me parece que sí, ése es el Familiar que estaba con nosotros. ¡Ése es! [...] Nunca más voy a ir abajo. De más miedo tengo", dijo el viejo Naidó. Nosotros no lo conocíamos, pero el jefe nos dijo que no vayamos a hablar ni a acercarnos, porque ése era el Familiar.

La memoria de este encuentro señala que el temor al Familiar era frecuentemente alentado por los propios miembros de la administración. Mucha gente me dijo que los capataces a menudo les decían que había que "tener cuidado" con el Familiar y que no había que andar cerca de la fábrica de noche. En este sentido, la construcción de un clima de terror alrededor de

la figura de Patrón Costas contribuía a reforzar la sumisión a su autoridad y a mantener la fábrica libre de intrusos. Sin embargo, sería erróneo reducir el Familiar al producto de una estrategia utilitaria de control social diseñada por la administración del ingenio, como lo ha sostenido Eduardo Rosenzvaig (1986:249). La manipulación de la figura del Familiar por miembros de la administración parece haber sido un intento de usar para su propia conveniencia un imaginario creado y recreado por los propios trabajadores.

Más aún, estos intentos ideológicos de control social no eran necesariamente exitosos. Debido a que la figura del Familiar asociaba la fábrica a imágenes del diablo, en ciertas ocasiones catalizaba formas de crítica y descontento, sobre todo entre los criollos. Así, trabajadores criollos con experiencia sindical a menudo cuentan historias de hombres que enfrentaron al Familiar e incluso lo mataron (Isla y Taylor, 1995:318; Rosenberg, 1936:135, 136-37; Vessuri, 1971:62-63). Por el contrario, hoy en día los tobas recuerdan al Familiar de una manera que parece inherente a sus memorias de impotencia política en el ingenio. Debido en buena medida a la segmentación étnica de la fuerza de trabajo, los aborígenes constituían el segmento de trabajadores menos politizado y rara vez se unían a las huelgas lideradas por trabajadores criollos sindicalizados. En este sentido, la mayoría de los tobas recuerda al Familiar como un diablo tan poderoso que cualquier tipo de resistencia contra él era inútil. Cuando le pregunté a Mariano si había alguna forma de defenderse del Familiar, me miró con una cierta extrañeza ante la extravagancia de mi pregunta, antes de contestar: "No hay. No hay, no hay forma. No hay nada".

Como es recordado en la actualidad, el Familiar de alguna manera condensa el poder omnipotente y paralizador del ingenio, un poder en el que actores humanos y no humanos estaban entrelazados. Al respecto, la memoria del Familiar está directamente asociada a la presencia de fuerzas represivas. El temor de los tobas a hombres uniformados en Tabacal se relaciona con la memoria de su anterior experiencia de violencia con el Ejército, que en 1917 los había atacado en sus tierras (ver capítulo 1). En las décadas de 1920 y 1930, varios incidentes en San Martín del Tabacal también convirtieron el ingenio en un lugar sujeto a formas de violencia. Algunos ancianos recuerdan que, en un par de ocasiones, la administración amenazó con "matar a todos los tobas" debido a que varios hombres golpearon a un capataz abusivo.

En las décadas siguientes, experiencias de miedo que involucraron a hombres uniformados continuaron. En San Martín del Tabacal, la vigilancia de los trabajadores estaba a cargo de varios grupos de capataces y de la policía privada del ingenio (Nelli, 1988:41-42). Esta fuerza era apoyada

por el escuadrón de gendarmería de Orán, que regularmente reprimía formas de agitación laboral. En la memoria actual de la gente, estos diversos actores están estrechamente entrelazados con el Familiar. A diferencia de los trabajadores criollos, la mayoría de los tobas no establece una conexión explícita entre las víctimas del Familiar y su nivel de activismo político.<sup>21</sup> Sin embargo, la mayoría asocia a este diablo con formas de represión, a diversos niveles. Patricio me dijo que cuando el Familiar salía de la fábrica se convertía "en un gendarme o policía". Y agregó: "Cuando recorre como persona adentro de la fábrica, nadie lo conoce. [...] El Familiar va recorriendo las calles en camioneta, en Orán". El Familiar, en este sentido, personificaba a las instituciones armadas del Estado que controlaban y patrullaban el área, a tal punto que la separación entre ambos aparece con frecuencia desdibujada. Mariano recordaba: "Teníamos miedo del Familiar y también teníamos miedo de la gendarmería". Le pregunté por qué. "La gendarmería estaba ahí porque había huelga. Eso es lo que teníamos miedo nosotros".

Estas memorias del Familiar, gendarmes y policías adquieren un particular significado dada la reciente historia del terrorismo estatal en la Argentina. De hecho, las formas de represión que las fuerzas armadas desplegaron a fines de la década de 1970 en todo el país ya habían sido implementadas por décadas en los ingenios del noroeste (Nelli, 1988:41; cf. Rosenzvaig, 1986:250-55, 1995:35; Rutledge, 1975). En el Valle de San Francisco, esta amalgamación entre terrorismo estatal y capitalista alcanzó su pico en "el apagón" del ingenio Ledesma la noche del 27 de julio de 1976. Esa noche, una fuerza combinada de soldados y policías de la empresa, actuando en la oscuridad, secuestraron a 300 trabajadores de sus hogares (Nelli, 1988:117; Rosenzvaig, 1995:62). Los tobas no sufrieron esta última oleada de terror, ya que para ese entonces habían dejado de migrar a los ingenios. Si bien no fueron directamente afectados por los secuestros, la tortura y los asesinatos entonces corrientes en otras partes de la Argentina, la manera en que algunas personas tobas recordaban al Familiar a mediados de la década de 1990 combinaba sus propias experiencias previas de represión en San Martín del Tabacal con lo que habían escuchado sobre la violencia militar en la segunda mitad de los '70 (a través de los medios de comunicación y su interacción con políticos blancos). De hecho, la terminología que algunos tobas usan para referirse al Familiar es similar a la que se ha vuelto común en la Argentina para referirse al terrorismo de Estado. En 1996, Gervasio, que había ido a Tabacal cuando era

<sup>21</sup> Sobre esta conexión entre trabajadores criollos, ver Vessuri (1971:62), Rosenzvaig (1986:24) e Isla y Taylor (1995:318).

chico, me contó de personas que “desaparecían” debido al Familiar; también me comentó de rumores que atribuían su muerte a “shocks eléctricos”. La mayoría también recuerda que cuando el Familiar mataba a alguien, las luces de la fábrica se apagaban. Ello podría indicar que “los apagones” para secuestrar trabajadores también eran realizados cuando los tobas trabajaban en Tabacal.

En la siguiente sección, y en función de lo examinado hasta aquí, analizo cómo estas memorias sobre diablos, fuerzas militares, caníbales y Patrón Costas contribuyeron a configurar el espacio del ingenio.

### Alienación, fetichismo y los lugares del terror

Las figuras recién analizadas están interconectadas en la memoria social toba como un complejo conjunto de imágenes de muerte y temor. Pero esta amalgamación no siempre refleja una asociación directa entre el terror y la administración del ingenio. Esto es claro en el caso de los *payák* de las montañas, diablos anónimos que son vistos como los responsables de la mayoría de las muertes en los cañaverales pero que no están ligados a la estructura de poder del ingenio. Los *kiyaGaikpi*, por su parte, ocupan un lugar contradictorio: no tenían un vínculo directo con la administración pero estaban metonímicamente asociados a rasgos racializados y de clase de “los patrones”. En otras palabras, debido a que “los comedores” son por lo general vistos como ricos y blancos, su canibalismo apunta indirectamente a la posición de clase de los dueños del ingenio. En el caso del Familiar, su conexión con la administración es clara y está libre de ambigüedades, pues este diablo era la personificación misma de Patrón Costas y sus fuerzas armadas.

A pesar de estas diferencias, una hebra común articula a estos diablos y caníbales: todos están fuertemente espacializados y sólo existen en San Martín del Tabacal y sus alrededores. En consecuencia, estas figuras inscriben en ese lugar densas imágenes de terror, peligro y extrañamiento. Simultáneamente, estos seres están desigualmente anclados en la geografía y producen una diferenciación espacial en la que algunos lugares absorben con mayor fuerza el terror latente en sus alrededores. Estos lugares son la fábrica, el símbolo de las fuerzas de producción del ingenio, y las montañas, un componente del paisaje que en principio no está relacionado a esas fuerzas, pero que, siendo ajeno a los previos sentidos tobas de espacio, de alguna manera representa espacialmente la alienación asociada al trabajo asalariado.

Por ende, los significados de los diablos de las montañas y del Familiar están constituidos por una experiencia espacializada de alienación: esto es,

la experiencia de los tobas de sentirse *separados* de su trabajo y sus productos mientras estaban en *kahogonaGá*.<sup>22</sup> Este enajenamiento era algo más que el resultado de una explotación económica: era también producido por la inclusión de hombres y mujeres tobas en el segmento étnico más discriminado de la fuerza de trabajo y por su inmersión en un clima de represión y terror políticos. Estas experiencias hicieron del ingenio un lugar que la mayoría de los tobas sentía como extraño a ellos, un lugar cuyas reglas y dinámicas no controlaban. Este extrañamiento sintetizado en diablos y caníbales refleja uno de los rasgos que Karl Marx asoció a la alienación: que el trabajador siente que el producto de su trabajo “se le opone como una fuerza ajena y hostil” (1964:123).

Propenso a crear “fuerzas ajenas y hostiles”, este extrañamiento es central en la fetichización de las relaciones sociales que es creada por los imaginarios del diablo. Ciertamente, aspectos importantes del fetichismo asociado a los *payák* eran parte de un habitus cultural toba previo a la experiencia en los ingenios: esto es, era parte de disposiciones subjetivas para la acción que explicaban la enfermedad y la muerte por la acción de fuerzas que escapan el control humano. Así, en sus primeras migraciones laborales, la figura del *payák* les proporcionó a los tobas el lente cultural a través del cual tratar de entender las enfermedades que los diezmaban al pie de las montañas. La experiencia de evangelización en sus tierras cargó a los *payák* de significados más negativos, convirtiéndolos en “diablos”. Y su interacción con otros trabajadores expandió esos significados al incluir una criatura nueva en su experiencia: el Familiar. Una vez producidas y reproducidas en el espacio del ingenio, estas imágenes se entrelazaron estrechamente con el tipo de fetichismo inscripto en la producción capitalista de mercancías: la objetivización de la relación social entre el trabajo y el capital en entidades con vida propia, separadas de las condiciones sociales de su producción.

Michael Taussig (1980) fue uno de los primeros antropólogos en analizar las conexiones existentes entre el fetichismo de las mercancías y los imaginarios del diablo. Por un lado, este autor ha sido criticado por crear

<sup>22</sup> Taussig sólo se refiere brevemente a la relación entre los imaginarios del diablo y la alienación (1980:17, 37). No obstante, a lo largo del libro mantiene una conexión entre representaciones del diablo y condiciones laborales de explotación. En un trabajo posterior, Taussig (1995) propuso una reinterpretación de su tesis original sobre el pacto con el diablo en la que no hace referencia a procesos laborales y a la alienación. Allí, este autor interpreta el contrato con el diablo como un fenómeno de puro exceso y exuberancia restringido a la esfera de la circulación: instancias de “dar sin recibir”.

oposiciones dualistas entre "sistemas de intercambio", "modos de producción" y "formas de fetichismo" que de hecho simplifican su propio material histórico-etnográfico (Gregory, 1986:67; Platt, 1983:64; Roseberry, 1989:222; Trouillot, 1986:86-87; Turner, 1986:105). Por otra parte, el argumento de Taussig de que las imágenes del diablo combinan el fetichismo de las mercancías con fetichismos indígenas sigue siendo una contribución importante, que ilumina algunos de los rasgos de los diablos examinados en este capítulo.

Entre los tobas, esta doble fetichización se convirtió en un componente central en su construcción cultural de los ingenios. Jack Amariglio y Antonio Callari (1993:189) han señalado que las lecturas economicistas del fetichismo de las mercancías como "falsa conciencia" oscurecen el hecho de que éste es una fuerza activa en la configuración de condiciones sociales y materiales. De la misma forma, para la mayoría de los tobas, la fetichización cristalizada en los diablos se volvió parte de la misma matriz de producción y reproducción del ingenio como un lugar significativo. Por ello, sería simplista reducir a los *payák*, los *kiyaGaiipi* y al Familiar a expresiones distorsionadas de condiciones sociales "reales". La monstruosidad fantástica de estos diablos y canibales es inseparable de las fabulosas y monstruosas formas de riqueza creadas por el capitalismo, una fusión que el mismo Marx identificó cuando hizo referencia a la objetividad "fantasmagórica" y "fantástica" de la mercancía (1976:128). Como lo señalara Thomas Keenan: "Aberrante, desviada, la monstruosidad es la forma de apariencia de la riqueza, la manera en que se significa a sí misma [...] fantasmas y monstruos son los nombres (figurativos) de las mercancías" (1993:157, 182).

Las actuales memorias de San Martín del Tabacal están constituidas de manera recurrente por este vínculo semántico entre diablos y mercancías. Durante mi trabajo de campo, a menudo me llamaba la atención la facilidad con la que muchos tobas pasaban de un tema al otro. Marcelino, por ejemplo, me estaba contando sobre el Familiar cuando de repente hizo un comentario acerca de cuán "lindo" era el trabajo en el ingenio: "Cuando veías un perro negro, había que disparar, porque era el Familiar. Cuando él quiere, sale a matar gente. ¡Uh! Había mucho trabajo en el ingenio en aquel tiempo. Pero era lindo el trabajo, no era mucho. Cuando uno trabajaba, ganaba ropa, mucha ropa, bicicletas, vitriolas para música, radios, escopetas, burros, caballos". Esta cita es sugerente del cómo el fetichismo de las mercancías es parte de la misma experiencia que crea el fetichismo del diablo. Fue mucho después que me di cuenta que en relatos como este, antes que "cambiar" fácilmente de tema, mucha gente toba simplemente

estaba refiriéndose a diferentes aspectos de una misma experiencia de extrañamiento: esto es, al misterio, la falta de cierre y a las expresiones fantasmagóricas, terroríficas y al mismo tiempo deslumbrantes y mágicas de las formas capitalistas de producción.

Dada la conexión entre diablos y mercancías, es importante reconsiderar aquí el argumento de Terence Turner (1986:111) de que las imágenes del diablo representan al "poder" antes que al capitalismo. El poder es ciertamente una dimensión central en estos imaginarios; no obstante, éste debe ser examinado en relación a condiciones histórica y espacialmente particulares. En este sentido, el poder de los diablos en San Martín del Tabacal no es simplemente un "poder" en abstracto. Este poder está inscripto en un *lugar* específico que es el producto de fuerzas históricas particulares. De allí que la fuerza mortal de estos diablos está entrelazada con un tipo peculiar de poder, anclado en un lugar regulado por relaciones capitalistas de producción.

Esta inscripción espacial moldea no sólo las memorias tobas del ingenio, sino también sus sentidos sobre el espacio en sus tierras junto al bañado del Pilcomayo.

### "No nos vamos a morir"

A mediados de la década de 1990, la mayoría de los tobas basaba su subsistencia en el monte que rodea a sus comunidades: el bosque tupido y espinoso de entre cinco y diez metros de altura que domina el paisaje semiárido del occidente de la llanura chaqueña. En su mayor parte, la gente combina la pesca, la recolección de frutos silvestres y miel, la caza y la horticultura con formas de producción mercantil (artesanías, productos agrícolas, cueros de animales) y empleos y pensiones en agencias estatales. Tras la mecanización de los ingenios a fines de la década de 1960, muchos hombres y mujeres han trabajado en colonias algodoneras y fincas poroteras ubicadas a cientos de kilómetros de distancia. Pero estas nuevas migraciones laborales absorben mucha menos gente que en el pasado y sólo por uno o dos meses al año. Cuando la gente recuerda San Martín del Tabacal, el contraste entre sus tierras y el ingenio moldea sus sentidos de localidad de manera negativa: poniendo de relieve lo que un lugar no es en relación al otro. Por décadas, la experiencia de enfermedad y muerte en Tabacal se hacía más clara y perturbadora debido al retorno a un lugar que estaba relativamente libre de ellas: un lugar constituido por relaciones sociales y experiencias colectivas muy diferentes a las de "las montañas". Como parte de este contraste recreado anualmente, el monte se constituyó como un

lugar de salud. En 1995, contrastando de manera explícita la enfermedad del ingenio con la salud en el monte, Diego me dijo:

En el ingenio, había todo tipo de enfermedad. No faltaba enfermedad: tos, fiebre, sarampión. Por eso, siempre cuando llegábamos nos vacunaban [se mira el brazo]. [...] Pero igual la gente se enfermaba. Por eso, se murieron muchos chicos, muchos grandes también. Esa enfermedad viene de la montaña, de ahí nomás. Acá, casi no hay enfermedad. Hay un poco, pero en un ratito nomás se pasa. En el ingenio, hay de más mucha enfermedad, no se va. Aquí, no aparece. Lo que tienen allá parece que acá no hay.

De manera similar, en 1996 Mariano recordaba que una de las veces que fue a San Martín del Tabacal sus dos hijos pequeños se enfermaron y casi murieron. Por eso, de allí en más decidió dejarlos en su comunidad, cerca de Sombrero Negro. "La siguiente vez que volví al ingenio", me dijo, "no llevé a mis hijos conmigo porque Sombrero Negro no tenía enfermedad. Era muy lindo".

El monte, no obstante, se convirtió en algo más que un lugar definido por la ausencia relativa de las enfermedades del ingenio; también se convirtió en un lugar de curación, donde la gente podía reconstituir un cuerpo físico y social desgarrado por experiencias de enfermedad, muerte y terror. Confirmando la espacialidad negativa de la dialéctica que moldea al monte y al ingenio, parte de esta curación estaba basada en los poderes de los *payák* del monte. A pesar de que los *payák* de las tierras tobas también son llamados "diablos" y pueden ser potencialmente peligrosos, éstos entablan relaciones de reciprocidad con los humanos que son impensables entre los *payák* de las montañas. Ellos proveen a los shamanes de su poder curativo y ayudan a hombres y mujeres a encontrar "comida del monte" (pescado, frutos silvestres, miel y animales salvajes). El contraste entre estos *payák* y los de San Martín del Tabacal es tan profundo que cuando le pedía a la gente que comparara la presencia de *payák* en ambos lugares, la mayoría sostenía que en el monte en realidad no hay diablos. Luisa, una mujer de unos treinta años que nunca estuvo en Tabacal, me estaba contando lo que había escuchado de su madre sobre ese lugar. Le pregunté si allí había *payák* y me contestó: "Ahí, sí que hay muchísimos diablos en el ingenio, porque ahí está cerca del cerro. Ahí, es mucho más peligroso que acá en esta zona. Por allá sí que se aparecen, de día, de noche. Era más peligroso que acá, según cuentan". Cuando le pregunté si había diablos de ese tipo en el monte, me respondió: "No. Acá, casi nadie cuenta que ve un diablo por el camino. Pero allá, sí".

Este contraste entre el ingenio y el monte nos conduce a las diferentes prácticas productivas inscriptas en estos lugares. El resultado más directo

de las prácticas llevadas a cabo en el monte, así como de las relaciones colectivas que las organizan, es la comida del monte. La mayoría de la gente toba enfatiza la estrecha relación que existe entre este tipo de comida y la salud y fuerza física. De allí que la producción y el consumo de la comida del monte, ligados en muchos sentidos a la reciprocidad con los *payák*, es un componente más de la experiencia del monte como lugar de curación social. Contrastando su debilidad corporal en San Martín del Tabacal con el consumo de alimentos en sus tierras, Diego recordaba: "Para esta época [octubre], la gente ya sentía la flojera. Ya tenían ganas de volver. Ya estaban con ganas de comer pescado y miel". Otro factor que contribuye a la valorización de la comida del monte es que esta siempre está disponible para aquellos que la necesitan y que, por ende, puede ser compartida en forma casi-inmediata con parientes y vecinos a través de redes de reciprocidad.

Esta disponibilidad y reciprocidad se acentúan por su contraste no sólo con la comida envasada que se vende en negocios sino también con la memoria sobre la mercantilización de sus cuerpos en los ingenios, que adquiriría dimensiones aterradoras en las acciones de los *kiyaGaikpi* y del Familiar. Debido a estas cualidades, la comida del monte simboliza la fortaleza que muchos tobas asocian al monte como lugar que les ha proporcionado un relativo resguardo frente a la explotación laboral y la muerte. En 1996, Pablo me dijo con un tono particularmente intenso:

Hay veces que escuché que van a hacer una guerra para matar a los que no tienen nada, para que el aborigen se muera, para que se muera de hambre. Hay veces que yo digo: Nosotros somos aborígenes. No nos vamos a morir porque tenemos comida del monte. [...] Yo soy pobre, pero no me voy a morir, porque tengo para ir a mariscar, para pescar, para melear [...] ¡Qué nos vamos a morir! No nos vamos a morir.

La vida en el monte está lejos de estar libre de privaciones y sufrimiento. Mucha gente asocia sus tierras a condiciones de pobreza y a necesidades insatisfechas creadas por su dependencia a la economía monetaria (ver capítulo 3). Las prácticas cotidianas tobas también están condicionadas por relaciones locales de dominación, tanto por parte de comerciantes criollos como por líderes aborígenes que han incrementado su poder y riqueza a través de empleos gubernamentales (ver capítulos 5 y 8). Sin embargo, la memoria de antiguas experiencias de muerte proyecta simultáneamente sobre el monte, como en el relato de Pablo, significados de resistencia al sufrimiento y a los intentos de matar a aquellos que "no tienen nada": los aborígenes.

La gente que trabajó en los ingenios articula estos significados de manera más abierta y clara que la gente joven, que nunca ha estado allí. Pero

entre las nuevas generaciones, las memorias transmitidas por sus padres y abuelos también le dan forma a sus sentidos de localidad. Cuando hombres y mujeres jóvenes migran a trabajar a colonias y fincas, con frecuencia comparan estos lugares con lo que han oído sobre "las montañas". Y el riesgo representado por los diablos que habitan esas colonias y fincas —peligrosos y extraños, pero menos mortales que los de los ingenios— también tiene un manto de enajenación y temor sobre esos lugares. Durante sus recorridos por el monte, la tácita interacción de la gente joven con los diablos que les facilitan la obtención de alimentos es también parte de los contrastes que conectan sus tierras, las fincas y la memoria de los *payák* de *kahogonaGá*. De diferentes maneras, las historias que hombres y mujeres mayores cuentan sobre su sufrimiento al pie de las montañas se vuelven, para la gente más joven que los escucha, una manera de descubrir nuevos significados sobre sus propias tierras.

### Conclusiones

Luego del significativo incremento en el interés por los imaginarios sobre el diablo que siguió a la publicación de *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* de Michael Taussig, varios antropólogos han enfatizado que es importante evitar crear modelos abstractos sobre estas imágenes (como lo hace, en cierta manera, Taussig) y situarlos en las circunstancias históricas y culturales de su producción (Nash, 1993: xxxvii; Nugent, 1996:281; Roseberry, 1989:221). En este capítulo, he tratado de situar narrativas sobre diablos no sólo en experiencias laborales sino también en lugares particulares: lugares recordados y lugares donde se localiza el acto de recordar. Más aún, he tratado de mostrar que estas memorias espacializadas contribuyen a producir lugares como localidades significativas. Las memorias tobas de los *payák*, los *kiyaGaiipti* y el Familiar son centrales en la delimitación no sólo de los ingenios como lugares de muerte, enfermedad y terror sino también en los significados inscriptos en el monte.

Henri Lefebvre (1991:365) escribió que es sólo en el espacio que los conflictos sociales entran en juego y que, al hacerlo, se vuelven contradicciones espaciales. En el caso de los tobas, es justamente en lugares como San Martín del Tabacal y el monte chaqueño que la contradicción entre explotación y autonomía relativa que ha sido central en su experiencia histórica se pone efectivamente en juego en su subjetividad y memoria social.

¿Qué nos dicen estas contradicciones inscriptas espacialmente y su articulación con imágenes de diablos sobre las formas de conciencia produ-

cidas por experiencias de sufrimiento social? Taussig (1980:18, 129, 132) ha sostenido que en partes de Sudamérica las imágenes del diablo conllevan una crítica al capitalismo, ya que ven la acumulación de riquezas asociada al diablo como monstruosas y malignas. Varios autores han cuestionado esta interpretación y han mostrado que, en muchos casos, los significados asociados al diablo son más complejos y ambiguos que lo que Taussig reconoce (Da Matta, 1986:62-63; Edelman, 1994:78; Nash, 1993:xxxvii; Turner, 1986:110-11). En este capítulo, he tratado de mostrar que las memorias tobas del ingenio están a menudo cargadas de una ambigüedad producida por la oscilación entre imágenes de enfermedad y abundancia, diablos y mercancías, un Familiar aterrador y un patrón recordado como "bueno". Pero esta oscilación no significa que la memoria de los diablos no posea significados críticos. De hecho, la memoria de experiencias de muerte y temor disipa la ambigüedad a través de la evocación de imágenes claras de sufrimiento. Más aún, la inscripción de estas memorias en lugares nos dice algo importante sobre la manera en que experiencias de terror configuran formas de conciencia.

Jean y John Comaroff han sostenido que la conciencia social no es lo opuesto a la falta de conciencia; antes bien, es parte de una cadena de formas de percepción que combinan "lo visto y lo no visto, lo sumergido y lo percibido, lo irreconocible y lo reconocido" (1991:29). Entre los tobas del Pilcomayo, es en el contraste entre el terror asociado a los cañaverales y la fortaleza vinculada al monte que mucha gente encuentra una arena desde donde articular una conciencia crítica sobre sus experiencias históricas. En otras palabras, parafraseando a Lefebvre, es en las contradicciones *en el espacio* que formas de conciencia se ponen efectivamente en juego en su práctica cotidiana. Esta aprehensión crítica suspendida entre lo explícito y lo implícito emerge en múltiples dominios: la valorización del monte como lugar de salud y curación definido en tensión con la muerte de los ingenios, la reproducción de formas de reciprocidad alternativas a la mercantilización de su trabajo y sus cuerpos o la creación de marcadores de etnicidad tales como la comida del monte que contrarrestan la devaluación de su aboriginalidad en el ingenio. La saturación de San Martín del Tabacal con diablos y caníbales es una parte importante de esta dialéctica negativa inscripta en el espacio. Ello no significa que, a través de estos imaginarios, la gente toba exprese una crítica abstracta al "capitalismo". Pero la memoria de los diablos que diezmaban a sus hijos, de los peligros que transformaban a sus cuerpos en objetos desechables o del pacto del patrón con el Familiar les hace recordar la naturaleza aterradora, alienante y difícil de entender del sistema social que dominaba el ingenio.

## Bibliografía

- Abel, Theodore (1953) "The Operation Called Verstehen". En Herbert Feigl y May Brodbeck, (eds.), *Readings in the Philosophy of Science*. New York: Appleton Century Crofts. Pp. 677-687.
- Abercrombie, Thomas (1998) *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Abrams, Philip (1988) "Notes on the Difficulty of Studying the State". *Journal of Historical Sociology*. 1(1):58-87.
- Adorno, Theodor (1973) [1966] *Negative Dialectics*. New York: Continuum.
- Althusser, Louis (1984) *Essays on Ideology*. Londres: Verso.
- Alvarsson, Jan-Ake (1990) "The Mataco Way: A Case of Alternative Development in the Gran Chaco". En Jan-Ake Alvarsson, (ed.), *Alternative Development in Latin America*. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology. Pp. 79-95.
- (1997a) "Ver para no creer: Los peligros de las presuposiciones teóricas: Rafael Karsten como etnógrafo del Chaco". En Jan-Ake Alvarsson, (ed.), *Rafael Karsten: Observador y teórico*. Quito: Abya-Yala. Pp. 105-142.
- (1997b) "El humanitarismo de Nordenskiöld". En Jan-Ake Alvarsson y Oscar Agüero, (eds.), *Erland Nordenskiöld: Investigador y amigo del indígena*. Quito: Abya-Yala. Pp. 81-108.
- Amariglio, Jack y Antonio Caliri (1993) "Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: The Role of Commodity Fetishism". En Emily Apter y William Pietz, (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press. Pp. 186-216.
- Aráoz, Ernesto (1966) *Vida y obra del Doctor Patrón Costas*. Buenos Aires.
- Archetti, Eduardo y Kristie-Anne Stölen (1975) *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arenales, José (1833) *Noticias históricas y descriptivas sobre el país del Chaco y el río Bermejo, con observaciones relativas a un plan de navegación y colonización que se propone*. Buenos Aires: Imprenta Hallet y Cía.
- Arengo, Elena (1996) *Civilization and its Discontents: History and Aboriginal Identity in the Argentine Chaco*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, New School for Social Research.
- Arnaud, Leopoldo (1889) *Del Timbó al Tartagal: Impresiones de un viaje a través del Gran Chaco*. Buenos Aires: Imprenta del Río de la Plata.
- Arnott, John (1937) "Misión Pilagá, April-June 1937". *South American Missionary Society Magazine*. 71:112-115.
- Astrada, Domingo (1906) *Expedición al Pilcomayo*. Buenos Aires: Estudio Gráfico Robles & Cía.

- Bargallo, María Lia (1992) *Shamanes, Iglesias y atención primaria entre los tobas del oeste de Formosa. Etnicidad y hegemonización en el campo de la salud*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bartolomé, Leopoldo (1971) "Política y redes sociales en una comunidad urbana de indígenas tobas: un análisis de liderazgo y 'brokerage'". *Anuario Indigenista*. 31:77-97.
- (1972) "Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933". *Suplemento Antropológico*. 7(1-2):107-121.
- (1982) "Panorama y perspectivas de la antropología social en la Argentina". *Desarrollo Económico*. 22(87):409-420.
- Bartra, Armando (1982) *La explotación del trabajo campesino por el capital*. México: Macehual.
- Barúa, Guadalupe (1986) "Principios de organización en la sociedad matakó". *Suplemento Antropológico*. 21(1):73-130.
- Baudrillard, Jean (1983) *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- Beck, Hugo Humberto (1994) "Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa, 1885-1950". *Cuadernos de Historia Regional*, Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas. 29.
- Benjamin, Walter (1978) *Reflections*. New York: Schocken Books.
- Bicchieri, Marco (1990a) "Comments to Solway and Lee". *Current Anthropology*. 31(2):123.
- (1990b) "Comments to Wilmsen and Denbow". *Current Anthropology*. 31(5):507.
- Bilbao, Santiago (1964/65) "Poblamiento y actividad humana en el extremo norte del Chaco santiagueño". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. 5: 43-206.
- (2002) *Alfred Métraux en la Argentina: infortunios de un antropólogo afortunado*. Caracas: Comala.
- Bird-David, Nurit (1992) "Beyond 'the Original Affluent Society': A Culturalist Reformulation". *Current Anthropology*. 33(1): 25-47.
- Bórmida, Marcelo (1969a) "Mito y Cultura". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 12:9-52.
- (1969b) "Problemas de Heurística Mitográfica". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 12:53-65.
- (1973) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (I)". *Scripta Ethnologica*. 1(1):9-68.
- (1974) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (II)". *Scripta Ethnologica*. 2(2):41-107.
- (1975) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (III)". *Scripta Ethnologica*. 3(1):73-130.
- (1976a) *Etnología y Fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Cervantes.

- (1976b) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (IV)". *Scripta Ethnologica*. 4(1):29-44.
- (1978/79a) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (V)". *Scripta Ethnologica*. 5(1):6-25.
- (1978/79b) "Ergon y mito: una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal (VI)". *Scripta Ethnologica*. 5(2):21-75.
- (1982) "Prólogo". En Mario Califano, *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires: FECIC. Pp 11-13.
- (1984) "Cómo una cultura arcaica concibe su propio mundo". *Scripta Ethnologica*. 8:13-161.
- Bórmida, Marcelo y Mario Califano (1978) *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal*. Buenos Aires: FECIC.
- Bórmida, Marcelo y Alejandra Siffredi (1969) "Mitología de los Tehuelches meridionales". *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*. 12:199-245.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourgeois, Philippe (1988a) "Conjugated Oppression: Class and Ethnicity Among Guaymi and Kuna Banana Workers". *American Ethnologist*. 15(2):328-348.
- (1988b) *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bradberry, John (1958) "Indian Preachers' Influence". *South American Missionary Society Magazine*. 92:58-59.
- Braunstein, José (1974) "Dominios y jerarquías en la cosmovisión de los Matakó tewokleley". *Scripta Ethnologica*. 2(2):7-30.
- (1976) "Los wichi: conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Matakó". *Scripta Ethnologica*. 4(1):130-143.
- (1976/77) "Cigabi va a la matanza: historia de guerra de los Ayoreo". *Scripta Ethnologica*. 4(2):32-54.
- (1983) *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Briones, Claudia (1993) "¿Qué importa quién gane si nosotros perdemos siempre: los partidos políticos desde la minoría Mapuche". *Cuadernos de Antropología Social*. 7:79-119.
- (1996) "(Lo esencial es invisible a los ojos): Crímenes y pecados de (in)visibilidad asimétrica en el concepto de cultura". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 6: 7-56.
- (1998) *La alteridad del cuarto mundo: una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Brunatti, Olga, María Colángelo y Germán Soprano (2002) "Observar para legislar: métodos etnográficos e inspección del trabajo en la Argentina a principios del siglo XX". En Sergio Visacovsky y Rosana Guber, (eds.), His-



- torias y estilos de trabajo de campo en Argentina. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 79-126.
- Buck-Morss, Susan (1989) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge: MIT Press.
- Califano, Mario (1973) "El ciclo de Tokjwaj: análisis fenomenológico de una narración mítica de los Mataco costaneros". *Scripta Ethnologica*. 1(1):157-186.
- (1974) "El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros". *Scripta Ethnologica*. 2(2):33-73.
- (1976) "El chamanismo Mataco". *Scripta Ethnologica*. 3(3):7-60.
- (1982) *Etnografía de los Mashco de la Amazonia Sud Occidental del Perú*. Buenos Aires: FECIC.
- (1986) "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco". *Scripta Ethnologica*. 10:79-85.
- Campos, Daniel (1888) *De Tarija a la Asunción: expedición boliviana, 1883*. Buenos Aires: Imprenta Peuser.
- Cano, Ginette, Karl Neufeldt, et al (1981) *Los nuevos conquistadores: El Instituto Lingüístico del Verano en América Latina*. Quito: CEDIS-FENOC.
- Caplan, Jane y John Torpey (2001) "Introduction". En Jane Caplan y John Torpey, (eds.), *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 1-12.
- Carrasco, Morita (1989) "Procesos de colonización y relaciones interétnicas en el Chaco formoseño: ¿Articulación social o subalternidad?" *Cuadernos de Antropología*. 3:90-109.
- Carrasco, Morita y Claudia Briones (1996) *La tierra que nos quitaron: Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Asociación Lhaka Honhat.
- Cashdan, Elizabeth (1980) "Egalitarianism Among Hunter-Gatherers". *American Anthropologist*. 82:116-20.
- Chase Sardi, Miguel, Augusto Brun y Miguel Angel Enciso (1990) *Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción: Universidad Católica.
- Chevalier, Jacques (1982) *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press.
- Clanchy, M. T. (1979) *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James (1986) "On Ethnographic Allegory". En James Clifford y George Marcus, (eds.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. Pp 98-121.
- Cohn, Bernard (1990) "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia". En Bernard Cohn, (ed.), *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press. Pp. 224-254.
- Cohn, Bernard y Nicholas Dirks (1988) "Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and the Technologies of Power". *Journal of Historical Sociology* 1(2):224-229.
- Colegio de Graduados en Antropología (1989) *Jornadas de Antropología: 30 años de la carrera en Buenos Aires (1958-1988)*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Coluccio, Félix y Marta Isabel Coluccio (1987) *Presencia del diablo en la tradición oral de Iberoamérica*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas-Ministerio de Educación y Justicia.
- Comaroff, Jean (1985) *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff (1991) *Of Revelation and Revolution Vol. 1: Christianity, Colonialism and Consciousness in Southern Africa*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview.
- (1997) *Of Revelation and Revolution Vol. 2: The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1999) "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". *American Ethnologist*. 26 (2): 279-303.
- Comisión Asesora de Historia y Antropología del CONICET (1990) "Despachos de la Comisión Asesora". *Cuadernos de Antropología Social*. 2.
- Cordeu, Edgardo (1967) *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba. Miraflores, Chaco*. Comisión Nacional del Río Bermejo, Publicación 123 J.
- (1969/70) "Una aproximación al horizonte mítico de los tobas". *Runa: archivo para las ciencias del hombre*. 12(1-2):67-176.
- (1974) "La idea de 'mito' en las expresiones narrativas de los indios chamacoco o ishir". *Scripta Ethnológica*. 2(2):75-117.
- (1977) "Algunos personajes celestes de la mitología ishir (chamacoco)". *Suplemento Antropológico*. 12(1-2):7-24.
- (1984a) "Notas sobre la dinámica socio-religiosa Toba-Pilagá: La acción de la Iglesia Internacional del Evangelio Cuadrangular en la Colonia de Bartolomé de las Casas (Provincia de Formosa)". *Suplemento Antropológico*. 19(1):187-235.
- (1984b) "Categorías básicas, principios lógicos y redes simbólicas de la cosmovisión de los indios ishir". *Journal of Latin American Lore*. 10(2):189-275.
- (1988) "Algunas características narrativas de los Tomaraxo y Ebitoso del Chaco Boreal". *Suplemento Antropológico*. 23(2):77-85.
- (1989a) "'Aishtuwénte': Las ideas de deidad en la religiosidad chamacoco". *Suplemento Antropológico*. 24(1):7-78.

- (1989b) "Los chamacoco o ishir del Chaco Boreal: Algunos aspectos de un proceso de desestructuración étnica". *América Indígena*. 49(3):545-580.
- Cordeu, Edgardo y Miguel de los Ríos (1982) "Un enfoque estructural de las variaciones socioculturales de los cazadores-recolectores del Gran Chaco". *Suplemento Antropológico*. 17(1):131-195.
- Cordeu, Edgardo y Alejandra Siffredi (1971) *De la algarroba al algodón: movimientos milenaristas del Chaco Argentino*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- (1973) "Réplica a Miller". *Etnia*. 1:14-18.
- (1978) "La intuición de lo numinoso en dos mitologías del Gran Chaco: apuntes sobre el mito y la potencia entre los Chamacoco y los Chorote". *Revista del Instituto de Antropología* (Universidad Nacional de Córdoba). 4:159-196.
- (1988) "Caleidoscopios de la razón: análisis simbólico de cuatro mitos chaqueños". *Journal of Latin American Lore*. 14(1):123-154.
- Coronil, Fernando (1996) *The Magical State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer (1985) *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell.
- Crain, Mary (1991) "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession". *American Ethnologist*. 18(1):67-89.
- D'Orbigny, Alcides (1835/47) *Voyage dans L'Amérique Méridionale*. Paris: Pitois.
- Da Matta, Roberto (1986) "Review of Chevalier and Taussig". *Social Analysis*. 19:57-63.
- De la Cadena, Marisol (2000) *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Cruz, Luis María y Marcela Mendoza (1989) "Les Tobas de l'ouest de Formosa, et le processus de reconnaissance légale de la propriété communautaire des terres". *Recherches Amérindiennes au Québec*. 19(4):43-51.
- De los Ríos, Miguel (1974a) "Temporalidad y potencia entre los grupos Matacos". *Scripta Ethnologica*. 2(2):7-38.
- (1974b) "Vida y muerte en el cosmos Mataco". *Cuadernos Franciscanos* (Salta). 35:51-66.
- (1978/79) "Las expresiones de la afección amorosa en la etnia Mataco". *Scripta Ethnologica*. 5(1):26-51.
- Del Nieto, José (1969) "La conquista del Bermejo". *Todo es Historia* 30:56-70.
- Dobrizhoffer, Martin (1970) [1784] *Historia de los Abipones*. 3 vols. Traducción de Clara Vedoya de Guillén. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- Edelman, Marc (1994) "Landlords and Devils: Class, Ethnic and Gender Dimensions of Central American Peasant Narratives". *Cultural Anthropology*. 9(1):58-93.
- Eliade, Mircea (1964) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Fabian, Johannes (1986) *Language and Colonial Power*. Berkeley: University of California Press.
- Farber, Marvin (1956) *Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Losange.
- Fardon, Richard, (ed.), (1990) *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Washington: Smithsonian.
- Feit, Harvey (1991) "Gifts of the Land: Hunting Territories, Guaranteed Incomes and the Construction of Social Relations in James Bay Cree society". *Senri Ethnological Studies*. 30:223-268.
- Fentress, James y Chris Wickham (1992) *Social Memory*. London: Blackwell.
- Flores, William (1997) "Citizens vs. Citizenry: Undocumented Immigrants and Latino Cultural Citizenship". En William Flores y Rina Benmayor, (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon. Pp. 255-77.
- Fontana, Luis Jorge (1977) [1881] *El Gran Chaco*. Buenos Aires: Solar-Hachette.
- Fortuny, Pablo (1974) *Supersticiones Calchaquies*. Buenos Aires: Sofrón.
- Fox, Harold (1958) "The Curse of the Cane-fields". *South American Missionary Society Magazine*. 92:24-25.
- Fuscaldo, Liliana (1985) "El proceso de constitución del proletariado rural de origen indígena en el Chaco". En Mirta Lischetti, (ed.), *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba. Pp. 131-151.
- Garduno Cervantes, Julio, (ed.), (1983) *El final del silencio: documentos indígenas de México*. Puebla: Premia Editora.
- Geertz, Clifford (1963) *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Godbeer, Richard (1992) *The Devil's Dominion: Magic and Religion in New England*. New York: Cambridge University Press.
- González Trilla, Casimiro (1921) *El Chaqueño: Apuntes sobre el Chaco santiagueño*. Santiago del Estero.
- Gordillo, Gastón (1992) "Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa". En Hugo Trincherro, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp 13-191.
- (1993) "La actual dinámica económica de los cazadores-recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 3:73-96.
- (1994) "La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*. 15:53-82.

- (1995a) "La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora-recolectora, relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa". En Hugo Trincherio, (ed.), *Producción doméstica y capital: estudios desde la antropología económica*. Buenos Aires: Biblos. Pp. 105-138.
- (1995b) "Después de los ingenios: la mecanización de la zafra saltojujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco Centro-Occidental". *Desarrollo Económico*. 35(137):105-126.
- (1996a) "Entre el monte y las cosechas: migraciones estacionales y retención de fuerza de trabajo entre los tobas del oeste de Formosa (Argentina)". *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. 32:135-167.
- (1996b) "Hermenéutica de la ilusión: la etnología fenomenológica de Marcelo Bórmida y su construcción de los indígenas del Gran Chaco". *Cuadernos de Antropología Social*. 9:135-171.
- (1996c) "La cultura como praxis material: respuesta a Claudia Briones". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* 6: 37-46.
- (2000) "Canales para un río indómito: frontera, estado y utopías aborígenes en el noroeste de Formosa". En Alejandro Grimson, (ed.), *Fronteras, naciones e identidades: la periferia en el centro*. Buenos Aires: Ciccus-La Crujía. Pp. 232-255.
- (2001) "Un río tan salvaje e indómito como el indio toba: una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo". *Desarrollo Económico*. 41(162):261-280.
- (2002a) "Remembering 'the Ancient Ones': Memory, Hegemony, and the Shadows of State Terror in the Argentinean Chaco". En Belinda Leach y Winnie Lem, (eds.), *Culture, Economy, Power: Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*. Albany: SUNY Press. Pp. 177-190.
- (2002b) "The Breath of the Devils: Memories and Places of an Experience of Terror". *American Ethnologist*. 29(1):33-57.
- (2002c) "The Dialectic of Estrangement: Memory and the Production of Places of Wealth and Poverty in the Argentinean Chaco". *Cultural Anthropology*. 17(1):3-31.
- (2002d) "Locations of Hegemony: The Making of Places in the Toba's Struggle for La Comuna, 1989-1999". *American Anthropologist*. 104(1):262-277.
- (2003) "Shamanic Forms of Resistance in the Argentinean Chaco: A Political Economy". *Journal of Latin American Anthropology*. 8(3):103-125.
- (2004) *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.
- (2005) *Nosotros vamos a estar acá para siempre: historias tobas*. Buenos Aires: Biblos.
- (2006a) "The Crucible of Citizenship: ID Paper Fetishism in the Argentinean Chaco". *American Ethnologist*. 33(2):162-176.
- (2006b) "Places and Academic Disputes: The Gran Chaco in the Making of Argentinean Anthropology, 1899-1989". En Deborah Poole, (ed.), *Companion to Latin American Anthropology*. Oxford: Blackwell. Pp. 234-265.
- Gordillo, Gastón y Juan Martín Leguizamón (2002) *El río y la frontera: Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Gordon Childe, Vere (1975) "El Neolítico". En Harry Shapiro, (ed.), *Hombre, Cultura y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. Pp. 110-127.
- Gould, Jeffrey (1990) *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Gow, Peter (1996) "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". En Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Pp. 90-113.
- Gramsci, Antonio (1971) [1929/35] *Selection from the Prison Notebooks*. Quintin Hoare y Geoffrey Smith, (eds.), New York: International Publishers.
- Greene, Shane (1998) "The Shaman's Needle: Development, Shamanic Agency, and Intermediality in Aguaruna Lands, Peru". *American Ethnologist*. 25(4):634-658.
- Gregory, C. A. (1986) "On Taussig on Aristotle and Chevalier on Everybody". *Social Analysis*. 19:64-69.
- Grubb, Henry (1931) "Early Days at the Toba Mission". *South American Missionary Society Magazine*. 65: 87-89.
- Guber, Rosana (2002) "Antropología Social: An Argentine Diaspora Between Revolution and Nostalgia". *Anthropology Today*. 18(4):8-13
- Guber, Rosana y Sergio Visacovsky (2000) "La antropología social en la Argentina de los años '60 y '70: nación, marginalidad crítica y el 'otro' interno". *Desarrollo Económico*. 40(158):289-316.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997a) "Behind 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference". En Akhil Gupta y James Ferguson, (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press. Pp. 33-51.
- (eds.), (1997b) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- Hack, Hendrik (1978) "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (I)". *Suplemento Antropológico*. 13(1-2):207-260.
- (1980) "Indios y Menonitas en el Chaco Paraguayo (II)". *Suplemento Antropológico*. 15(1-2):45-137.
- Hale, Charles (1997) "Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala". *Current Anthropology*. 38(5):817-838.

- Lazzari, Axel (2002) "Indio argentino, cultura (nacional): del Instituto de la Tradición al Instituto Nacional de Antropología". En Sergio Visacovsky y Rosana Guber, (eds.), *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 154-201.
- Lazzari, Axel y Diana Lenton (2000) "Etnología y nación: facetas del concepto de Araucanización". *Avá: Revista de Antropología*. 1:125-140.
- Leguizamón, Juan Martín y Leda Kantor (1994) "Feos, sucios y malos: etnocentrismo y procesos de estigmatización sobre los indígenas del Chaco salteño". MS.
- Lehmann-Nitsche, Robert (1904) "Études Anthropologiques sur les Indiens Takshik du Chaco Argentin". *Revista del Museo de la Plata*. 11:263-313.
- (1907) "Estudios antropológicos sobre los Chiriguano, Chorotes, Matacos y Tobas (Chaco occidental)". *Anales del Museo de La Plata*. 1:53-151.
- (1915) *El problema indígena: necesidad de destinar territorios reservados a los indígenas de Patagonia, Tierra del Fuego y Chaco según el proceder de los Estados Unidos de Norteamérica*. Buenos Aires: Imprenta Coni.
- (1923a) "La astronomía de los Matacos". *Revista del Museo de la Plata*. 27: 253-266.
- (1923b) "La astronomía de los Tobas". *Revista del Museo de la Plata*. 27:267-285.
- (1924/25) "La astronomía de los Tobas (segunda parte)". *Revista del Museo de la Plata*. 28:181-209.
- (1925) "Vocabulario Toba (Río Pilcomayo y Chaco Oriental)". *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de la República Argentina*. 28:179-196.
- Lemon, Alaina (1998) "Your Eyes are Green like American Dollars": Counterfeit Cash, National Substance, and Currency Apartheid in 1990s Russia. *Cultural Anthropology*. 13(1):22-55.
- Lambek, Michael (1996) "The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice". En Paul Antze y Michael Lambek, (eds.), *Tense Past: Cultural Essays on Trauma and Memory*. New York: Routledge. Pp. 235-254.
- Lan, David (1985) *Guns and Rain: Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London: James Currey.
- Leacock, Eleanor (1954) "The Montagnais 'Hunting Territory' and the Fur Trade". *American Anthropological Association*. Memoir 78.
- Leacock, Eleanor y Richard Lee (1982) "Introduction". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-20.
- Leake, Alfred (1970) "When the Warfare Ended". *Sent*. February: 11-14.
- Leake, David (1968) "David Leake". *Sent*. March: 10-12.
- Lee, Richard (1979) *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1982) "Politics, Sexual and Nonsexual, in an Egalitarian Society". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 37-59.
- (1988) "Reflections on Primitive Communism". En Tim Ingold, David Riches y James Woodburn, (eds.), *Hunters and Gatherers, Vol I: History, Evolution, and Social Change*. Oxford: Berg. Pp. 252-268.
- (1993) *The Dobe Ju'Hoansi*. Orlando: Harcourt Brace College Publishers.
- Lee, Richard e Irvén DeVore, (eds.), (1968) *Man The Hunter*. Chicago: Aldine.
- Lefebvre, Henri (1991) [1974] *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Lenin, Vladimir (1973) [1908] *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Buenos Aires: Editorial Estudio.
- Lenton, Diana (1999) "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 8:7-30.
- Lindberg, Christer (1995) "It Takes More than Fieldwork to Become a Culture Hero of Anthropology: The Story of Rafael Karsten". *Anthropos*. 90:525-531.
- (1997) "El código de honor: la verdad y la moral en los escritos de Rafael Karsten". En Jan-Ake Alvarsson, (ed.), *Rafael Karsten: Investigador y teórico*. Quito: Abya-Yala. Pp. 159-186.
- Loewen, Jacob (1966) "From Nomadism to Sedentary Agriculture". *América Indígena*. 26(1):27-42.
- Longman, Timothy (2001) "Identity Cards, Ethnic Self-Perception, and Genocide in Rwanda". En Jane Caplan y John Torpey, (eds.), *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 345-57.
- Lozano, Pedro (1989) [1733] *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Luna Olmos, Lucas (1905) *Expedición al Pilcomayo*. Buenos Aires: Imprenta Guillermo Krieger.
- Makower, Katharine (1989) *Don't Cry For Me: Poor Yet Rich, the Inspiring Story of Indian Christians in Argentina*. London: Hodder Christian Paperbacks.
- Mamdani, Mahmood (2001) *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, Lorna (1960) "Kung Bushmen Bands". *Africa*. 30:325-55.
- Marx, Karl (1964) [1844] *Economic and Philosophic Manuscripts*. New York: International Publishers.
- (1976) [1867] *Capital: A Critique of Political Economy Vol. I*. New York: Vintage.
- (1986) [1867] *El Capital Vol I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mashnshnek, Celia (1973) "Seres potentes y seres míticos de los Mataco del Chaco Central". *Scripta Ethnologica*. 1(1):105-154.

- (1975) "Aportes para la comprensión de la economía de los mataco". *Scripta Ethnologica*. 3(1):7-39.
- (1976) "El mito en la presencia de los aborígenes del Chaco Central: presencia y actuación de las teofanías". *Scripta Ethnologica*. 4(1):6-27.
- Massey, Doreen (1994) *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mendoza, Marcela (2002) *Band Mobility and Leadership Among the Western Toba Hunter-Gatherers of the Gran Chaco in Argentina*. New York: Edwin Mellin Press.
- Mendoza, Marcela y Gastón Gordillo (1989) "Las migraciones estacionales de los tobos ñachilamo'lek a la zafra salto-jujeña (1890-1930)". *Cuadernos de Antropología*. 3:70-89.
- Mendoza, Marcela y Pablo Wright (1989) "Sociocultural and Economic Elements of the Adaptation Systems of the Argentine Toba: The Nachilamolek and Takshek Cases of Formosa Province". En Stephen Shennan, (ed.), *Archaeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin Hyman. Pp. 243-257.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Métraux, Alfred (1928) *La Civilisation Matérielle des Tribus Tupi-Guarani*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- (1929) "Études sur la civilisation des Indiens Chiriguano". *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*. 1: 295-493.
- (1933a) "Nouvelles de la Mission A. Métraux". *Journal de la Société des Americanistes*. 25:203-205.
- (1933b) "La obra de las misiones inglesas en el Chaco". *Journal de la Société des Americanistes*. 25:205-209.
- (1937) "Études de Ethnographie Toba-Pilagá". *Anthropos*. 32:171-194 y 378-402.
- (1939) "Myths and Tales of the Mataka Indians (The Gran Chaco, Argentina)". *Ethnological Studies* (Gothenburg). 9: 1-7.
- (1943) "Suicide among the Mataka of the Argentine Gran Chaco". *América Indígena*. 3(3):199-209.
- (1944) "Nota etnográfica sobre los indios mataco del Gran Chaco argentino". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 4:7-18.
- (1946a) "Ethnography of the Chaco". En Julian Steward, (ed.), *Handbook of South American Indians Vol. 1: The Marginal Tribes*. Washington: Smithsonian. Pp. 197-370.
- (1946b) *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia: American Folklore Society.
- (1967) *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- (1978) *Itinéraires 1 (1935-1953): Carnets de Notes et Journaux de Voyage*. Paris: Payot.
- Mignolo, Walter (1992) "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition". *Comparative Studies in Society and History*. 34(2):301-330.
- Miller, Elmer (1972) "Los tobos y el milenarismo". *Actualidad antropológica*. 11:17-20.
- (1975) "Shamans, Power Symbols, and Change in Argentine Toba Culture". *American Ethnologist*. 2(3):477-496.
- (1979) *Los Tobos argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- (1980) *A Critically Annotated Bibliography of the Gran Chaco Toba*. New Haven: Human Relations Area Files.
- (1983) "Shamanism and Leadership in the Gran Chaco: A Dynamic View". En Kenneth Kensinger, (ed.), *Working Papers on South American Indians*. 4:5-10.
- (1989) "Argentina's Toba: Hunter-Gatherers in the City". *The World and I*. June:636-645.
- (1995) *Nurturing Doubt: From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana: University of Illinois Press.
- Moore, Donald (1998) "Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance on Zimbabwe's Eastern Frontier". *Cultural Anthropology*. 13(3):344-381.
- Morote Best, Efraín (1988) [1952] *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Muir, Henry James (1947) *Hoo Hooey: An Argentine Arcady and How I Came There*. London: Country Life.
- Murphy, Robert y Julian Steward (1981) "Caucheros y tramperos: dos procesos paralelos de aculturación". En Joseph Llobera, (ed.), *Antropología Económica*. Barcelona: Anagrama. Pp. 201-229.
- Nash, June (1993) [1979] *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.
- Nelli, Ricardo (1988) *La injusticia cojuda: testimonios de los trabajadores del azúcar del ingenio Ledesma*. Buenos Aires: Punto Sur.
- Nelson, Diane (1999) *The Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*. Berkeley: University of California Press.
- Niklison, José Elías (1989) [1917] *Investigación sobre los indios matacos trabajadores*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Noiriel, Gérard (2001) "The Identification of the Citizen: The Birth of Republican Civil Status in France". En Jane Caplan y John Torpey, (eds.), *Docu-*

- menting *Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 28-48.
- Nordenskiöld, Erland (1912) "La vie des Indiens Dans le Chaco (Amerique du Sud)". *Revue de Geographie*. 6(3).
- (1919) *An Ethno-Geographical Analysis of the Material Culture of Two Indian Tribes in the Gran Chaco*. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Nugent, David (1996) "From Devil Pacts to Drug Deals: Commerce, Unnatural Accumulation, and Moral Community in 'Modern' Peru". *American Ethnologist*. 23(2):258-290.
- Olin Wright, Eric (1983) *Clase, Crisis y Estado*. Madrid: Siglo XXI.
- Ong, Aihwa (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: SUNY Press.
- Ortner, Sherry (1984) "Theory in Anthropology Since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*. 26:126-166
- Palavecino, Enrique (1933) "Los indios pilagá del río Pilcomayo". *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires*. 37:517-582.
- (1934) "Artes, juegos y deportes de los indios del Chaco". *Revista Geográfica Americana*. 11:99-109.
- (1935a) "Notas sobre la religión de los indios del Chaco". *Revista Geográfica Americana*. 21:373-380.
- (1935b) "Breve noticia sobre un viaje etnográfico al Chaco central". *Revista Geográfica Americana*. 23:77-84.
- (1939) "Las culturas aborígenes del Chaco". En Ricardo Levene, (ed.), *Historia de la Nación Argentina*. vol. 1. Buenos Aires: El Ateneo. Pp. 365-393.
- (1940) "Takjuaj: un personaje mítico de los matacos". *Revista del Museo de la Plata*. 7:245-270.
- (1944) "Prácticas funerarias norteñas: la de los indios del Chaco". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 4:85-91.
- (1958/59) "Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño". *Runa: Archivo para las ciencias del hombre*. 9:379-389.
- Paleari, Antonio (1982) *Diccionario Mágico Jujeño*. San Salvador de Jujuy: Editorial Pachamama.
- Palermo, Miguel Angel (1986) "Reflexiones sobre el llamado "complejo ecuestre" en la Argentina". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 16:157-177.
- Parry, Jonathan y Maurice Bloch (1991) "Introduction: Money and the Morality of Exchange". En Jonathan Parry y Maurice Bloch, (eds.), *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1-32.
- Paucke, Florian (1944) [17?] *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios mocovíes, 1749-1767*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Pavón Pereyra, Enrique et al (1974) *Perón: el hombre del destino*. Vol. II. Buenos Aires: Editorial Abril.
- Pelleschi, Giovanni (1886) *Eight Months on the Gran Chaco of the Argentine Republic*. London: Sampson Low, Martson, Searle y Rivington.
- (1896) "Los indios matacos y su lengua". *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*. 17:563-622 y 18:173-350.
- Peña, Devon (1997) *The Terror in the Machine: Technology, Work, Gender, and Ecology on the US-México Border*. Austin: University of Texas Press.
- Perazzi, Pablo (2003) *Hermenéutica de la barbarie: una historia de la antropología en Buenos Aires, 1935-1966*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Perdue, William (1989) *Terrorism and the State: A Critique of Domination Through Fear*. New York: Praeger.
- Perez, Gloria y Scott Robinson (1983) *La misión detrás de la misión*. México: Editorial Claves Latinoamericanas.
- Pérez Diez, Andrés (1974) "Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los Mataco del nordeste de Salta". *Scripta Ethnologica*. 2(1):111-120.
- Peterson, Nicolas (1991a) "Introduction: Cash, Commoditisation, and Changing Foragers". *Senri Ethnological Studies*. 30:1-16.
- (1991b) "Cash, Commoditization, and Authenticity: When do Aboriginal People Stop Being Hunter-Gatherers?" *Senri Ethnological Studies*. 30:67-90.
- Piccinini Daniel y Héctor Hugo Trincherro (1992) "Cuando la propiedad llega al monte. El trayecto social de la tierra y de la subsunción del trabajo al capital en el Chaco Salteño". En Héctor Hugo Trincherro, Daniel Piccinini y Gastón Gordillo. *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*. Buenos Aires: Centro Editor de America Latina. Pp. 194-256.
- Pietz, William (1993) "Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx". En Emily Apter y William Pietz, (eds.), *Fetishism as Cultural Discourse*. Ithaca: Cornell University Press. Pp. 114-151.
- Piscitelli, Alejandro y Marcela Mendoza (1988) "Los monstruos de la razón: paradigmas en lucha en la antropología argentina". *Revista de Antropología*. 4:33-42.
- Platt, Tristan (1983) "Conciencia andina y conciencia proletaria: Qhuyaruna y ayllu en el norte de Potosí". *H.I.S.L.A.: Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social*. 2:47-73.
- Poulantzas, Nicos (1976) *Las clases sociales en el capitalismo actual*. México: Siglo XXI.
- Rafael, Vicente (1988) *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca: Cornell University Press.

- Raffles, Hugh (1999) "Local Theory": Nature and the Making of an Amazonian Place". *Cultural Anthropology*. 14(3):323-360.
- Ramos, Alcida (1998) *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Rappaport, Joanne (1994) "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En Elizabeth Boone y Walter Mignolo, (eds.), *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press. Pp. 271-292.
- Renshaw, John (1988) "La propiedad, los recursos naturales y el concepto de igualdad entre los indígenas del Chaco Paraguayo". *Suplemento Antropológico*. 23(1):221-245.
- Reynoso, Carlos (1988) "Crítica a la musicología fenomenológica". *Etnia*. 33:77-90.
- Ricoeur, Paul (1967) *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rodas, Federico (1991) *El pueblo de Ingeniero Juárez (Formosa): Sus antecedentes, su historia y la de sus instituciones y pioneros*. Córdoba: ABC Publishing.
- Rodman, Margaret (1992) "Empowering Place: Multilocality and Multivocality". *American Anthropologist*. 94(3):640-56.
- Rosaldo, Renato (1997) "Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism". En William Flores y Rina Benmayor, (eds.), *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon. Pp. 27-38.
- Roseberry, William (1976) "Rent, Differentiation, and the Development of Capitalism among Peasants". *American Anthropologist*. 78:45-58.
- (1989) *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- (1994) "Hegemony and the Language of Contention". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent, (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press. Pp. 355-366.
- Rosenberg, Tobias (1936) *Palo'i Chalchal: supersticiones, leyendas y costumbres del Tucumán*. Tucumán: Ediciones de la Sociedad Sarmiento.
- Rosenzvaig, Eduardo (1986) *Historia social de Tucumán y del azúcar. Vol 2*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- (1995) *La cepa: arqueología de una cultura azucarera*. Tomo I. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tucumán-Ediciones Letra Buena.
- Rutledge, Ian (1975) "Plantations and Peasants in Northern Argentina: The Sugar Cane Industry of Salta and Jujuy, 1930-1943". En David Rock, (ed.), *Argentina in the Twentieth Century*. London: Gerald Duckworth & Co. Pp. 88-113.
- (1987) *Cambio agrario e integración: el desarrollo del capitalismo en Jujuy (1550-1960)*. San Miguel de Tucumán: ECIRA-CICSO.
- Sahlins, Marshall (1983) *Economía de la edad de piedra*. Barcelona: Akal.
- Salomon, Frank (1983) "Shamanism and Politics in Late-Colonial Ecuador". *American Ethnologist*. 10(3):413-428.
- Santamaría, Daniel y Marcelo Lagos (1992) "Historia y etnografía de las tierras bajas del norte argentino: trabajo realizado y perspectivas". *Anuario del IEHS*. 7:75-92.
- Sayer, Derek (1994) "Everyday Forms of State Formation: Some Dissident Remarks on 'Hegemony'". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent, (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*. Durham: Duke University Press. Pp. 367-377.
- Schrire, Carmel (1984) "Wild Surmises on Savage Thoughts". En Carmel Schrire, (ed.), *Past and Present in Hunter-Gatherer Studies*. Orlando: Academic Press. Pp. 1-25.
- Scott, James (1976) *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- (1990) *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- (1998) *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- Scotto, Gabriela (1993) "Sobre Dilthey, maticos, misioneros y antropólogos: una aproximación crítica a 'un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica, el caso matico' de Mario Califano". *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. 3:97-107.
- Seelstrang, Arturo (1977) [1877] *Informe de la comisión exploradora del Chaco*. Buenos Aires: Eudeba.
- Segovia, Laureano (1998) *Nuestra Memoria-Olhamel Otichunhayaj*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sider, Gerald (1986) *Culture and Class in Anthropology and History: A Newfoundland Illustration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2003) *Living Indian Histories: The Lumbee and Tuscarora People in North Carolina*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sider, Gerald y Gavin Smith, (eds.), (1997) *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sierra e Iglesias, Jacobino (1998) *Un tiempo que se fue: vida y obra de los hermanos Leach*. San Pedro de Jujuy: Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy.
- Siffredi, Alejandra (1973) "La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Chorote". *Scripta Ethnologica*. 1:71-103.
- (1974) "La vida social de los Chorote: Informe preliminar". *Cuadernos Franciscanos (Salta)*. 35:38-50.
- (1975) "La noción de reciprocidad entre los Yojwaha-Chorote". *Scripta Ethnologica*. 3(1):41-70.

- (1976) "El papel de la polaridad en la intuición de la potencia". *Scripta Ethnologica*. 4(1):147-158.
- (1984a) "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaklé". *Runa: Archivo para las Ciencias del Hombre*. 14:187-219.
- (1984b) "Los niveles semánticos de la cosmovisión chorote". *Journal of Latin American Lore*. 10(1):87-110.
- (1989a) "Interacción y cognición: el caso nivaklé". *América Indígena*. 44(3):509-543.
- (1989b) "Un encuadre articulador de las relaciones interétnicas: El caso de la misión multiétnica Santa Teresa (Chaco boreal)". *Cuadernos de Antropología*. 3:110-126.
- Siffredi, Alejandra y Guadalupe Barúa (1987) "Contrastación de un modelo sistémico basado en los procesos morfogénicos y morfoestáticos en los sistemas socioculturales Chorote y Mataco". *Suplemento Antropológico*. 22(2):181-218.
- Siffredi, Alejandra y Claudia Briones (1986) "Orden y desorden en las relaciones sociales bajo la clave de la enculturación sexual". *Suplemento Antropológico*. 21(1):147-178.
- Smith, Gavin (1979) "Socioeconomic Differentiation and Relations of Production Among Rural-based Petty Producers in Central Peru, 1880 to 1970". *Journal of Peasant Studies*. 6(3):286-310.
- (1989) *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- (1999) *Confronting the Present: Towards a Politically Engaged Anthropology*. Oxford: Berg.
- Solway, Jacqueline y Richard Lee (1990) "Foragers, Genuine or Spurious? Situating the Kalahari San in History". *Current Anthropology*. 31(2):109-146.
- South American Missionary Society (1935) "The Toba Mission". *South American Missionary Society Magazine*. 69:128-129.
- (1938) "Misión El Yuto: Staff Notes for Half-Year, July to December 1937". *South American Missionary Society Magazine*. 72:69-70.
- (1949) "A Growing Church". *South American Missionary Society Annual Report*. 1949:25-26.
- Stoler, Ann (1985) *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1879-1979*. New Haven: Yale University Press.
- Swedenburg, Ted (1991) "Popular Memory and the Palestinian National Past". En Jay O'Brien y William Roseberry, (eds.), *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*. Berkeley: University of California Press. Pp. 152-179.
- Sweeney, Ernest y Alejandro Domínguez Benavides (1998) *Robustiano Patrón Costas: una leyenda argentina*. Buenos Aires: Emecé.
- Tanaka, Jiro (1991) "Egalitarianism and the Cash Economy among the Central Kalahari San". *Senri Ethnological Studies*. 30:117-134.
- Taussig, Michael (1980) *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- (1987) *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1992) *The Nervous System*. New York: Routledge.
- (1995) "The Sun Gives Without Receiving: An Old Story". *Comparative Studies in Society and History*. 37(2):368-398.
- (1997) *The Magic of the State*. New York: Routledge.
- Tebboth, Dora (1989 [1938/46]) *With Teb, Among the Tobas: Letters Written Home from the Mission Field*. Sussex: The Lantern Press.
- Thomas, Benjamin (1992) "The Utah School of Evolutionary Ecology: A Cost-Benefit and Materialist-Functional Veneer of Superstructure". *Dialectical Anthropology*. 17(4):413-428.
- Thomas, Nicholas y Caroline Humphrey (1996) "Introduction". En Nicholas Thomas y Caroline Humphrey, (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Pp. 1-12.
- Thompson, Edward P. (1966) [1963] *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage.
- Tiscornia, Sofía y Juan Carlos Gorlier (1984) "Hermenéutica y fenomenología: exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida". *Etnia*. 31:20-38.
- Todorov, Tzvetan (1984) *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: Harper and Row.
- Tolten, Hans (1936) *Enchanting Wilderness: Adventures in Darkest South America*. London: Selwyn & Blount.
- Tomasini, Alfredo (1976) "Dapitchi, un alto dios uranio de los toba y pilagá". *Scripta Ethnologica*. 4(1):69-87.
- (1978/79a) "Contribución al estudio de los indios Nivaklé (Chulupi) del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica*. 5(2):77-92.
- (1978/79b) "La narrativa animalística de los tobas de Occidente". *Scripta Ethnologica*. 5(1):52-81.
- Tomasini, Alfredo y José Braunstein (1974) "Expedición a los pilagá del Chaco Central". *Scripta Ethnologica*. 2(1):155.
- (1975) "Los Toba (flia. lingüística guaycurú) de Misión Tacaaglé". *Scripta Ethnologica*. 3(2):108.
- Tompkins, Francis (1958) "Cane-fields and Converts". *South American Missionary Society Magazine*. 92:90-91.
- Torpey, John (2000) *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship, and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Torres, María Irma (1975) *Ingeniero Guillermo Nicasio Juárez y los parajes del Oeste de Formosa*. Buenos Aires: Ediciones Tiempo de Hoy.
- Trinchero, Héctor Hugo (1988) "Texto y contexto: proceso narrativo y configuraciones de la identidad entre los Mataco-Wichí del Chaco Centro-Occidental". *Cuadernos de Antropología*. 2:61-86.
- (1994) "Entre el estigma y la identidad: criollos e indios en el Chaco salteño". En Gabriela Karasik, (ed.), *Cultura e identidad en el Noroeste Argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp 96-119.
- (2000) *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la nación*. Buenos Aires: Eudeba.
- Trinchero, Héctor Hugo y Aristóbulo Maranta (1987) "Las crisis reveladoras: historias y estrategias de identidad entre los mataco-wichí del Chaco Centro-Occidental". *Cuadernos de Historia Regional*. 4(10):74-92.
- Trouillot, Michel-Rolph (1986) "The Price of Indulgence". *Social Analysis*. 19:85-90.
- (1991) "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness". En Richard Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research. Pp. 17-44.
- (1995) *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- Turnbull, Colin (1972) *The Mountain People*. New York: Simon & Schuster.
- Turner, Terence (1986) "Production, Exploitation, and Social Consciousness in the 'Peripheral Situation'". *Social Analysis*. 19:91-115.
- Tyler, Stephen (1986) "Post-Modern Ethnography: From the Document of the Occult to Occult Document". En James Clifford y George Marcus, (eds.), *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. Pp. 122-140.
- Unsain, Alejandro (1914) "Informe del Jefe de la División Inspección, presentado a raíz de su viaje de inspección al ingenio de la Compañía Azucarera de Ledesma". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*. 28:45-89.
- Vecchioli, Virginia (2002) "A través de la etnografía: representaciones de la nación en la producción etnográfica sobre los tobas". En Sergio Visacovsky y Rosana Guber, (eds.), *Historias y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 203-228.
- Vessuri, Hebe (1971) "Aspectos del catolicismo popular de Santiago del Estero: ensayo en categorías sociales y morales". *América Latina* (Rio de Janeiro). 14(1-2):40-69.
- Vidal, I. (1914) "Informe sobre las condiciones en que los indígenas son contratados: cargos formulados por los indígenas". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*. No. 32. Buenos Aires: Talleres Gráficos de A. de Martino.
- Visacovsky, Sergio, Rosana Guber y Estela Gurevich (1997) "Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires". *Redes*. 10(4):213-258.
- Von Bremen, Volker (1987) *Fuentes de caza y recolección modernas. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*. Stuttgart: Servicio de Desarrollo de las Iglesias (AG-KED).
- Von Rosen, Eric (1904) *The Chorote Indians of the Bolivian Chaco*. Stockholm: Ivar Haeggströms Boktryckeri.
- (1924) *Ethnographical Research Work During the Swedish Chaco-Cordillera Expedition, 1901-1902*. Stockholm: Fritze Ltd.
- (1934) "La organización social, familiar y religiosa de los Choroti del Chaco". *Revista Geográfica Americana*. 13:285-297.
- Von Wright, Georg (1979) *Explicación y Comprensión*. Madrid: Alianza.
- Vuoto, Patricia y Pablo Wright (1991) "Crónicas del Dios Luciano: un culto sincrético de los Tobas y Pilagás del Chaco argentino". *Religiones Latinoamericanas*. 2:149-180.
- Vv.aa. (1994) *Memorias del Gran Chaco Vol. 5b: Pero, todavía existimos (Wichts)*. Reconquista: INCUPO-Ecuentro Interconfesional de Misioneros.
- Wallerstein, Immanuel (2003) "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen". *Comparative Studies in Society and History*. 45(4):650-679.
- Wallman, Sandra (1977) "Introduction". En Sandra Wallman, (ed.), *The Social Anthropology of Work*. London: Academic Press. Pp. 1-24.
- Warman, Arturo (1986) *Ensayos sobre el campesinado en México*. México: Nueva Imagen.
- Warren, Kay (2000) "Mayan Multiculturalism and the Violence of Memories". En Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele y Pamela Reynolds, (eds.), *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press. Pp. 296-314.
- Wassen, Henry (1966/67) "Four Swedish Anthropologists in Argentina in the First Decades of the 20th Century: Bio-Bibliographical Notes". *Folk*. 5(8-9):343-350.
- Weismantel, Mary (2001) *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: Chicago University Press.
- Weiss, Brad (1997) "Northwestern Tanzania on a Single Shilling: Sociality, Embodiment, Valuation". *Cultural Anthropology*. 12(3):335-361.
- Whiteford, Scott (1981) *Workers from the North: Plantations, Bolivian Labor, and the City in Northwestern Argentina*. Austin: University of Texas Press.
- Wiessner, Polly (1982) "Risk, Reciprocity and Social Influences On !Kung San Economics". En Eleanor Leacock y Richard Lee, (eds.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 61-84.
- Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilmsen, Edwin (1983) "The Ecology of Illusion: Anthropological Foraging in the Kalahari". *Reviews in Anthropology*. 10(1):9-20.

- (1989) *Land Filled with Flies. A Political Economy of the Kalahari*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wogan, Peter (2004) *Magical Writing in Salasaca: Literacy and Power in Highland Ecuador*. Boulder: Westview.
- Woodburn, James (1982) "Egalitarian Societies". *Man*. 17:431-451.
- Wright, Pablo (1983) "Presencia protestante entre los aborígenes del Chaco argentino". *Scripta Ethnologica*. 7:73-84.
- (1983/84) "Notas sobre gentilicios tobas". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. 16:225-234.
- (1988) "Tradicón y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea". *Cristianismo y Sociedad*. 95:71-87.
- (1990) "Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia Cuadrangular Toba". *Cristianismo y Sociedad*. 105:15-37.
- (1992) "Toba Pentecostalism Revisited". *Social Compass*. 39(3):355-375.
- (1997) *Being-in-the-Dream: Post-colonial Explorations in Toba Ontology*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, Temple University.
- (2003) "Colonización del espacio, el cuerpo y la palabra en el Chaco argentino". *Horizontes Antropológicos* (Porto Alegre). 9(19):137-152.
- Zavalía, Rafael de (1915) "Trabajo de Indios en los ingenios azucareros". *Boletín del Departamento Nacional de Trabajo*. N°31 Buenos Aires: Talleres Gráficos de A. de Martino.