

## Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa

Mariela Eva Rodríguez<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

### Introducción

El Estado y la ciencia consolidaron la premisa instalada en los imaginarios colectivos uruguayos, según la cual los *últimos charrúas se extinguieron* en el siglo XIX, ya sea porque los mataron en la emboscada de Salsipuedes (en 1831) o bien porque los pocos sobrevivientes escaparon hacia Brasil. A partir de dicha premisa, se instaló la idea de que no hay indígenas o que, en su defecto, sólo podrían quedar algunos descendientes acriollados. *Descendientes* es un rótulo polisémico —impuesto pero también autoadscriptivo— cuyos sentidos varían según cada frente colonizador. Dicha categoría se inscribe en un campo semántico que abarca términos tales como *extinción*, *aculturación* e *impureza*, que entremezclan dispositivos esencialistas, etnicizaciones y racializaciones, tema que he tratado en un trabajo previo (“Invisible Indians”). En estas concepciones, las prácticas culturales son concebidas de un modo estático —algo que debe mantenerse igual a sí mismo a riesgo de perderse o contaminarse— y suelen ir acompañadas por clasificaciones que suponen la existencia de *razas*, de seres genéticamente diferentes organizados en torno a un puñado de opciones.

Repasando la historia de la región vemos que en contraste con otras formaciones nacionales latinoamericanas que apelaron a la *ideología del mestizaje*, imaginándose como naciones *color café con leche*, la *ideología del blanqueamiento* impulsada por las elites de ambos márgenes del Río de la Plata se plasmó en dispositivos que apuntaron a asimilar a los indígenas y a los afrodescendientes en una ciudadanía indiferenciada. La nación basada en un supuesto *crisol blanco* invisibilizó a unos y a otros, pero de modo inverso: Uruguay negó la continuidad de los primeros, en tanto que Argentina, al igual que Chile, negó la de los segundos.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesora de la licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA y de la Maestría en Antropología Social y Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina. Correo electrónico: [marielaeva@gmail.com](mailto:marielaeva@gmail.com). El título de este trabajo reemplaza al original que figura en el programa “Desafíos de la investigación colaborativa con pueblos indígenas invisibilizados.” Trabajo presentado en la mesa “Reemergencia indígena en los países del Plata: el caso de Uruguay,” organizada por Mariela Eva Rodríguez y Gustavo Verdesio, en ocasión del *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), 19-22 de julio de 2017.

<sup>2</sup> En la contribución que hicimos con Lea Geler para la *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, bajo la entrada “Argentina” (1-4), analizamos los dispositivos que erigieron a la *nación blanca*. Con la intención de escapar a las trampas clasificatorias, Claudia Briones (“Mestizaje”) plantea la necesidad de tomar conciencia de que lo que analizamos no son *entidades*, sino *prácticas* de etnicización y de racialización, es decir, maneras de marcar diferencias. Por lo tanto, cuando perseveramos en la utilización de categorías como *raza* y *etnicidad* —continúa la autora— corremos el riesgo de reproducir la idea de que estamos aludiendo a cualidades tipológicas de grupos concretos y no a formas de marcación.

Estas ideologías tienen consecuencias en las políticas de gobierno. A pesar de las sucesivas demandas planteadas por el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA), Uruguay continúa negándose a ratificar el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*, excusándose en que no hay indígenas. Tal presupuesto contradice los datos del último *Censo Nacional* del 2011, según el cual el 5% de la población reconoce ancestralidad indígena, en tanto que el 2,4% considera a dicha ascendencia como la principal. Mónica Sans (en este dossier) contrapone dichas cifras a sus estudios genéticos, en los que demuestra que “al menos el 34% de la población tiene ascendencia indígena”. Me pregunto entonces ¿Por qué, a pesar de estas evidencias, la autoadscripción indígena genera sorpresa y burlas incluso entre los académicos? He dividido este trabajo en dos partes: en la primera indago sobre la idea de la *excepcionalidad uruguaya* y, en la segunda, argumento por qué considero que el término *reemergencia* resulta más adecuado para analizar los casos incluidos en este dossier (*charrúa, rankülche, tehuelche, selk'nam* y *comechingón*), en contraposición a otros dos conceptos: *etnogénesis*, cuya amplitud la vuelve poco operativa como categoría analítica, y *resurgimiento*, categoría descriptiva que remite a la resistencia indígena.

### **La excepcionalidad uruguaya**

Hace unos meses tuve la oportunidad de conversar con la persona encargada de una institución que se ocupa de exhibir para el público general la historia de Uruguay, entre otras tareas. Le comenté que en los viajes que suelo hacer a este país había notado una enorme resistencia para aceptar a las organizaciones *charrúas* y que, sólo excepcionalmente, había encontrado gente que los reconocía como indígenas. El siguiente fragmento me permite ilustrar los argumentos que —con pocas variaciones— he escuchado en diversas ocasiones:

—¿Por qué la gente no suele reconocer a los miembros del CONACHA como indígenas?

—Yo no puedo reconocerlos como indígenas porque no tienen un sistema cultural. Ellos ya perdieron sus costumbres. Además, no son puros; todos son mezclados. Los que están hoy son descendientes, así como yo soy descendiente de italianos. Nosotros no podemos pedirle al Estado italiano que nos reconozca.

—Bueno, pero muchos uruguayos solicitaron la ciudadanía italiana y cuentan con un pasaporte que les permite ingresar a ese país sin visa.

—Sí, claro, pero los descendientes de italianos no pedimos tierras ¿Para qué quieren ellos que los reconozcan? Si no dijeran que son indígenas, la gente no dudaría. Yo no tengo problema de reconocerlos como *descendientes* ¡El problema es que ellos dicen que son indígenas! Quieren que los reconozcan porque quieren tierras.

En la Patagonia austral escuché planteos similares en los que la autoadscripción es percibida como una amenaza a la soberanía estatal o se estigmatiza a algunas personas como *indios falsos* (o *truchos*) motivados por intereses instrumentalistas. Lo que llama la atención en el caso de Uruguay, sin embargo, no es solo la pasión con la que son atacados ni las afirmaciones sobre la supuesta extranjería de los *charrúas* —ya que también se suele extranjerizar a los *mapuches*. Lo interesante es que los argumentos negativos apelen a la locura, al desquicio o a la inestabilidad emocional, tal como sostuvo recientemente el expresidente Julio María Sanguinetti, quien inspirado en los dichos del antropólogo Daniel

Vidart calificó a estos colectivos como “delirantes organizaciones *charruistas*, que han inventado una civilización inexistente” (Magalhães de Carvalho y Michelena en este dossier). Definitivamente, esta es una caracterización original que abona al imaginario de la excepcionalidad uruguaya.

Dicha excepcionalidad tiene asidero en la realidad en el contexto latinoamericano, especialmente si consideramos la temprana separación entre el Estado y la Iglesia, el acceso a la educación pública, gratuita y laica, las políticas de inclusión económica y social en el marco del estado de bienestar y el derecho al sufragio por parte de las mujeres en 1927, acontecimiento que dio un golpe al patriarcado y marcó la diferencia con los demás países de la región, que tardaron varias décadas más. La lista continúa, más recientemente se sumaron el matrimonio igualitario, la despenalización del aborto y la legalización de la tenencia y consumo de marihuana.

El capítulo oscuro de la dictadura militar y las políticas neoliberales opacaron, pero no eliminaron, tal excepcionalidad. En este contexto, en el que los derechos impulsados por la sociedad civil se abrieron camino y se plasmaron en el sistema jurídico administrativo me pregunto entonces ¿por qué cuando alguna persona dice “soy *charrúa*” tal afirmación genera sorpresa y burlas, incluso entre los académicos? ¿Por qué es posible afirmar en el espacio público “soy lesbiana” o “soy gay” —sin que nadie cuestione dicha manera de identificarse— pero no es posible decir “soy indígena” sin generar sospechas, sorna o negaciones categóricas que sentencien: “no, no sos, sos (o eres) descendiente”? ¿Son acaso los derechos políticos y civiles garantizados tempranamente por el Estado uruguayo un límite para el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural de los indígenas? ¿O es que la etnicidad ha quedado completamente subsumida en la clase social y no permite comprender las articulaciones entre ambas? Y, por otra parte, ¿cómo se explica que haya *charrúas* en Argentina y en Brasil y no en Uruguay? ¿Es el poder simbólico de las fronteras estatales tan poderoso como para limitar los desplazamientos de los pueblos indígenas? Finalmente, si en los últimos treinta años América ha sido testigo —desde Tierra del Fuego a Alaska— de *procesos de reemergencia* de colectivos indígenas considerados *extintos* ¿por qué Uruguay habría de ser una excepción?

### **La reemergencia *charrúa***

El retorno a la democracia de varios países de América Latina en la década del ochenta abrió nuevos campos de interlocución entre el Estado y los movimientos sociales que, no obstante, no fueron ni son ajenas a las fricciones y malos entendidos. La *política indígena* —es decir, las voces, estrategias y acciones de sujetos que irrumpen en el orden social, a los que Jacques Rancière refiere como los “sin parte” (23)— logró producir modificaciones en las *políticas indigenistas*, diseñadas y ejecutadas por las instituciones estatales, y ampliar los derechos colectivos sustentados en el reconocimiento de la preexistencia. Tal irrupción en los procesos de gobierno que organizan y legitiman la distribución del poder, los lugares habilitados y los posibles modos de participación —a los que Rancière refiere como *policía* (43)— produjo cambios sustantivos en el marco jurídico-normativo de varios países. Entre tales cambios se encuentra la ratificación del *Convenio 169 de la OIT* y, en el contexto de reformas constitucionales de los años noventa, la inclusión de algunos de estos derechos.

El movimiento indígena fue, así, capitalizando experiencias organizativas previas (en sindicatos, cooperativas, partidos políticos, organizaciones barriales, centros de estudiantes, etc.) en las que aprendieron y/ o reforzaron estrategias para lidiar con las instituciones estatales y les permitió, a su vez, fortalecerse como actores políticos. Este escenario —al que se suma el debate en torno a los 500 años, las demandas zapatistas y la fuerza del movimiento indígena en Ecuador, en Colombia y en Bolivia— generó un contexto favorable para lo que algunos investigadores anglosajones refirieron con el término *resurgence*. *Resurgencia* o *resurgimiento* suele referir al proceso en que colectivos indígenas se movilizan y *emergen* en la arena pública reclamando derechos particulares. Stephen Cornell sostiene que la repentina aparición de la “nueva política de los indígenas” (4) en Estados Unidos responde a una ilusión producida por los medios de comunicación de los sesenta y setenta. El *resurgimiento político*, apunta, es una fase de un *movimiento de resistencia* —difuso y fragmentado— cuya trayectoria de lucha se extiende hacia los siglos pasados, cuyo punto de inflexión fue en los años cuarenta del siglo XX (4-6).

En un artículo de la década del setenta, Norman Whitten había relacionado el *resurgimiento* con la *etnogénesis*, a la que define como procesos adaptativos de transformación frente a la expansión etnocida de los Estados nacionales (“Ecuadorian Ethnocide” 28), considerando a la etnogénesis y al etnocidio como complementarios. Un par de décadas más tarde, a mediados de los noventa, analiza el levantamiento indígena que tuvo lugar en Ecuador en 1992. En línea con la propuesta Jonathan Hill, editor de la compilación, en esta ocasión define este término como “*emergencia* histórica y pública de la cultura” (193) y refiere a dicho levantamiento como un *proceso etnogenético* (“The Ecuadorian” 203). Etnogénesis se mantiene así vinculado al campo semántico mencionado arriba: *resurgimiento*, *resistencia*, *toma de conciencia contrahegemónica*, *liberación de las estructuras de dominación*, etc. (202-211).

El artículo de Whitten constituye una excepción en dicha compilación, ya que la mayoría de los casos remiten al periodo colonial. Tomando como eje de análisis el caso *arawaco-tucano*, Hill define etnogénesis en un doble sentido: como rótulo o etiqueta —“para describir procesos de *emergencia* histórica de pueblos que se definen a sí mismos en relación a su herencia lingüística y sociocultural” (1)— y como concepto. Concretamente, como una herramienta para analizar conflictos y luchas culturales y políticas implicadas en la creación de identidades permanentes, en contextos de dominación caracterizados por cambios radicales y discontinuidades. Como concepto, etnogénesis refiere entonces a los procesos de “adaptación creativa a la historia general de cambios violentos . . . impuestos durante la expansión de los Estados coloniales y nacionales en América” (1).

Retomando este debate, Guillame Boccara sostuvo que *etnogénesis* se relaciona dialécticamente con el concepto de *etnificación* y vincula al primero con la agencia —proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo— y a la etnificación con la estructura —proceso de reificación de entidades por presión externa de dispositivos coloniales políticos, económicos y taxonómicos (56-57).

El término etnogénesis —que motoriza la compilación de Hill— tiene origen a mediados del siglo XIX. De acuerdo con la arqueóloga Barbara Voss fue acuñado en respuesta a las teorías bíblicas sobre el origen de las razas y la degradación de las mismas (34) y un siglo después, fue resucitado en Estados Unidos en dos artículos: el de Singer Lester (de 1962) sobre afrodescendientes y el de Willam Sturtevant (de 1971) sobre la transformación de los *creek* en *seminola* (35). Ambos ensayos retomaron los primeros sentidos del término, que inspiró a todos los que siguieron: la idea de que las identidades cambian permanentemente.

En sus análisis sobre la movilización política indígena, el antropólogo chileno José Bengoa optó por el término *emergencia*, tal como lo hizo Whitten en su artículo de la década del noventa, en reemplazo del término *resurgimiento* al que había elegido veinte años antes. Sin embargo, Bengoa no dialoga con Whitten ni con los autores incluidos en el libro de Hill, sino con Christian Gros; un sociólogo francés que desde una perspectiva instrumentalista considera a la etnicidad como un *recurso* para la integración en la sociedad mayor (181). Bengoa señala que el nuevo escenario, favorecido por políticas de reconocimiento de la diferencia étnica y cultural, posibilitó procesos de *etnogénesis* de grupos humanos que, ocultos en el mestizaje, habían dejado de adscribirse como indígenas y que, actualmente, buscan “en sus raíces su nueva identidad” (69). Etnogénesis sería así un “renacer de la conciencia étnica” por parte de grupos generalmente aislados (69), sinónimo de *re-etnificación* (68) y de *reindigenización* (69).

El término etnogénesis, por otra parte, permitiría explicar el surgimiento del rótulo *tehuelche* en el siglo XVIII, cuando el jesuita Falkner (Rodríguez “De la extinción”) los clasifica e inscribe cartográficamente por primera vez, bajo el etnónimo *tehuelhet*. Incluso, podría explicar los procesos de fusión entre *mapuches* y *tehuelches* en el siglo XIX, ya que la mayoría de los casos etnogenéticos analizados corresponden—tal como mencioné— al siglo XVIII y XIX. Sin embargo, Hill abre la categoría y define etnogénesis como la síntesis de las “luchas culturales y políticas de los pueblos para existir, así como también la conciencia histórica de esas luchas” (2, mi traducción) en su intento de ajustarse a órdenes impuestos coloniales o republicanos. De este modo, el concepto se vuelve general, aplicable a cualquier época y lugar desde el siglo XVIII e, incluso, se superpone con el término *resurgimiento* —que remite a lucha y resistencia del movimiento indígena— y también con *emergencia* en el sentido que le da Bengoa.

En diversas conversaciones sostenidas con Gustavo Verdesio en la última década hemos discutido intensamente en qué medida la categoría *etnogénesis* explica la situación de los *tehuelches* en la provincia de Santa Cruz y la de los *charrúas* de Uruguay o si, en su defecto, sería más apropiado hablar de *reemergencia*, incluyendo en este diálogo a Axel Lazzari — que hace jugar el concepto en relación al *fantasma* y al *fetiche*.<sup>3</sup> En líneas generales

---

<sup>3</sup> Recurrí al término *fantasmas* en mi tesis de licenciatura en la década del noventa, para aludir a presencias incorpóreas que sólo se materializaban en fotografías, nombres de calles y monumentos al “indio muerto” erigidos por las elites locales de una provincia *joven* que buscaban extender sus orígenes hacia el pasado remoto. Cuando retomé mi trabajo de campo en el 2007, eran pocos los que se autoadscribían como indígenas. No obstante, las acciones para que sean reconocidos por el Estado mediante sus personerías



coincidimos en que reemergencia remite a la relación continuidad-discontinuidad enmarcada por la hegemonía. Es decir, a pueblos considerados *extintos* (o desvanecidos) por los dispositivos de poder-saber, que en el presente se organizan cultural y políticamente bajo etnónimos generalmente discontinuados en los textos académicos y/ o en los formularios estatales. Bengoa, en cambio —al igual que Miguel Bartolomé y Diego Escolar— refieren a este tipo de casos como etnogénesis. Los miembros de CONACHA, por su parte, oscilan entre reemergencia y resurgimiento, según entiendo, para enfatizar distintos aspectos.

En síntesis, es el deseo de desambiguar y ajustar el análisis lo que me lleva a optar por *reemergencia*, concepto en el que subyace el sentido de *volver a aparecer*, de hacerse visibles e inteligibles. En los últimos años noté que mientras discutíamos su potencial, esta categoría iba instalándose entre colegas y estudiantes que, sin embargo, la usaban desprevenidamente, como si fuera un concepto establecido. En el transcurso de estas reflexiones también tomé conciencia de que reemergencia, tal como lo venimos desarrollando localmente, no aparece en la base de datos de JSTOR y, por lo tanto, si tenemos alguna pretensión de dialogar en un terreno más amplio —y a pesar de las quejas sobre la geopolítica del conocimiento— es evidente que en nuestras publicaciones deberíamos incluir algunos de los términos que dominan el campo —etnogénesis, resurgimiento o, incluso, emergencia— entre las palabras claves o, en caso contrario, nuestras discusiones quedarían aisladas; fuera de los motores de búsqueda.

### Palabras finales

A pesar de que la *formación discursiva de la extinción* (Rodríguez “De la extinción”) no operó exactamente del mismo modo, ni tampoco fue idéntica la resistencia, son varias las semejanzas entre Uruguay y la Patagonia austral. Una de ellas es la aplicación de políticas estatales basadas en un tipo de colonialismo particular al que Lorenzo Veraccini refirió como *colonialismo de colonos*. Este tipo de colonialismo, señala Verdesio, desplazó a los indígenas de sus territorios, masacró a quienes opusieron resistencia e intentó asimilar a los sobrevivientes en una ciudadanía indiferenciada. Otra de sus premisas remite a la continuidad de la extinción, que hacia fines del siglo XIX posibilitó que *charrúas* y *tehuelches* fueran apropiados como *indios nacionales* y que, un siglo más tarde, lo fueran como patrimonio *valorado* y *protegido*, sin que medie consulta ni participación justificada en su inexistencia.

Si a los *tehuelches* les resulta difícil justificar su presencia, para los *charrúas* es aún peor. A pesar de que hace más de veinte años que comenzaron a organizarse, la sociedad oscila entre la burla y la ira absoluta ante quienes se atreven a identificarse como *descendientes*.

---

jurídicas estimuló preguntas que alimentaron nuevos sentidos de pertenencia y, en la medida en que fueron participando en la esfera pública, se distanciaron de la imagen fantasmagórica de aquél entonces. Indagar las genealogías conceptuales responde a los compromisos que he asumido con *charrúas* y *tehuelches* en su lucha por existir y, en esta búsqueda, me pregunto por qué, en la tesis de doctorado que defendí en el 2010, evité hablar de reemergencia, de etnogénesis y de resurgimiento optando por frases extensas y descriptivas del estilo “procesos de fortalecimiento identitario-comunitario.”

Apelando como fuente de autoridad a ancianos notables de la antropología afectos a las clasificaciones etnológicas, los tildan de falsos indios, desquiciados o ventajeros que sólo buscan beneficios económicos. No obstante, su lucha se va consolidando y en los últimos cinco años se fueron abriendo pequeños intersticios, tal como demuestran los artículos de este dossier.

Los dispositivos de invisibilización no operaron de un modo homogéneo, sino que variaron según los frentes colonizadores, nos recuerda Claudia Briones (*La alteridad*), según los recursos en juego, los medios de articulación política para asegurarlos y los modos de concebir y clasificar la diversidad. Tampoco son homogéneos los procesos actuales de visibilización, ni sus formas organizativas, dado que varían las estrategias, las alianzas y las concepciones. Dichos procesos no responden exclusivamente a la agencia indígena, sino al interjuego entre ésta y los constreñimientos estructurales, que habilitan o limitan los lugares y posiciones que los actores sociales pueden ocupar. Es en este interjuego en el que indígenas, investigadores y funcionarios públicos nos encontramos y desencontramos frente a términos polisémicos, entre los cuales se hallan no sólo las categorías discutidas, sino también *indio* y *mestizo*. Estos términos no son ajenos a la política, sino que son perlocucionarios; es decir, hacen cosas, tienen efectos concretos.

Los criterios para medir aboriginalidad se basaron en presupuestos del sentido común y, a la vez, los retroalimentaron. Los indígenas no fueron ajenos a las interpelaciones hegemónicas y, si bien las distintas generaciones fueron internalizando taxonomías en torno a estereotipos de pureza racial, escalas civilizatorias y binarismos nacionalistas, también las fueron disputando. Amparándose en el plexo jurídico de los derechos de los pueblos indígenas, buscan hoy torcer las narrativas producidas por curas, militares, científicos y burócratas que los archivaron en un pasado fosilizado, negándoles agencia y la posibilidad de autoadscribirse.

Por último, me inquieta saber cuál es el camino a seguir para resquebrajar la imagen de un país *sin indios*. ¿Cuáles son los argumentos que convencerán a los militantes de izquierda y a sus enemigos de la derecha? ¿Cuánto tiempo pasará hasta que Uruguay deje de ser una excepción en América Latina —junto a Guyana y Surinam— y ratifique el *Convenio 169 de la OIT*?<sup>4</sup> Que la excepcionalidad sea ésta contradice la historia garantista de este país. Las *garantías*, lamentablemente, pueden ser volátiles y requieren de la vigilancia constante de la sociedad civil, tal como evidencia la persecución política, ideológica y simbólica a los indígenas en Argentina en este momento [agosto de 2017], en el que periodistas y funcionarios inescrupulosos deslegitiman sus luchas y ponen en duda la autenticidad, tanto de los sujetos como de sus comunidades y organizaciones.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Guyana, sin embargo, sí reconoce a los indígenas a través de una ley especial llamada *Amerindian Act*, del año 2006. Aclaro también que la ratificación del *Convenio 169 de la OIT* es apenas un punto de partida, no la meta, ya que abundan las investigaciones sobre las falencias en el proceso de su implementación.

<sup>5</sup> Las dudas sobre la legitimidad de las demandas indígenas estallaron en las redes sociales y en los medios de comunicación, tras la última represión a la Comunidad *mapuche-tehuelche Pu Lof* en Resistencia, del Departamento de Cushamen (Chubut) el 1 de agosto de 2017, en un operativo de la *Gendarmería Nacional* dirigido por Pablo Nocetti, *Jefe de Gabinete del Ministerio de Seguridad de la Nación*, responsable de la

## Obras citadas

- Bartolomé, Miguel Alberto. "Los pobladores del 'Desierto': genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina." *Cuadernos de Antropología Social* 17 (2003): 162-189. Impreso.
- Bengoá, José. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. Impreso.
- Boccarda, Guillaume, ed. *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2002. 47-82. Impreso.
- Briones, Claudia. "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina." *Runa* 23 (2002): 61-88. Impreso.
- Briones, Claudia. *La alteridad del "Cuarto Mundo": Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998. Impreso.
- Cornell, Stephen. *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988. Impreso.
- Escolar, Diego. *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo: Buenos Aires, 2007. Impreso.
- Geler, Lea y Mariela Eva Rodríguez. "Argentina." *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism. Wiley Blackwell Encyclopedias in Social Sciences*. Ed John Stone, Rutledge M. Dennis, Polly Rizova, Anthont D. Smith y Xiaoshuo Hou. 5 Volúmenes. Chichester, West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2016. 1-4.
- Gerrard, Ana Cecilia. "Silcha, el agente de Policía: una aproximación a la conquista simbólica en el Territorio de Tierra del Fuego (1920- 1940)." *Conversaciones del Cono Sur* 3.1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017. <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>>.
- Hill, Jonathan, ed. *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996. Impreso.
- . "¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando dis-continuidades y re-emergencias." *Conversaciones del Cono Sur* 3.1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017. <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>>.

---

*desaparición forzada* de Santiago Maldonado. La imagen de este muchacho no indígena, solidario con esta lucha, se volvió un ícono de resistencia ante las políticas que apuntan a cercenar derechos consagrados.



López Mazz, José. Comentarios sobre la mesa "Reemergencia indígena en los países del Plata: el caso de Uruguay" *Conversaciones del Cono Sur* 3.1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017. <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>>.

Magalhães de Carvalho, Ana Maria y Mónica Michelena. "Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: una etnografía invertida." *Conversaciones del Cono Sur* 3.1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017. <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>>.

Rancière, Jaques. *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996. Impreso.

Rodríguez, Mariela Eva. "Fantasmas tehuelches en el imaginario santacruceño." Tesis de licenciatura. Universidad de Buenos Aires, 1999.

---. "De la 'extinción' a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)." Tesis doctoral. Georgetown University, 2010. Web 15 de agosto de 2017. <<https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>>.

---. "'Invisible Indians', 'Degenerated Descendants': Idiosyncrasies of Mestizaje in Southern Patagonia." *Rethinking Race in Modern Argentina*. Ed. Paulina Alberto y Eduardo Elena. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. Impreso.

San Martín, Celina. "El resto moral *tehuelche*." *Conversaciones del Cono Sur* 3.1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017. <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>>.

Sans, Mónica. "Identidad perdida: discordancias entre la 'identidad genética' y la autoadscripción indígena en el Uruguay." *Conversaciones del Cono Sur* 3.1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Ed. Mariela Eva Rodríguez, 2017. <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/volumen-3-numero-1/>>.

Verdesio, Gustavo. "Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un 'país sin indios.'" *Cuadernos de literatura* 18.36 (2014): 86-107. Web 17 de agosto de 2017. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>.

Voss, Barbara L. *The Archaeology of Ethnogenesis: Race and Sexuality in Colonial San Francisco*. 2008. Revised edition. Gainesville: University Press of Florida, 2015. Impreso.  
Whitten, Jr. Norman. "Ecuadorian Ethnocide and Indigenous Ethnogenesis: Amazonian Resurgence Amidst Andean Colonialism." *IWGIA Document* 23 (1976): 1-42. Impreso.