

Processos de racialização na narrativa de Sylvia Iparraguirre

Ana Inés Leunda (UNC – Argentina)

Versão para o Português: Karen M^a Fadel Kaesemodel (UEPG)

Revisão: Rosangela Schardong (UEPG)

1- Introdução

Como antecipamos na apresentação desta mesa, partimos da consideração de que as práticas sociais são permeadas por linguagens e que uma língua é portadora de uma força performativa que tende a conservar/transformar a informação cultural. Nesse sentido, explicitamos a mútua afeição entre linguagem e sociedade: o que é válido, bom ou bonito pode ser pensado como sendo uma ordem hegemônica, produto de lutas históricas, embora naturalizadas. Nessa linha de pensamento, *o corpo* surge como um texto complexo e inquietante, pois vai além do meramente verbal e, ao mesmo tempo, também está moldado pelas comunidades de falantes (basta recordar os problemas ao traduzir o termo a línguas não ocidentais¹).

Em função disso, em primeiro lugar pensaremos em alguns modos de conceber corpo/linguagem/cultura em conexão com a construção de *um outro* portador de certa marca racial. Em segunda instância, observaremos os processos de racialização na narrativa de Sylvia Iparraguirre, autora contemporânea que tenciona a fronteira indígena/ocidental em relação ao contexto nacional argentino.

2- Formas (políticas) da corporeidade

Em trabalhos anteriores apresentamos distintas formas de conceber o *corpo* e traçamos seu caráter diacrônico: *La Antropología del cuerpo* e *De los sentidos*, de David Le Breton (1995 e 2006); *Nosotros y los otros*, de Tzvetan Todorov (1991); *Genealogía del racismo* (1975) e *Historia de la sexualidade* (1976), de Foucault; entre outros, foram fundamentais a esse respeito. Além do espessor histórico do corpo, esses textos evidenciam um estado atual do Discurso Social (Angenot, 2010), no qual é possível conceber *o corpo*, entendido não como objeto-observável, mas como um

¹ Nos referimos a los trabajos lingüístico-antropológicos del equipo de Gutiérrez y Pitarch (2010). Parten de estudiar las entradas de la palabra “cuerpo” en los primeros diccionarios bilingües de la colonia, para luego pensar distintos procesos de transformación y de intraducibilidad.

constructo que se modifica se variarmos as coordenadas espaço-temporais. Como sabemos atualmente, o corpo-anatômico tem sua história, na qual o *sexo* e a *raça*, longe de ser apenas um aspecto meramente observável, pode-se (deve-se) historicizar e desnaturalizar. Especificamente, o século XIX cristaliza ordens racializadas que permitirão práticas racistas dos Estados-Nação. Em outras palavras, nos dias de hoje é possível afirmar de modo relativamente fácil que o corpo-anatomizado tem sido um veículo para a definição de identidades pretensamente naturais, frequentemente entendidas em termos binários: homem/mulher, branco/negro, mãe/pai, etc. Nesse sentido, é importante afirmar que o corpo não pode ser pensado fora de uma língua/cultura que o constrói e que a desconstrução do corpo-ocidental pode ser o primeiro passo para desconstruir o clichê das identidades que tem gerado múltiplos sofrimentos.²

Uma consequência do que foi dito anteriormente poderia ser a afirmação de que tudo o que se refere ao corporal seja meramente uma construção, uma representação, um texto. No entanto, como sugere a feminista Kristie Fleckenstein:

El discurso es innegablemente un significado primario por el que constituimos identidades para nosotros mismos y somos constituidos por otros. Pero concibiendo solamente el significado como una red de relaciones textuales, rompemos e ignoramos la materialidad que fluye dentro de la performance entera, especialmente la curva que llamamos escribir. Los cuerpos en sitios materiales específicos escriben signos tanto como los signos escriben cuerpos en sitios materiales específicos (2006: 765)³.

Em relação a esse tema, reafirmamos a força conservadora/transformadora das práticas sociais veiculadas pela atividade linguística, ao mesmo tempo em que acrescentamos o caráter ambivalente (em forma de Lei sociocultural) das palavras e corpos envolvidos. Isto é, não existe, para nós, atividade linguística sem uma presença corporal que a mediatize: a língua e o corpo tem uma intensa plasticidade, uma

² No es ocioso explicitar que distinguimos entre una concepción del *otredad* como inferior (la mujer o el indígena, por ejemplo), en contraste con una alteridad inherente a cualquier modelo de subjetividad (no hay *yo* sin *otro*, no hay *algo* sin su *alternativa*). Además y sobre todo, en el primer caso advertimos dos polos binarios en el que el modelo de *ego* determina de antemano los rasgos del *distinto* (el blanco ya sabe cómo es el negro y el varón ya conoce cómo es la mujer); en cambio, en el segundo caso, se supone el devenir de una inter-subjetividad en constante transformación. Y por lo mismo, entre los matices de un *yo* y los de una *alteridad* existen infinitos puntos de contacto y distanciamiento, vínculo parecido al de una danza y no al de espacios mutuamente excluyentes, sólidos y pre-conceptualizados antes del encuentro.

³ Versión original en inglés: “Discourse is undeniably a primary means by which we constitute identities for ourselves and are constituted by others. But, by conceiving meaning solely as a web of textual relationships, we bracket and ignore the material flow within the entire performance, especially the loop we call writing. Bodies in specific material sites write signs just as much such as signs write bodies into specific material sites”.

profunda ambivalência que nos convida a pensar em seu caráter de Lei, de pauta que ao mesmo tempo limita e permite, controla e transborda, normativiza e transgride. Em fronteiras culturais, como a indígena/ocidental no contexto do Estado-Nação argentino, palavra e corpo podem ser maneiras de pensar formas de subjetividade mais ou menos hegemônicas. Afirma De Certau: “no hay ley que no se inscriba sobre los cuerpos. Se graba a sí misma sobre los pergaminos hechos de la piel de los sujetos.” ([1990] 2000: 153).

Percebemos, assim, a potência política dos corpos que podem visibilizar subjetividades racializadas/sexualizadas ao mesmo tempo em que abrem a porta para a materialidade sensível que vai além do verbal: um grito, um silêncio ou um gemido fazem sentido inclusive quando não pertencem a um idioma singular. Os sentidos/valores que um corpo encarna são objetos de disputa, produtos de uma história de lutas pelo seu valor social mais ou menos contra hegemônica. Por tudo o que foi dito anteriormente, reafirmamos a hipótese que norteia esta mesa: um corpo pode ser pensado como “a arena de luta”, ou seja, como o espaço em que se disputa o que é suscetível de ser sentido e vivido, que implica em práticas estratégicas de conservação/transformação de uma ordem hegemônica particular.

No caso que nos interessa, enfocaremos a representação de subjetividades racializadas na escrita de S. Iparraguirre e buscaremos evidenciar a força política ambivalente de corpos que, ao mesmo tempo em que mostram uma ordem hegemônica do século XIX, apresentam singulares possibilidades de denúncia/transformação.

3 - Sujeitos racializados na Argentina: uma perspectiva de leitura na obra de Iparraguirre

O conto “El dueño del fuego” ([1998] 2003) ficcionaliza uma aula de Etnolinguística sobre “Língua e Cultura do Chaco Argentino”. Os personagens principais do relato vinculam-se de maneira hierárquica: a Dr.^a Dusseldorf, “especialista en lenguas amerindias [que] había impresionado vivamente a especialistas de todo el mundo”; um antropólogo responsável pela disciplina; os estudantes e Marcelino, um índio *toba*, que é levado como “informante”. O poder distribuído em forma piramidal se evidencia no ar de superioridade com que o professor trata o índio, em alguns risos dos estudantes ao mencionar “o aborígene” e nas apreciações enunciadas pela professora doutora. No entanto, essa hierarquia começa a evidenciar seu caráter discutível quando

trazem ao índio “las armas e implementos”, que estão no museu. O caráter limitado (para não dizer morto) da ferramenta na vitrine (paródia das classificações de corte antropológico) ganha vida nas mãos de Marcelino Romero, sobretudo quando recita uma oração a Peritnalik, o Deus da Guerra e do Fogo.

El indio, con las piernas separadas y firmemente plantado, tensaba el arco como probándolo [...]. La mano oscura alrededor de la madera se veía enorme. [...] -¡Ena...! ¡Ená...! ¡Peritnalik! -la voz profunda del toba rebotó en las paredes.

Varios cuadernos de notas cayeron al suelo. El indio había colocado la flecha de guerra en el arco y volvía a tensar la cuerda. Había quedado de perfil a la clase y en esa actitud era muy fácil imaginar su torso desnudo, como en un sobrerrelieve. La flecha ocupaba exactamente el vacío de la tensión. Su punta alcanzó casi la altura de los ojos del antropólogo. La doctora tenía la boca abierta ([1988] 2003: 49).

A partir de nossa perspectiva, a descrição desses corpos atua como um contraponto ou discussão a respeito das hierarquias narradas no começo do relato. Pode-se observar um deslocamento, uma desordem, um descontrole: o corpo escuro de grande vigor, em contraste com a impotência do antropólogo e da Dr.^a, que só gesticula de maneira inconsciente expressando seu assombro. Essa hierarquia supõe a citação de um discurso hegemônico do século XIX que concebia o sujeito-conhecedor (os cientistas) distante de seus objetos de estudo, ao mesmo tempo em que pressupõe a superioridade da cultura europeia sobre todas as demais⁴. Recordemos que naquele século o corpo-anatômico intensifica o processo de racialização (Todorov, 1991) dando lugar aos estados racistas (Foucault, 1976). Na Argentina, depois da geração de 80 e durante as primeiras décadas do século XX, o Estado também se nutre desses saberes para distinguir “civilização de barbárie”, enquanto consolida um modelo agroexportador baseado na propriedade privada da terra e em uma burocracia mantida por elites letradas localizadas nas “modernizadas” e crescentes cidades⁵.

Como destacamos, no relato o esquema das posições dos personagens pode ser pensado como uma metonímia ou uma encarnação do modelo homogeneizante do Estado-Nação do século XIX, embora, no conto de 1988 é citado para ser fortemente tensionado. O narrador é irônico: valoriza em um primeiro momento os papéis dos personagens para que, paulatinamente, a presença (corporal-subjetiva) do *toba* surja na aula desarticulando a todos. Sua conexão com o Deus Peritnalik não é um mero

⁴ Sería interesante pensar si el estudioso argentino Perito Moreno y sus vínculos con el antropólogo alemán Lehmann Nitsche ejemplifican este tipo de vínculos decimonónicos. Una crítica a sus roles como cosificadores de lo indígena puede verse en la obra *Reducciones* (2012) de Jaime Luis Huenún.

⁵ Pueden consultarse textos clásicos al respecto, como *La ciudad letrada* de Ángel Rama (1984).

fragmento de manual, as armas não são apenas peças de um museu e seu idioma é uma vivência ativa, que lhe permite ser o “dono do fogo” ao pronunciar a invocação.

O texto é inovador em seu contexto, pois em 1988 discutia-se com certa frequência o papel da Espanha como colonizadora da “Hispanoamérica”⁶, mas os debates sobre o modelo de Estado-Nação argentino (cujos habitantes supostamente são “descendientes de los barcos”, Briones, 2010) ainda não era fonte de intensa discussão (como é na atualidade). Somente nos anos 90 as práticas políticas evidenciam uma maior atenção à presença indígena⁷. Assim, por exemplo, na Constituição Nacional Argentina, reelaborada em 1994, incorpora-se o reconhecimento da preexistência das comunidades indígenas no território. Além disso, legisla-se sobre direitos dos espaços comunais, educação bilíngue, restituição de restos, etc. (Bompadre, 2016: 21). Ou seja, a visão do autor-criador (Bajtín, 1982) do conto discute o modelo de Estado-Nação homogêneo-branco-eurocêntrico, estando essas críticas contra hegemônicas na ordem dos discursos vigentes na década de 80.

Em 1998 Iparraguirre redobra a aposta ao editar *La tierra del fuego*. Um romance ambientado na província homônima⁸ que reescreve uma anedota histórica: a viagem de um grupo de *yámanas* que são levados para a Inglaterra pelo capitão inglês Robert Fitzroy. Os sobreviventes retornam com este militar e com o cientista Charles Darwin no fim do século XIX. A autora acrescenta um personagem além do que foi documentado: um argentino, filho de uma *criolla* [argentina filha de espanhóis] e de um inglês chamado Jack Guevara. Dez anos depois do breve relato, Iparraguirre escolhe um gênero que lhe permite, por sua extensão, aprofundar em detalhes e matizes as mútuas transformações que vivem os protagonistas. O eu narrador-Guevara, já velho, relembra seus primeiros encontros, na juventude, quando começou a se relacionar com o índio *yámana* Omoy-lume, renomeado Jemmy Button:

En aquellos días yo estaba ciego. Miraba por mí y apenas alcanzaba a entrever el mundo de Button. También me reía de él con los otros marineros y hacía bromas obscenas sobre la desnudez de las mujeres. Hasta que un día sucedió algo que me empezó a cambiar. Yo estaba abajo, en la bodega, y oí un tumulto de gritos en cubierta. Entre otras voces, la destemplada voz de Button [...] En unos minutos, su cólera había impresionado a todos [...] El marino había cazado una foca pequeña y unos patos pichones. Era el bulto sanguinolento al que el *yámana* apenas podía mirar. (Iparraguirre, 1998: 99-100)

⁶ La “frecuencia” de estas discusiones pueden verse en los debates por el sentido del cumplimiento de los 500 años del arribo del Colón al Caribe. (Leunda, 2017 y Bernecker, 1996, entre otros).

⁷ Proceso análogo al vivido en Chile (Boccarra y Ayala, 2011).

⁸ Recién en 1986 durante el gobierno de Raúl Alfonsín *Tierra del fuego* es incorporada como provincia argentina.

A visão como experiência física e metáfora do que é visível/compreensível para um sujeito revela a transformação que o eu-narrador começa a experimentar. Primeiramente revela-se a incompreensão: o grito que evidencia a irritação inusitada e o choque contra a incompreensão do auditório. Qual é o problema de matar uma foca pequena ou uns patinhos? Se Omoy-lume já havia comido esses animais em outros momentos, por que agora não pode nem vê-los? Semelhante ao conto, pode-se observar um desencaixe, um assombro dos personagens ocidentais diante das manifestações /comportamentos indígenas. Os marinheiros ingleses possuem uma ignorância que o Guevara-velho-narrador já pôde superar: segundo a perspectiva de Button, matar um filhote é não compreender o ciclo da vida, que exige a reprodução para assegurar o futuro da espécie, que não se entende de maneira isolada, mas como parte de uma rede que implica na alimentação dos *yámanas* e vai muito além disso. Em oposição, o modelo de mundo ocidental (que envolve uma economia de acúmulo extrativista, uma valorização do indivíduo sobre a comunidade e uma concepção do Diabo como representante do “mau” em si) é claramente criticado no romance:

Era notorio que el Capitán se entusiasmaba cada vez más con la idea de llevar a los yámanas a Londres. [...] Comenzó a hablarle a Button de la Biblia, se la mostraba y pasaba las páginas. Le habló del bien y del mal, del pecado y de la virtud de Dios y del diablo, cosas que, como pude ver, Button comprendió a su manera. [...] Una tarde, recorriendo la costa en busca de mariscos, me detuve a mirar el panorama y le dije en español marcando bien las palabras: “Hermoso país el de Button, muy hermoso”. Después se lo dije en inglés, y con el brazo extendido tracé un semicírculo que abarcó el imponente paisaje de la Tierra del Fuego. Button me miraba sonriente. “Hermoso país repitió en español, y agregó en inglés: “Hermoso. *En país de Button no hay diablo*” (71 y 72, énfasis nuestro)

Em nossa leitura, as imagens visuais são fundamentais para compreender esta visão multifocal contra hegemônica que a autora vai construindo de maneira dinâmica. As montanhas, o mar e o céu da Terra do Fogo supõem um movimento constante (o frio do clima e o calor do fogo, céus de intensa calma ou de fortes tempestades, períodos de silenciosa espera para o acasalamento e de atividade para a caça, etc) e, como que protegendo esses processos, uma ordem Sagrada que tudo rege.

Em contraposição, o Ocidente aparece como o espaço de hierarquias nas quais o eu-Capitão e/ou o eu-Cientista subestimam o indígena. O protagonista Guevara, então, atua como sendo um contraponto de ambos. Sem localizar-se nem de um lado, nem de outro, inicialmente acredita, como os marinheiros, que é superior a Omoy-lume, mas

com o tempo compreende o erro desta concepção. Talvez a dupla condição de estrangeiro (no que diz respeito ao europeu e ao indígena) permite-lhe uma visão singular. Jack pode deslocar paulatinamente a concepção do outro como inferior para torná-la espelho das misérias que encarna o modelo imperial (que inicialmente havia imaginado apoiar). Desta maneira, na descrição da Londres do século XIX, lemos:

El hacinamiento de una multitud en casas parecidas a sótanos, negras como cuevas rezumantes de humedad, no era mejor que el desierto que yo había dejado. En esas casas, mujeres de pecho hundido parían chicos flacos que arrojaban a la calle, y que no bien aprendían a caminar llevaban ya cargado al que lo seguía. Londres me mostraba una miseria que yo no conocía. En mi país eran tal vez más bárbaros y pobres, pero me atrevía a pensar que más felices. En Londres yo recordaba las tormentas que limpiaban la pampa y se llevaban lejos pobreza y pestes. En aquellos barrios, la enfermedad y la miseria se habían estancado sobre los adoquines. (Iparraguirre, 1998:145)

As formas de adquirir, conservar e distribuir bens supõem dois extremos (Londres e a Terra do Fogo) e situa a Argentina em uma posição móvel, de fronteira, na qual seu caráter não imperial (um pouco “bárbara”) envolve também sua condição de possibilidade. Nesta valorização matizada, organizada em desdobramentos de identidades que viajam e se transformam em maior/menor medida, pode-se ler a posição política da autora a respeito dos modelos de subjetividade do século XIX, lidos no final do século XX. Salienta “bárbaros” (termo apreciado pela literatura argentina seguidora de Sarmiento), mas imediatamente suaviza seu caráter negativo para transformá-lo em uma singular maneira de felicidade.

A infância volta a aparecer em outros episódios como o único vínculo afetivo do *yámana* com Londres e seus habitantes. O narrador explica que essa sensibilidade no que se refere à infância faz parte de sua herança cultural, que valoriza de maneira intensa, pois ali reside o futuro de toda a comunidade. Cuidado análogo ao que Omoy-lume exige dos marinheiros a respeito dos filhotes e patinhos. No romance a religiosidade indígena é fonte de um conhecimento mais generoso e humilde (similar ao discurso ecológico do século XX) que o professado pelos marinheiros e o jovem Guevara. Questão sugerida (embora não explanada) no conto citado anteriormente.

Vale acrescentar aqui algumas perspectivas presentes no romance que não estavam no relato breve: a força dos corpos nus (como marca da “barbárie” revalorizada) e do idioma oral dos indígenas (encarnada em Omoy-lume, que legitima a transformação de Guevara), e da morte dessas culturas (como presença/ausência através

do relato escrito que nos oferece o narrador). Sobre este último ponto nos deteremos brevemente.

No romance a palavra escrita tem um espaço de importante reflexão. Realmente, os “pliegos” [folhetins] (e não capítulos) que organizam o relato parecem ser um convite para pensar nos desdobramentos e ressignificações do trabalho memorialístico do narrador. A palavra não somente dignifica a cultura de Omoy-lume mas a vivifica: a morte não é igual se a escrita pode evocar os ecos, as entonações, os matizes da experiência através dos jogos sensoriais. Ao mesmo tempo em que a escrita ganha corpo na pluma do protagonista, torna-se evidente o caráter móvel das subjetividades: através da vivência de narrar, Guevara poderá repensar suas próprias transformações depois dessa viagem e o escrito terá um novo destinatário: Graciana, uma *criolla* [argentina filha de espanhóis] analfabeta que vive amancebada com ele, que no final do romance aprenderá a ler com a ajuda do personagem-escritor. A dimensão material da escrita ganha uma enorme importância no relato mostrando-nos um novo significado, um novo rumo que não é somente limite (oriental-ocidental) mas também uma possibilidade de conhecer o outro-indígena através do relato que o recria. Nesse sentido, a escrita de outrora que legitimou ordens excludentes do século XIX, ganha força na sensibilidade poética e política da escrita de Iparraguirre, que sutilmente convida o leitor a realizar sua própria transformação.

6- Últimas palavras, a título de encerramento

Como foi observado no corpus, palavras e corpos, como Leis culturais, implicam em um limite na percepção, mas também podem ser usados estrategicamente para representar a dor e discutir ordens hegemônicas do mundo social. A memória cultural se faz carne nesses personagens racializados por características fenotípicas que, nos textos, tensionam valores pré-concebidos. Se no século XIX a escrita serviu ao Estado para sistematizar sua burocracia e sua perspectiva “civilizadora”, no presente, ficções como as de Iparraguirre mostram-nos sua potência para matizar, denunciar e subverter.

Entre os leitores do romance (Rottenberg, 2009 y Mellado, 2009, entre outros) somente encontramos uma autora (Castro, 2013) que critica a visão de mundo de Iparraguirre por não questionar o caráter imperialista do idioma espanhol. Preferimos distanciar-nos dessa última concepção: em primeiro lugar, porque a reflexão sobre o caráter da língua indígena vivida corporalmente (e não como nomenclatura) aparece

muito claramente em “El dueño del fuego” (tema, aliás, muito conhecido pela autora, que tem uma trajetória acadêmica de grande relevância). Em segundo lugar, porque no romance a força narrativa ganha espaço e vai além da reflexão metalinguística (explícita no conto breve), ampliando um modelo plural de mundo, que afeta as dimensões do processo de significar e de sentir. Em terceira instância, porque a estilização dos lugares que contrastam a Terra do Fogo/Argentina/Londres supõe uma orientação valorativa que envolve uma intensa discussão com os discursos do século XIX.

Acrescentamos que a atração da autora bonaerense pelo mundo indígena plasma-se, sobretudo, em seu fascínio pelas fotografias feitas por antropólogos, cujas funções considera “paradoxais” (1999): são a face visível de um ocidente causador da tragédia indígena, embora atualmente sirvam como testemunho para a luta desses povos por sua identidade e território. No texto ensaístico *La tierra del fuego* (de 2000, reeditado em edição bilíngue inglês/espanhol em 2009) a autora inclui um anexo intitulado “Los dueños del fuego”, no qual incorpora fotos paradigmáticas (que exibimos nesta apresentação), e termina com uma reflexão sobre o cruzamento das distintas etnias que habitavam a península, o uso do espanhol pelos atuais descendentes e sua vitória parcial ao recuperar parte das terras ancestrais, que inclusive atualmente são compartilhadas (sem propriedade privada) pela comunidade.

Para finalizar, só nos resta indicar que o debate sobre o caráter “original” dos indígenas argentinos, que deveriam poder constatar *racionalmente* seu pertencimento a uma *etnia*, continua sendo objeto de debate e discussão. A vigência dos latifúndios e um discurso biologicista continuam vigorando fortemente no atual estado do Discurso Social do nosso país. A partir de nosso ponto de vista a dúvida sobre “o real sangue indígena” dos que atualmente se assumem como “índios” é uma interrogação que carece de sentido, pois parte da presunção de uma identidade definida em termos fixos-atemporais-naturais. Uma comunidade que se auto assume como indígena com o propósito de recuperar tradições familiares-culturais já é motivo suficiente de atenção e valorização. Na zona sul do continente, discutindo a rigidez dos limites nacionais, algumas comunidades conservam a língua e a religião (guaranis argentinos-paraguaios e mapuches argentino-chilenos, por exemplo), outros mantêm formas de curar através de plantas autóctones, maneiras de tecer/tingir/cozinhar, etc. O atual estado do Discurso Social permite direcionar o olhar para dessas práticas há muito tempo silenciadas ou subestimadas. O valor identitário dessas ações pode ser entendido como marca escolhida, como sinal de persistência, como estratégia de empoderamento e visibilidade.

Por hora, buscando não cair em purismos idealizados ou novas exotizações, interessa-nos destacar a força política implícita na ficcionalização dos corpos, cujo “fogo” ilumina, queima e pode forjar novas formas de subjetividade.

Referências bibliográficas

- Angenot, M. (2010) *El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bajtín, M. (1982) *Estética de la creación verbal*. México, S.XXI.
- Bernecker, W. L. (1996) “El aniversario del «Descubrimiento de América» en el conflicto de opiniones. En López de Abiada, J. M. (1996) (Coord.) *El peso del pasado: Percepciones de América y V Centenario*. Madrid, Verbum.
- Boccaro, G. y Ayala P. (2011) “Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile.” *Revista Cahiers des ameriques latines*. N° 67. Disponible en <https://cal.revues.org/361>
- Bompadre, J.M. (2016) “(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: Procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba”. Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC, Córdoba.
- Briones (2010) “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y Nación en Argentina”. *Revista Runa*. Instituto de Ciencias Antropológicas. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Castro, A. (2013) “Frontera, escritura y Nación. En la narrativa contemporánea argentina sobre Tierra del Fuego” en revista *Anclajes*. Vol.12, N°1. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-46692013000100002
- De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. Edición original, 1980. [Trad. A. Pescador]
- Díaz Polanco, H. (2008) *Gobernar (en) la diversidad posneoliberal*. En Araceli Burguete, Xochitl Leyva y Shanon Speed (coord.) *Gobernar (en) la diversidad posneoliberal Hacia una investigación en co-labor*. FLACSO, México.
- Fleckenstein K. (2006) “Bodysigns: A biorhetoric for change”. En Vandenberg, P. (comp.) *Relations, locations, positions: Compositions Theory for Writing Teachers*. Urbana, NCTE.
- Gutiérrez y Pitarch (comps.) (2010) *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid, Iberoamericana.
- Huenún, J. L. (2012) *Reducciones*. Santiago de Chile, LOM.

- Iparraguirre, S. ([1988] 2004) “El dueño del fuego” en *Narrativa breve*. Buenos Aires, Alfaguara.
- Iparraguirre, S. (1998) *La tierra del fuego*. Buenos Aires, Alfaguara.
- Iparraguirre, S. y von der Fecht, F. (2009) *Tierra del fuego*. Buenos Aires, Alfaguara.
- Iparraguirre, S. (2009) “Empieza otra historia”. Texto periodístico disponible en <http://www.sylviaiparraguirre.com.ar/rw/pdf/Empieza%20otra%20historia.htm>
- Le Breton, D. ([1995] 2002) *Antropología del cuerpo y la modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2006) *Sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Leunda, A. I. (2017) “Del autor al traductor. Relecturas de “El Diario de Colón” en Revista *Teoría Literaria*. Vol. 06, Número 12. <http://fh.md.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/2310>
- Mellado, L. (2009) “La tierra del fuego de Iparraguirre: La Patagonia revisitada”. Revista *Anclajes* N°13. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=22435823009>
- Rottenberg, D. (2009) *Reescrituras de la identidad. La representación de indígenas e ingleses en la novela argentina de escenario fueguino*. Estocolmo, Universidad de Estocolmo.
- Todorov, T. (1991) *Nosotros y los otros*. México, Siglo XXI-Editores.
- Foucault, M. ([1975] 2002) *Historia de la sexualidad. Vol.1* Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. ([1975] 1995) *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Caronte.
- Rama, Ángel (1984) *La Ciudad Letrada*. Ediciones del Norte, Hanover.