



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
SECRETARIA DE POSGRADO

***“Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna: Mujeres de corazones valientes”.***  
***Memoria, identidad y territorio indígena kolla en la ciudad de La Plata.***

Sabrina Rosas

Tesis para optar por el grado de Magíster en Historia y Memoria

Directora: Dra. Susana E. Aguirre, Universidad Nacional de La Plata

Codirectora: Dra. María Marta Reza, Universidad Nacional de La Plata

Ensenada, mayo de 2020

## **RESUMEN**

El objetivo de esta investigación es indagar en la memoria de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipak Sonqokuna de la ciudad de La Plata y visibilizar su experiencia político-étnica a través de la voz de su principal referente: Illa Ñan, una mujer indígena kolla. Desde una perspectiva etnográfica, se propone analizar los procesos de construcción identitaria indígena a través de la transmisión y actualización de las memorias sociales que se despliegan en el espacio urbano. A partir de las reflexiones sobre los procesos de memoria, la construcción de la identidad étnica y de su territorio, se pretende problematizar la elaboración simbólica de la idea de comunidad indígena por parte de su líder, que utiliza recursos y atributos de un esencialismo estratégico desde el que legitima y fortalece su liderazgo político como indígena y como mujer urbana.

**Palabras clave:** indígenas; mujeres; memoria; identidad; territorio, comunidad.

## AGRADECIMIENTOS

A Illa Ñan, por confiar en mí y permitirme escuchar su historia.

A Susana Aguirre, por su lectura atenta y dedicada, y por el cariño compartido en tantos años de trabajo mediados por viajes.

A María Marta Reca, por las extensas charlas que me nutrieron de nuevas herramientas analíticas, y por darme impulso para que pueda escribir este texto.

A Ana María Barletta y Fernanda Tocho, por transmitirme la confianza en que esta tesis podía ser posible, más tarde o más temprano.

A todas las personas que luchan por una universidad pública y laica, que me permitieron cursar este posgrado en forma gratuita.

A mis compañerxs y profesorxs de la Maestría en Historia y Memoria, por los debates compartidos que fueron creando esta investigación. A Federico Brugaletta, por su palabra justa, su lectura precisa y su compañía.

A todas las personas que han leído pasajes entrecortados de este texto para pensar, revisar y corregir, cuyo cariño virtual fueron clave en el difícil tránsito por la primera pandemia mundial de la historia de la humanidad que me atrapó en casa escribiendo.

A Giselle Brown, Daniela Casi, Daniela Gerez y Melody Parodi, por construir juntxs nuestras propias formas de pensar y habitar el mundo desde los feminismos.

A mis amigxs, por sostenerme en las caídas. A Germán Bernasconi, por su complicidad.

A mi familia, por estar siempre cerca. A mis abuelos Beba y César, a mi tía Gabi, por cuidarme. A mi vieja, Patricia Bazán, por ser incondicional.

A Paz Cabral y a Gala, por el amor en todo el trayecto de escritura de esta tesis. A Ámbar, por su compañía.

## GLOSARIO DE PALABRAS EN LENGUA QUECHUA

*Amasua*. No robar.

*Ama llulla*. No ser ocioso.

*Ama quella*. No mentir.

*Antisuyu andino*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, referida a la parte amazónica sudamericana.

*Apus*. Montañas sagradas andinas.

*Chacana*. Símbolo andino ampliamente utilizado por la sociedad incaica, en forma de escalera de cuatro lados, que sirve de unión entre las partes del universo y de ascenso hacia lo más elevado.

*Chaskas*. Instrumento andino de percusión elaborado a base de pezuñas de llama o alpaca.

*Chinchaysuyu*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, que comprende la región norte.

*Contisuyu*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, que comprende la parcialidad del oeste.

*Hanan pacha*. Mundo cósmico, espacio de más allá.

*Illa Ñan*. Camino de luz.

*Inti Raymi*. “Fiesta del Sol” o “Año nuevo indígena”, ceremonia incaica y andina celebrada en honor a Inti, que se realiza el 20 de junio en el solsticio de invierno.

*Kay pacha*. Mundo terrenal, de aquí y ahora.

*Kolla*. Pueblos y comunidades que se auto-identifican a partir de su pertenencia geográfica del kollasuyu andino.

*Kollasuyu*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, que comprende la región sur.

*Mamacocha*. Deidad religiosa femenina incaica, considerada “madre de las aguas”, uno de los cuatro elementos del mundo (agua-tierra-fuego-aire).

*Markawasi*. Casa grande.

*Pacha*. Tierra, tiempo-espacio.

*Pachakutiy*. “Pacha” - tierra, tiempo-espacio; “Kuti” - regreso, vuelta. Regreso del tiempo, cambio de era. Trastocamiento o revolución.

*Pachacamak*. “Pacha” - tierra, tiempo-espacio; “camak” - creador. Deidad venerada en la costa central del área andina durante tiempos prehispánicos.

*Pachamama*. “Pacha”- tierra, tiempo-espacio - “mama”: madre. Deidad religiosa andina femenina, considerada “madre tierra”.

*Suma qamaña*. Vivir bien.

*Tawantinsuyu incaico*. Espacio político de influencia incaica organizado a partir de un orden ceremonial y religioso. Involucra los actuales territorios de sur de Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile, Norte de Argentina.

*Uku pacha*. Mundo, espacio de abajo.

*Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna*. Mujeres de corazones valientes.

*Wawa Wasi*. Casa del niño.

## ÍNDICE

<b>RESUMEN.....</b>	<b>2</b>
<b>AGRADECIMIENTOS .....</b>	<b>3</b>
<b>GLOSARIO DE PALABRAS EN LENGUA QUECHUA.....</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCCION .....</b>	<b>8</b>
<b>CAPITULO I. Presentación del tema y del problema. ....</b>	<b>16</b>
1.1. La Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna: delinear el tema de investigación.....	16
1.2. Indígenas en la ciudad: la comunidad kolla en La Plata.....	19
1.3. Prácticas de investigación etnográfica para la producción de un conocimiento relacional. ....	22
1.4. Prácticas de investigación etnográfica en el uso de herramientas metodológicas....	26
1.4.1 Cómo escuchar: pensar el espacio de la entrevista.....	26
1.4.2 Cómo mirar: observaciones y participaciones.....	28
1.5. Pueblos originarios en la historia reciente: procesos de memoria y de identidad desde una perspectiva de género. ....	31
1.5.1. La identidad como categoría relacional.....	37
1.5.2 La memoria social y el rol de las mujeres. ....	40
<b>CAPITULO II. “Mi nombre es Ila Ñan”. La construcción de memorias indígenas ancestralizadas y usos del pasado. ....</b>	<b>47</b>
2.1. Memorias cruzadas, memorias superpuestas: el cruce entre horizontes temporales de memoria para configurar la identidad.....	49
2.2. Verla andar: Ila Ñan y su cotidiano en Wawa Wasi.....	54
2.3. Escucharla hablar: Ila Ñan y los recuerdos de su historia. ....	56
2.4. El presente de un pasado colonial: Ila Ñan como emprendedora de memorias. ....	61

2.4.1. La preeminencia histórica de la “cultura de amor” indígena. ....	64
2.4.2. La configuración de fronteras híbridas.....	68
2.4.3. Los roles de género en la configuración de la memoria social. ....	72
2.5. Memorias ancestrales desde las resistencias: Illa Ñan y sus formas de hacer memoria. ....	76
<b>CAPITULO III: La experiencia kolla de La Plata: la construcción de una comunidad..</b>	<b>79</b>
3.1. “Trasmitir células con memoria”: la identidad de la comunidad kolla de La Plata..	81
3.2. “Equivocarnos como mujeres”. Ser mujer e indígena como confluencia del esencialismo estratégico. ....	91
3.3. “La madre va aprendiendo a través del niño, a recuperar su memoria”: la experiencia política en Wawa Wasi. ....	94
3.4. Mujeres como cuidadoras de la “cultura de amor”.....	102
3.5. “Vivir en comunidad, como principio”: la construcción simbólica de la comunidad. ....	109
<b>CAPITULO IV. “Las ciudades han crecido por nuestra presencia”. La construcción social del territorio indígena kolla. ....</b>	<b>114</b>
4.1. Legislación indígena, políticas estatales y procesos de emergencia étnica en Argentina. ....	117
4.2. “Esto no es un espacio cualquiera, es política pública, y lo vamos a defender”. La organización política étnica en la ciudad.....	124
4.3. Cuerpo-territorio y estrategias de resistencia indígena.....	133
4.4. Prácticas ceremoniales y festividades como vehículos de memorias e identidades.....	138
<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>159</b>
<b>REFERENCIAS.....</b>	<b>165</b>
<b>LEYES, CONVENIOS, DECLARACIONES CITADAS.....</b>	<b>184</b>

## INTRODUCCION

*“Nosotros queremos vivir como vivíamos antes, que se nos dé la tierra donde podamos sembrar, donde podamos criar y tengamos libertad. Una sociedad tiene que tener un buen Estado. Un Estado que no vea solo la industria y como comercio, sino cómo tiene a sus miembros... cómo los mantiene sanos. Por eso nosotros creemos que tiene que cambiar el Estado, tienen que cambiar sus normas, todas sus miradas... porque la mentalidad del Estado es una mentalidad colonialista, no dejó de ser colonialista. Y no solamente se hizo con el modo de colonizarnos a nosotros sino que ahora colonizó a todos. Y si todos no nos liberamos, vamos a seguir el mismo camino. Ya no es un cambio nuestro nada más. Ahora es el de todos.*

Illa Ñan (2015)

Líder de la comunidad kolla Markawasi,  
fundadora de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna.

Todo el mundo la conoce como María Ochoa. María, de la comunidad indígena kolla de la ciudad de La Plata. Pero su “verdadero” nombre es Illa Ñan. Significa “camino de luz” en lengua quechua. “Así quiero ser nombrada” me explicaba en uno de nuestras encuentros. Frente a la extensa historia de invisibilización y negacionismo hacia los pueblos originarios, su voz se presenta como la posibilidad de su existencia étnica y la de sus “hermanxs<sup>1</sup> indígenas” como les llama, herederxs de “una cultura milenaria y ancestral”.

---

<sup>1</sup> En la presente tesis propongo mantener una variedad discursiva evitando el uso genérico del masculino para hacer referencia a un grupo de personas. En los últimos años se ha profundizado el debate respecto a los modos y las disputas de sentido que enmarcan el uso del lenguaje. La lengua es una convención que se construye y se reactualiza, es una “tecnología de gobierno del género que exhibe su radical condición inestable, histórica y variable” (flores, 2019: s/n). Los históricos combates del feminismo han penetrado también en el territorio lingüístico, tensionando las formas de escritura en el ámbito académico. Particularmente en la FaHCE-UNLP se ha puesto en discusión cómo el lenguaje, en tanto dimensión constitutiva del orden social, trasmite y reproduce presupuestos valorativos e ideológicos que el uso dinámico de la lengua viene a cuestionar (Resolución Nro. 2086/17). Junto a la contundente crítica sobre el uso del masculino como mención de lo femenino que confirma las jerarquías entre varones y mujeres (Faur, 2017), la discusión se extiende ante el carácter binario y cis-sexista de la opción o/a para enunciar a lxs sujetxs. Otras propuestas, tales como el uso del arroba, la x, el asterisco o la e, aunque presenten limitaciones propias del género por su “imposibilidad de reducirlo a categorías estables universales frente a la multiplicidad de experiencias sexo-genéricas que habitamos” (flores, 2019: s/n), son también estrategias lingüísticas que generan la posibilidad de alterar y hacer emerger a la gramática, provocando cambios en los paradigmas (Martinez, 2019). Entendiendo que todo gesto enunciativo es un acto político, a lo largo de la tesis utilizaré la “x” para dar cuenta de la diversidad de modos de nombrar a los géneros, a la vez que se respetará la forma de nombrar de las personas entrevistadas en los momentos en que son citadas.



Sus palabras permiten introducir algunos de los pilares políticos e históricos fundamentales sobre los cuales se sostiene su presencia como referente indígena en La Plata. Un discurso que de manera entrecruzada pone de manifiesto los avatares de una historia ancestral donde el presente mira al pasado para transformar el futuro. Illa Ñan enuncia su búsqueda por recuperar antiguas formas de vida, que se contraponen a la impuesta por un sistema colonial capitalista y de explotación desde hace varios siglos. En esa tarea, que “ahora es de todos”, los pueblos indígenas recurren a sus saberes y enseñanzas ancestrales con la certeza de que otro mundo es posible.

Illa Ñan es una mujer kolla radicada en la ciudad de La Plata desde hace más de 25 años. Se autoreconoce como descendiente del kollasuyu andino incaico<sup>2</sup> y desde su llegada a la ciudad ha emprendido importantes proyectos en pos de recuperar y fortalecer la identidad indígena kolla. Entre ellos se encuentra la constitución de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna<sup>3</sup>, que nuclea a su comunidad kolla “Markawasi”<sup>4</sup> que lidera. Con sede en el barrio Hipódromo de La Plata, la comunidad cuenta con el Taller Integral Indígena “Wawa Wasi”<sup>5</sup>, un espacio aglutinador de actividades en torno a la recuperación y transmisión de la identidad especialmente destinado a niñas y jóvenes. Precisamente en el marco de las actividades impulsadas en “Wawa Wasi” es que esta tesis fue posible.

La presente investigación comenzó con el interés por indagar sobre la historia de la comunidad kolla de La Plata, en aporte a los estudios locales que han analizado el mapa pluriétnico y multicultural que caracteriza a la ciudad (Tamagno 1986, 2001, 2003; Maidana 2008, 2011, 2013; Ibañez Caselli, 2007; Balerdi, 2012, 2013, Silvestrín, 2010; Trivi, 2014) Se trata de analizar la experiencia político-étnica kolla a partir de la rememoración de vestigios del pasado con los cuales se configuran las disputas por transformar el presente. En ese sentido, el objetivo de la tesis tiene que ver con problematizar la (re)construcción identitaria indígena de la Asociación Civil Warmikuna Manta Antipak Sonqokuna y a través de ella de la

---

<sup>2</sup> Una de las cuatro regiones político-étnicas que conformó al Tawantinsuyu, que comprende la región sur. El Tawantinsuyu fue un espacio político de influencia incaica organizado a partir de un orden ceremonial y religioso. Involucra los actuales territorios de sur de Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Chile, Norte de Argentina.

<sup>3</sup> Significa “mujeres de corazones valientes”.

<sup>4</sup> Significa “casa grande”.

<sup>5</sup> Significa “casa del niño”.

comunidad kolla, llevando adelante un análisis sobre los procesos de construcción, transmisión y transformación de memorias sociales indígenas y usos del pasado, que se despliegan en el territorio urbano platense.

Estas reflexiones son el resultado de varios años de trabajo con la comunidad (y especialmente con Illa Ñan) en la que pude participar como docente-extensionista y como colaboradora en diversas actividades y proyectos. En el verano de 2014 le consulté a Illa Ñan la posibilidad de impulsar una investigación sobre la experiencia de su comunidad; así fue que comencé a desarrollar un trabajo de campo desde una perspectiva etnográfica (Restrepo, 2015), sistemático y sostenido entre 2014 y 2016. Dos años en los que, a través de entrevistas en profundidad y observaciones participantes, pude recopilar el material con el que se estructuró la producción teórica y analítica de este escrito. Una vez concluido el trabajo de campo, el vínculo con la comunidad continuó, dando lugar a correcciones y revisiones constantes. Tan es así que en el verano de 2020, al finalizar el proceso de elaboración escrita, entablamos un intercambio de miradas y perspectivas sobre lo realizado con Illa Ñan, cuya voz legítima por ser la protagonista de esta tesis dio la posibilidad de poner un punto de cierre a la investigación. En este sentido, antes que como informante Illa Ñan ha ocupado el rol de interlocutora, clave para conocer sus dinámicas y formas de constitución comunitaria kolla de La Plata, especialmente en lo que atañe a los procesos de memorias e identidades que allí confluyen.

\*

La presencia de los pueblos indígenas en Argentina y en América Latina ha sido objeto de debate y controversia frente a los procesos de emergencias étnicas y movimientos sociales impulsados por estos colectivos desde mediados de los años 70. Su influencia política ha trastocado imaginarios fuertemente instaurados en la sociedad y especialmente en las grandes ciudades de Argentina, que según el discurso histórico oficial encuentra sus raíces en la descendencia de países europeos. La selectividad de hechos del pasado, inherente a la práctica historiográfica, ha generado relatos históricos legítimos, hegemónicos y dominantes, dejando por fuera ciertos “hechos que pasaron” así como también a las vivencias de sujetxs que recorrieron ese mismo pasado, como es el caso de los pueblos indígenas. Pues la cuestión

indígena parece haber quedado encriptada en el “régimen de historiografía dominante” (Mudrovic, 2013: 15) de la ciencia que se ocupa del pasado histórico *en sí mismo*, de los hechos “tal cual sucedieron”. Cuestionar el supuesto de que la sociedad indígena pertenece a un pasado clausurado, descansa no solo en una crítica epistemológica, sino también respecto a la construcción del olvido sobre determinados procesos sociales. Es decir, “a la construcción de un no-tema, una ausencia de relato” (Delrio, 2014: 195) que demarcó los intereses de la conciencia histórica así como el tipo de relación entre lxs sujetxs históricos. Es por ello que, quienes nos interesamos por indagar sobre su historia, nos vemos en la necesidad de hallar respuestas en disciplinas vecinas como la antropología o la etnohistoria, que han desarrollado una vasta producción teórica sobre las experiencias de comunidades originarias en la región<sup>6</sup>.

Lo cierto es que estas discusiones, que aún siguen necesitando de una revisión disciplinar sobre la participación de estos colectivos sociales en los procesos de la historia nacional y de América Latina, se encuentran con la necesidad de resignificar sus experiencias, sus voces y sus memorias. El surgimiento de movimientos sociales reivindicativos de su pasado étnico a escala regional y local, luchas indígenas “cuya acción política se cubre de memoria” (Traverso, 2014: 37) van trazando nuevos derroteros históricos. De esta manera, los pueblos originarios cuestionan los imaginarios discursivos montados sobre sus cuerpos y sus ideas y tensionan la memoria hegemónica del pasado marcada por la experiencia de la opresión colonial desde un presente que mira hacia un futuro diferente.

En la búsqueda por la recuperación y revalorización de la memoria y la identidad indígena, las mujeres han cobrado un rol protagónico, “haciéndose visibles” (Gomez, 2014: 63) en y desde sus propias posibilidades de agencia política. Particularmente en la trama urbana, la presencia de una mujer indígena como líder y referenta de una comunidad brinda características novedosas en las formas de construcción y participación política, cuyas especificidades de género otorgan otros sentidos a los procesos por los que transitan las memorias sociales y las identidades étnicas. En este marco, la experiencia de la comunidad

---

<sup>6</sup> Desde el campo de la antropología y la etnohistoria es posible adentrarse en las experiencias de diversas comunidades indígenas en Argentina, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX. De manera muy generalizada podrían mencionarse aportes ya clásicos como los de Bechis, 2008; Briones, 2005; Dávalos, 2005; Delrio, 2005; Escolar, 2018; Gordillo y Hirsch, 2010; Krofft, 2005; Martínez Sarasola, 1992, 2010; Salomón Tarquini, 2010; Tamagno, 2001; Trincheró, 2009; entre otros.

kolla de la ciudad de La Plata impulsa el análisis de los relatos, las prácticas y las performances que despliega una mujer indígena, en su incesante búsqueda por recuperar la historia de su pueblo y visibilizar los sentidos y valores con los cuales transformar el mundo en el que vivimos.

\*

Organizada en cuatro capítulos, esta tesis focaliza la mirada en el análisis del testimonio y las prácticas político-performáticas de Illa Ñan, en tanto resulta *representativa* de la comunidad kolla. En este sentido, uno de los ejes vertebrales de reflexión ahonda en la problematización del concepto de comunidad y sus formas de constitución, entendiéndola como dinámica y fluctuante, atenta al marco histórico y político en el que tiene lugar. Se trata de desnaturalizar el uso de categorías como entidades ontológicas genéricas, variabilidades que dan cuenta de sus propios modos de posibilidad. Así, propongo pensar a la “comunidad kolla” desde su *construcción simbólica*, poniendo en tensión el significado de su existencia y de los sentidos sociales que allí se despliegan.

A lo largo de la investigación se indaga en las particularidades otorgadas en el *hacer comunidad* de Illa Ñan, como producción cultural de sentido de comunidad indígena, gestado a partir de ciertos atributos de su liderazgo político-étnico y urbano. En este proceso constructivo, tres elementos resultan claves: la recuperación de las memorias indígenas *ancestrales*, la reconfiguración de la identidad étnica, y su confluencia en el espacio de la ciudad.

En primer lugar, a través de sus prácticas discursivas y performáticas, Illa Ñan construye relatos y se constituye como “emprendedora de memorias” (Jelin, 2002), configurando un *pasado común* indígena que le otorga sentidos al presente. A partir del análisis de los procesos de memorias que confluyen en su discurso, propongo indagar en el acto de memoria desde su carácter *ancestral*, para dar cuenta de la forma que toman los usos del pasado en una coyuntura histórica específica. Es decir, pensarla como una *memoria ancestralizada* en la que se conjungan experiencias, saberes y cosmologías que le otorgan legitimidad al discurso indígena en la compleja trama de disputas políticas. A partir de la recuperación de la genealogía ontológica de lo “ancestral” o la “ancestralidad”, busco elaborar y analizar la memoria kolla como ancestral, y así dar cuenta de cómo sus diversas acepciones

resultan claves en el despliegue de sus acciones políticas. Dicho esquema estará estructurado en tres hilos conceptuales a desarrollar: la *preeminencia histórica de la “cultura de amor” indígena*; la *construcción de fronteras híbridas*, y la problematización de *los roles de género en la configuración de la memoria social*.

Estos tres hilos se suceden en el marco de diversas capas de temporalidad de la memoria (Rivera, 2010) que de manera superpuesta (Jelin, 2017) dan cuenta del contexto en que se produce el relato. En consecuencia, se evidencian mecanismos de *memoria de larga duración*, presentada en la voz de Illa Ñan desde la reconstrucción de un relato nostálgico del pasado incaico, centrada en una forma de vida en comunidad “armoniosa” y “pacífica”. Y a su vez, ésta oscila con mecanismos de *memoria de corta duración* de las últimas cuatro décadas, con las que se busca recuperar esas experiencias para fortalecer las luchas del presente. Ello impulsa la reflexión sobre la construcción de una *memoria indígena común y dominante* al calor de la emergencia de movimientos sociales étnicos en distintos países latinoamericanos entre 1970 y 1990. Estos grupos encuentran un pasado común en la herencia de una historia atravesada por la discriminación, la usurpación y la violencia colonial y neocolonial. En este sentido, se propone pensar al relato de Illa Ñan como expresión de la memoria social de los llamados pueblos originarios.

En segundo lugar, su relato conjuga usos del pasado político-estratégicos que impulsan a retomar la compleja relación entre la “realidad histórica” y la “ficción”, entre la “verdad” y los sentidos sociales atribuidos. Relatos cargados de un fuerte esencialismo estratégico (Spivak, 2003) que buscan las raíces de las identidades indígenas en sus culturas prehispánicas y ancestrales. Así, las memorias sociales son recuperadas al servicio del fortalecimiento de la identidad de la comunidad, produciendo nuevos sentidos. En estos derroteros, la construcción del liderazgo político femenino configura el eje fundacional desde el cual entender el esencialismo estratégico situado, atento a las características que involucra el hecho de ser mujer indígena. Por ello, propongo reflexionar sobre los atributos asignados por Illa Ñan a las mujeres como conservadoras de la memoria y cuidadoras de lo que llama una “cultura de amor”. Siguiendo este camino, será interesante dar cuenta de cómo se produce el cruce de las categorías de género, raza y etnia en la definición de su liderazgo político y el fortalecimiento de su capacidad de agencia.

Dicho esencialismo es retomado tanto en el análisis del testimonio como en las performances, evidenciadas en actos políticos y ceremonias religiosas en donde se pone en juego la construcción de la identidad. Pensar cómo estas representaciones, históricamente situadas, son atribuidas, construidas y contingentes (Hall, 1996a) a la vez que presentan tensiones, fracturas y contradicciones (Mattio, 2009) principalmente en aquellas escenas donde se reproducen estereotipos tradicionales indígenas. Es en los “fallos del esencialismo estratégico” donde se encuentran los puntos de sutura (Briones, 2007) que resignifican las objetivaciones folclóricas propias del neoliberalismo cultural. En este sentido, me interesa repensar cómo aquellos fetichismos verbales de lo indix (Rivera, 2015a) constituyen en realidad una re-apropiación del sujeto, que se desmarca del estigma de “lo indix” a partir de su propia reafirmación y actualización.

Junto a los juegos de la memoria y la confluencia de sentidos en la construcción de la identidad indígena, en tercer lugar se procura evidenciar cómo ambos procesos confluyen en el espacio urbano, a partir de las múltiples estrategias políticas empleadas por la comunidad. La gran capacidad de agencia indígena de los últimos años ha impulsado el despliegue de modalidades de organización política específicas, en el que las herramientas jurídico-legales estatales resultan claves a la hora de acceder a derechos sociales insatisfechos. En esa apuesta, el espacio y el territorio cobran nuevas significaciones. Propongo pensar cómo se configura la espacialidad a través del uso del ámbito público a partir de patrones de referencia identitarios construidos por la comunidad. La inscripción de vínculos en el espacio urbano permite dar cuenta de cómo una comunidad “sin territorio” como la kolla de La Plata puede llegar a gestar significaciones espaciales al retomar categorías, conceptos y objetos como elementos significativos en su memoria ancestral y hacer de éstos “su lugar” y su territorio. Esta forma de habitar el espacio permite darle un sentido al discurso indígena como aquel que “trasciende fronteras” porque todo el territorio “es tierra indígena”, en articulación con las memorias que se despliegan. Será interesante en este punto mirar detenidamente cómo se gestiona el uso del espacio, qué huellas deja y cómo se altera, es decir, cómo se corporiza la memoria (Alvarado, 2016) y se trastocan los imaginarios hegemónicos sobre “lo indígena” al desarrollarse actividades en el ámbito público. Ello sin obviar que las prácticas las producen sujetos en su hacer-acto y desde su corporalidad; cuerpos y performances que construyen discursos y

formas de ser y mostrarse frente a la mirada externa. Illa Ñan, como mujer indígena, conserva y trasmite la memoria de su pueblo, y *pone el cuerpo* para hacer frente a los avatares del cotidiano. En este sentido, la relación entre cuerpo y territorio resulta indisoluble.

\*

A lo largo de todo este recorrido, mi principal preocupación estuvo centrada en producir un texto que indague en torno las experiencias indígenas en la actualidad pero desde sus propias voces. Analizar los discursos presentados por Illa Ñan con la voluntad de abrir preguntas sobre los quehaceres de las ciencias sociales, antes que dar respuestas acabadas de una realidad indígena que es dinámica y fluctuante. Con la certeza de que una investigación nunca termina, intentaré ordenar la narración siguiendo los caminos de su relato, revisado y custodiado por su mirada, hasta llegado el momento de hacer un punto y aparte.

## **CAPITULO I. Presentación del tema y del problema.**

La construcción de un tema de investigación es el resultado del conjunto de preferencias temáticas, intereses académicos, experiencias personales y colectivas. Cuando conocí a Illa Ñan en el verano de 2014 me encontraba realizando mis primeras indagaciones en investigación vinculadas a la experiencia de sociedades indígenas en la historia Argentina del siglo XX, grupos sociales tradicionalmente entendidos como “extintos” según el relato histórico oficial. Dicho imaginario se veía profundizado en las grandes urbes, frente a la tendencia clásica de asociar “al indio” al mundo rural (Szluc, 2014). En consecuencia, múltiples sentidos se veían trastocados en aquel primer encuentro cuando Illa Ñan nos recibió en su casa.

El objetivo de aquella visita tuvo que ver con delinear lo que sería a posteriori un proyecto de extensión universitario impulsado desde el colegio secundario donde dictábamos clase junto a otras colegas amigas. Desde un primer momento me generaron interrogantes los medios elegidos por Illa Ñan para presentarse y posicionarse como mujer indígena “descendiente del kollasuyu andino” frente a nosotras, tres mujeres docentes universitarias, blancas y de clase media interesadas por afianzar las prácticas de extensión universitaria en la escuela.

Así comenzó esta investigación, con la intención de abrir a la reflexión sobre los procesos de construcción de la identidad de la comunidad kolla a partir de memorias sociales y usos del pasado que, en tanto indígenas urbanxs, desarrollan múltiples prácticas culturales, ceremoniales y políticas en la ciudad de La Plata.

### **1.1. La Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna: delinear el tema de investigación.**

Desde nuestras primeras charlas, Illa Ñan me explicaba que la comunidad kolla que lidera constituye un lugar de encuentro de personas que se auto-reconocen como indígenas descendientes del kollasuyu andino, que en tiempos prehispánicos conformó el extenso territorio del Tawantinsuyu incaico. Con la fuerza y el impulso que la caracteriza, Illa Ñan



emprendió la “búsqueda de sus hermanos” por La Plata hace veinte años, mayormente migrantes de países limítrofes que fueron radicándose gradualmente en la ciudad en busca de mejores oportunidades económicas. Según dice, en este proceso de “identificación y reencuentro” se han ido conformando cuatro comunidades de ascendencia kolla<sup>7</sup>. Como se verá más adelante, la dinámica de muchas comunidades indígenas en la región, y especialmente en el ámbito urbano, implica el desarrollo de diversas estrategias políticas para el acceso a derechos sociales insatisfechos. Entre ellos, se destaca la obtención de personerías jurídicas con las cuales, al ser reconocidas por el Estado, ven fortalecidas sus luchas y reclamos. En consecuencia, según ella, todas las comunidades kollas de la región se encuentran amparadas bajo la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna<sup>8</sup>. Cabe destacar, a su vez, que tanto estas comunidades como otras conforman el Consejo de Comunidades Indígenas de La Plata<sup>9</sup>, que engloba a comunidades del pueblo mapuche, mocoví y qom.

La Asociación Civil fue fundada por Illa Ñan y otras compañeras indígenas en el año 2007<sup>10</sup>, y encuentra su sede en el barrio Hipódromo de La Plata, en calle 37 y 118, detrás de la casa de Illa Ñan. Entre las principales actividades de la Asociación se encuentra el desarrollo de un Taller Integral indígena llamado “Wawa Wasi”, que significa “casa del niño” en lengua quechua, y que recibe cotidianamente a niños de diversas edades hasta los 14 años constituyendo un espacio de contención, aprendizaje y enseñanza sobre la historia y la memoria de su pueblo. En este marco, nuestra participación como docentes extensionistas tuvo que ver con generar en Wawa Wasi un espacio de enseñanza-aprendizaje atento a los

---

<sup>7</sup> Lxs indígenas kollas de La Plata están organizados/as en cuatro comunidades: Markawasi, cuya sede se corresponde a la Asociación Civil que es objeto de esta investigación; comunidad Bartolina Sisa ubicada en Barrio Futuro, comunidad Inti ubicada en Ensenada, y comunidad Micaela Bastidas, ubicada el barrio Altos de San Lorenzo.

<sup>8</sup> Según lo registrado en las entrevistas, la comunidad Markawasi funciona en la sede de la Asociación Civil. Las restantes comunidades kollas de La Plata se ven amparadas por ella y utilizan los instrumentos legales que otorga la Asociación para el desarrollo de las actividades, reclamos o peticiones a diversos organismos gubernamentales.

<sup>9</sup> El Consejo de Comunidades Indígenas de la ciudad de La Plata es un espacio fundado en el año 2007 compuesto por la comunidad kolla, qom, mapuche y mocoví. Durante varios años, la Municipalidad de La Plata le concedió un espacio de trabajo en calle 10 y 49, hasta 2015 cuando les quitaron el lugar. Actualmente, el Consejo tiene su sede en el mismo lugar en que funciona Wawa Wasi.

<sup>10</sup> En nuestras entrevistas Illa Ñan destacaba la importancia de personas kollas como de otras comunidades que resultaron clave en la gesta de la Asociación Civil y de su impulso, tales como Silvia, Norma Benítez, César Herrera, Silveiro González, Ariel Salinas, Lorenzo Pincén, José Flores y Juan Navarro.

intereses y necesidades de la comunidad kolla, poniendo en articulación saberes ancestrales y académicos.

Durante los primeros meses de esta investigación fue necesario despejar cómo se configuraba esta trama política-relacional entre las distintas comunidades, el rol que ocupaba en ellas la Asociación Civil y el protagonismo que cobraba en esa trama política el Wawa Wasi. En el proceso de investigación encontré dificultades en la delimitación del “objeto” de estudio en dos aspectos: por un lado, la superposición de espacios de lxs miembrxs del grupo, demoró por varios meses la investigación acerca de cómo estaban organizadx; por otra parte, hubo que enfrentar la dificultad para acceder a entrevistas con otrxs integrantes de la comunidad.

En nuestros diálogos, tanto en el espacio de la entrevista como en el espacio de talleres y actividades ceremoniales de los que yo participaba, Illa Ñan presentaba a *la comunidad* como aquella por la que lucha cada día, en defensa de su identidad y de su memoria. Sin embargo, resultaba complejo encontrarse o identificar - si se quiere, cuantitativamente - a todas las personas que la conformaban, es decir auto-percibidas como kollas. En general, Illa Ñan era acompañada por personas de otras comunidades indígenas en las actividades, o bien por “criollos”, como ella le dice a las personas “no indígenas”. Las ausencias de personas auto-reconocidas como kollas suscitadas en la práctica de la investigación derivó en la necesidad de repensar de manera constante el “objeto” central de esta tesis. Frente a tales interrogantes expuestos en el trabajo de campo, opté en un primer momento por hacer foco en los procesos de memoria e identidad *de la Asociación Civil*, que si bien es utilizada por las cuatro comunidades anteriormente mencionadas como amparo jurídico y legal, responde en primer término a los intereses de la comunidad *Markawasi* que lidera Illa Ñan. Ello implicó dejar en suspenso en esta investigación las posibles tensiones o discrepancias respecto a la identidad y la memoria kolla de las otras comunidades en cuestión. Pero, posteriormente, el recorte debió ser más selectivo: ¿cómo resolver la imposibilidad de acercarme a otrxs miembrxs de la Asociación Civil? ¿Era realmente necesario escuchar diversas voces que fortalecieran o bien refutaran lo expuesto por Illa Ñan en el espacio de la entrevista?

Frente a estos interrogantes, la investigación dio un giro que derivó en la indagación específica y acotada a los procesos de reconstrucción de la identidad a partir del despliegue de

memorias sociales enunciadas *por y desde* su líder. En la reflexión sobre la producción de sentidos sobre el pasado indígena y sus usos en la esfera política y pública de la ciudad, Illa Ñan despliega una capacidad enunciativa poderosa, que dialoga con su historia familiar, su experiencia política, y con la coyuntura de emergencia identitaria indígena de las últimas décadas. En ese sentido, en ese diálogo entre las memorias y las identidades, Illa Ñan *construye comunidad*, e impulsa el desafío de indagar sobre sus implicancias, es decir, qué significa hablar de una comunidad indígena, y qué procesos son los que hacen que la comunidad - o la idea de comunidad - realmente exista.

## **1.2. Indígenas en la ciudad: la comunidad kolla en La Plata.**

El fenómeno migratorio interno desde mediados del siglo XX en adelante ha sido un proceso característico en las diversas latitudes de América Latina. Estos aluviones poblacionales, enmarcados especialmente en la búsqueda de mejores oportunidades laborales, transformó el mapa poblacional latinoamericano, despoblando los espacios rurales e incrementando significativamente la concentración urbana. La conformación de “hiperurbes” (Tamagno, 2003) impactó en las estructuras económicas y productivas regionales, alterando las formas de producción, comercialización, así como también los imaginarios sociales y políticos sobre las poblaciones.

La Provincia de Buenos Aires se presenta como un caso ejemplificador de tales procesos, dejando atrás el acentuado tinte europeo que las oleadas migratorias de principios de siglo le habían otorgado. Sin embargo, al entender a las ciudades como espacios dinámicos, que expresan contradicciones, conflictos y desigualdades (Tamagno, 2001) el desafío se presenta en cómo pensar a los grupos sociales radicados en las urbes, cuyos sentidos de pertenencia se ven permeados por procesos complejos y heterogéneos de identidad y auto-adscripción. En la pretensión de escapar a las miradas esencialistas que entienden a las culturas como algo dado, será importante enfocar el análisis en los procesos históricos que dan forma a esas construcciones identitarias. En este sentido, tal como explican Tamagno y Maidana en sus importantes contribuciones a la temática, los sujetos sociales y especialmente los subalternos “ya no pueden pensarse por fuera de la variable de la

colonialidad y la etnicidad” (2011: 55), procesos sociales que dieron lugar a su propia configuración como parte de los Estados nacionales, más allá de cuánto reconozcan o no sus herencias indígenas.

En particular la ciudad de La Plata no ha estado exenta de estos procesos. Por sus características geopolíticas, sus peculiaridades educativas y/o laborales, ha sido un polo receptor de migrantes de diversas regiones y orígenes que por motivos dispares ha generado el asentamiento y crecimiento poblacional indígena. Según el último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas desarrollado en el año 2010 en todo el país y a nivel provincial, las personas que se reconocen pertenecientes o descendientes de un pueblo originario alcanzan el 1,5%, que representan poco menos de un millón de habitantes. En particular, en la región metropolitana que engloba a los 24 partidos del Gran Buenos Aires (entre los que se incluye el Partido de La Plata, Berisso y Ensenada) el 1,9% de las personas se reconoce indígena<sup>11</sup>. Estos datos constituyen una mirada sesgada de la presencia indígena en el país, producto de la suma invisibilización construida históricamente<sup>12</sup>. Particularmente en la ciudad de La Plata, el censo 2010 incorporó dos cuestionarios diferenciados, en el que solo uno incluía preguntas referidas a la identificación étnica; cada cuestionario fue utilizado en zonas preestablecidas como áreas de “presencia indígena”, haciendo del censo un producto no representativo de las características de la ciudad<sup>13</sup>. Pese a ello, la presencia de comunidades indígenas en la ciudad es muy heterogénea y tiene más de tres décadas. Algunos casos han sido arduamente estudiados, como es la experiencia del pueblo qom proveniente de Chaco (Maidana, 2011, Tamagno 1986, 2001; Balerdi, 2013, Silvestrín, 2010) asentados en el

---

<sup>11</sup> Datos tomados de la publicación serie D de del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, orientada a la difusión de los datos y análisis sobre la población que se reconoce perteneciente o descendiente de un pueblo indígena u originario en Argentina. Puede consultarse en: [http://trabajo.gob.ar/downloads/pueblosindigenas/pueblos\\_originarios\\_Metropolitana.pdf](http://trabajo.gob.ar/downloads/pueblosindigenas/pueblos_originarios_Metropolitana.pdf)

<sup>12</sup> El problema del negacionismo y la invisibilización generada en torno las comunidades indígenas en Argentina impacta, por un lado, en las metodológicas implementadas al momento de desarrollar los relevamientos poblacionales. En Argentina, recién en 2001 fue incorporada por primera vez en las herramientas censales una pregunta sobre autoidentificación étnica, mientras que en los censos previos tuviera un abordaje parcial o nulo. En 2004-2005 se realizó una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI), menor en proporción numérica que la del censo 2010. Por otro lado, resulta imposible obviar que las respuestas a las preguntas censales se ven atravesadas por factores de discriminación y exclusión socio-cultural que ha caracterizado la vida de estos pueblos, haciendo aún más compleja el relevamiento de los datos.

<sup>13</sup> Basada en mi experiencia personal, así fue organizado el censo 2010 en el Partido de La Plata.

barrio Las Malvinas en Melchor Romero<sup>14</sup>; otros son conocidos a partir del desarrollo de proyectos académicos y de extensión universitaria, por ejemplo, el caso del pueblo mocoví de Berisso, provenientes mayormente de la Provincia de Santa Fe<sup>15</sup>. De la misma manera, otros pueblos y comunidades como la comunidad Ava Guaraní Iwi Imenb'y oriundas de Salta asentada en el barrio El Peligro<sup>16</sup> o la comunidad mapuche-tehuelche Callvu-Shotel en Villa Elisa conforman el mosaico étnico platense<sup>17</sup>. Muchas de estas y otras comunidades no poseen personería jurídica como herramienta legal de reconocimiento estatal, por lo que el grado de conocimiento y relevamiento del panorama político-étnico de la ciudad se ve circunscripto a los proyectos políticos impulsados y visibilizados por cada comunidad. Por tanto, el trabajo de relevamiento desde herramientas metodológicas testimoniales u orales

---

<sup>14</sup> La comunidad Qom se fue asentando en el cordón frutihortícola platense, en Melchor Romero, mediante la construcción del barrio Las Malvinas. Este nació gracias a las incansables gestiones de la comunidad desde 1990, que para entonces accedió a un programa estatal de acceso a la tierra, en las cuales fueron construyendo sus casas. El predio fue comprado a un particular y constituía una parcela rural con una sola construcción, de la que el barrio tomó su nombre. Alrededor se colocaron casillas de madera provisorias para que habitaran los primeros ocho grupos domésticos qom/tobas organizados en la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom (Trabajando Juntos), adjudicatarios de 36 lotes distribuidos alrededor de un centro de manzana y el frente de otra. Instalados en las casillas transitorias iniciaron la autoconstrucción de ocho casas en lo que fue la primera etapa de trabajo (1991-1992). En la segunda etapa (1992- 1996) se avanzó en la construcción de las 28 viviendas restantes. Finalmente, en diciembre de 2014, la Asociación Civil Toba Ntaunaq Nam Qom obtuvo el título comunitario de la tierra del barrio. Para un exhaustivo abordaje de esta experiencia, ver Tamagno, 2001.

<sup>15</sup> La comunidad mocoví de Berisso nuclea aproximadamente a cuarenta familias migrantes del interior del país en busca de trabajo y vivienda. A principios de los 90 comenzaron este peregrinaje, y luego de varios años se establecieron en tierras fiscales de zonas inundables, ubicadas en 32 y 169 (Hecht, et. al, 2016) Desde 2004 cuentan con personería jurídica que ayudó al proceso de obtención de las tierras. Diversos proyectos de extensión universitaria han acompañado el crecimiento del barrio, tales como Proyecto de Extensión Universitaria “Derechos e identidad. Talleres de lengua y los derechos indígenas con jóvenes de la comunidad Mocoví de Berisso” de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo o “Construir identidad. La vivienda en la construcción del habitar comunitario” de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo, de la UNLP, en cooperación con otras unidades académicas en lo que es un trabajo interdisciplinario.

<sup>16</sup> En el paraje El Peligro entre 2003 y 2004 comenzaron a instalarse allí algunas familias ava-guaraní provenientes de Orán (Salta), que nuclea a la Comunidad Iwi Imenb'y (Hijos de la Tierra). En ese entonces, fueron expulsados de sus territorios ancestrales en las cercanías del Ingenio San Martín del Tabacal. Asentados en Buenos Aires comenzaron un proceso de organización continuado, hasta que en el año 2012 impulsaron las presentaciones formales ante el INAI y el Consejo de Asuntos Indígenas de la provincia con la finalidad de obtener el reconocimiento de la personería jurídica y la devolución de tierras de las que fueron expulsados (Katz, 2014). Así explica Gumersindo Segundo, consejero de la comunidad Ava Guaraní Iwi Imemby en el portal Andar en 2017: “El gobierno vendió tierras en las que vivíamos pueblos originarios como si no existiera nadie allí. Yo recibí amenazas de muerte. Me vine a la ciudad no porque quise sino porque fue obligado por las expansiones territoriales de las grandes industrias. Hemos sufrido desalojos violentos con represión. Es muy triste que pase esto cuando hay derechos constitucionales que, según dicen, nos protegen”. La Comisión Provincial por la Memoria viene acompañando y asesorando a la comunidad desde 2013 para la restitución de sus tierras. Si bien el INAI ha dictado el reconocimiento de la personería jurídica de la comunidad y determina su inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, aún no logra la solución de la problemática de fondo vinculada a la tenencia y la propiedad de la tierra.

<sup>17</sup> Muchos de estos datos provienen de diversos recursos del mundo periodístico, cuyas coberturas en portales web o diarios de la región permiten avizorar la presencia de las comunidades, dónde se encuentran alojadas, qué dificultades y problemáticas deben afrontar. De igual forma, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas presenta algunos gráficos y mapas interactivos de localización donde se pone de manifiesto el lugar y el grupo étnico de cada área del país. Puede consultarse en: <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/inai/mapa>

resultan claves a la hora de dar cuenta de estas trayectorias. Tal es el caso de la comunidad kolla que ocupa a esta investigación, donde el trabajo de sistematización científica pretende abonar en la visibilización, construcción y fortalecimiento del pueblo kolla en La Plata.

### **1.3. Prácticas de investigación etnográfica para la producción de un conocimiento relacional.**

Tal como se expresó anteriormente, la presente tesis fue posible gracias a la propuesta de un proyecto de extensión universitario para trabajar en el fortalecimiento de la memoria y la identidad de la comunidad kolla entre los niñxs que asisten a Wawa Wasi. La práctica extensionista abrió una puerta de entrada al espacio para conocer a la comunidad de Illa Ñan, así como también facilitó las posibilidades de intervención activa en el proceso de investigación.

Una de las preocupaciones recurrentes en las prácticas metodológicas utilizadas para el estudio de comunidades indígenas tiene que ver con desligarse de antiguas y ya desacreditadas formas de construcción del conocimiento basadas en su carácter extractivo y objetivista. El proceso de construcción de conocimiento en ciencias sociales requiere de una reflexión ontológica, epistemológica y metodológica, crítica de las formas tradicionales del conocer científico “objetivo” y desligada de discursos y abordajes performativos (Briones, 2007). La desconfianza inherente a los vínculos entre investigadorx – investigadx encuentra sus cimientos en el quehacer científico que entendió durante décadas la práctica de la investigación como una forma de “conservar”, registrar e incluso extraer conocimiento. Usualmente, quien investigaba era considerada una persona que “llegaba al campo” como poseedora de un conocimiento con el cual analizar “objetivamente” y desde afuera a las prácticas cotidianas de sus sujetos/objetos de estudio. Esta recolección se convertía, posteriormente, en producciones teóricas con las cuales pensar y analizar el mundo social, dejando por fuera las miradas de sus protagonistas. El carácter extractivo en la construcción del “conocimiento” ha reducido la práctica de investigación a la ecuación indagación – interpretación. Se trata de etapas que disocian el desarrollo de la investigación dando por

inadvertido el rol que ocupan lxs “investigadxs” en la construcción científica. Por el contrario, el paradigma interpretativo pone en valor la mirada crítica a las fórmulas performativas de la sociedad, “el paso de la observación hacia la comprensión y el carácter activo de lxs sujetxs en el proceso de construcción de conocimiento” (Vasilachis, 2008: 200).

En el desafío de alejarse de esa modalidad de construcción de conocimiento, esta investigación se enmarca en el desarrollo de una ciencia abarcativa (Aubry, 2007), comprometida, dialógica e interdisciplinaria, poniendo en consideración factores propios de la subjetividad de lxs actores intervinientes (Nagel, 1981). Una investigación etnográfica (Restrepo, 2015) no solamente desde su aspecto técnico, metodológico o literario, sino en la dimensión ética como transversal al diseño de sus diferentes etapas: construcción del proyecto, desarrollo del trabajo de campo y proceso de escritura.

Desde este encuadre, la extensión universitaria constituyó una posibilidad concreta para que la práctica de la investigación se lleve a cabo, y junto a ello de producir un conocimiento relacional (Manzano, 2019), atento a forjar vínculos entre todas las personas involucradas. La extensión universitaria constituye una de las tres áreas de trabajo desarrolladas por las universidades públicas, junto a la docencia y la investigación. Aunque las prácticas extensionistas han conseguido alcanzar un mayor grado de jerarquización dentro de los pilares fundamentales que constituyen a las universidades en el país<sup>18</sup>, continúa siendo usual su asociación a un carácter utilitario, en tanto aplicación en el “afuera”, en el “territorio” de aquello que se produce en el “adentro - universitario” (Pinedo, 2019). Sin embargo, las prácticas relacionales que se establecen en esta tesis dan cuenta de cómo el triángulo docencia-investigación-extensión ofrece distintos ángulos para gestar, observar y analizar el mismo proceso de producción de conocimiento. En este caso, el impulso del proyecto provino de lxs sujetos interesadxs en involucrar diversos saberes disciplinares con saberes propios. Y allí, en ese vínculo, es que surgieron las preguntas y acordamos trabajar conjuntamente en la construcción de esta producción analítica.

El proyecto de extensión en cuestión buscó establecer un diálogo entre los saberes académicos sobre la historia de los pueblos originarios en Argentina y en Latinoamérica y los

---

<sup>18</sup> En el año 2008 se produjo la reforma del estatuto de la UNLP y le otorgó igual jerarquía a la docencia, la investigación y la extensión.

saberes ancestrales indígenas, pudiendo así colaborar el refuerzo de la identidad y la memoria del pueblo kolla entre lxs niñxs de la comunidad. Fue titulado “Memoria e identidad. Una experiencia educativa intercultural con la comunidad Kolla”, y ejecutado por el colegio de pregrado, Bachillerato de Bellas Artes "Prof. Francisco A. De Santo" en conjunto con la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, ambas de la UNLP, entre 2014 y 2015. Mediante el desarrollo de talleres semanales, la propuesta relacionó en forma armónica tres campos disciplinares: por un lado, historia, impulsando el trabajo entrecruzando de saberes ancestrales y académicos, en el cual las propuestas que ofrecíamos como docentes del área eran dialogadas con Illa Ñan y en muchos casos corregidas de acuerdo a su experiencia y memoria. Dicho marco histórico fue posteriormente puesto en diálogo con actividades desde el campo de los discursos visuales y los discursos musicales, alternando su participación. Lxs estudiantes secundarixs del Bachillerato que oficiaron de talleristas ponían en práctica su saber-hacer por fuera de las fronteras áulicas con lxs niñxs de la comunidad, de entre 4 y 10 años de edad, a partir de actividades lúdicas. En consecuencia, el proyecto funcionó como un espacio de aprendizaje identitario que gestionó y organizó la comunidad a través de la Asociación Civil mencionada, y que generó interrogantes que hicieron posible la puesta en marcha de la investigación<sup>19</sup>.

En este marco, mi rol como docente-extensionista habilitó la posibilidad de entablar vínculos con lxs niñxs de la comunidad así como con Illa Ñan. En esta lógica de “investigar resolviendo” (Aubry, 2007) la investigación y la acción constituyen dos caras de la misma moneda, siendo el resultado de diversas prácticas educativas en contextos de educación no formal. En ese sentido es que la construcción de un objeto de investigación no es un proceso que viene dado, sino que constituye un camino de conjunción de posibilidades, “condiciones empíricas de posibilidad de ese interés” (Bourdieu, 2000: 57), es decir un juego de interacciones y articulaciones con la experiencia. Así, la producción y desarrollo de la investigación es posible en la mediación entre los conocimientos científico-sociales y los

---

<sup>19</sup> Todas las semanas participábamos junto a otras colegas y estudiantes secundarixs del taller en Wawa Wasi, que tenía una duración de dos horas. Mucho del material escogido para el espacio había sido realizado por nosotras durante 2013, cuando realizamos otro taller de extensión universitaria en un Centro de Fomento en Hernandez, La Plata. El desafío que nos presentó el trabajo en Wawa Wasi fue la posibilidad de hacer dialogar aquellos conocimientos traídos del campo histórico sobre los pueblos indígenas del área andina con los de Illa Ñan, así como incorporar otros novedosos.



conocimientos de los sujetos en cuestión (Vasilachis, 2008) materializados a través de prácticas sociales y discursivas (Verón, 1993; Bourdieu, 1999).

Desde esta perspectiva, no se descarta mi rol activo como investigadora en la construcción de conocimiento ni se pierde de vista las relaciones de poder que se establecen en el desarrollo de una investigación. Comprender y referenciar el carácter conflictivo y a veces contradictorio de las relaciones intersubjetivas en la investigación le otorga al investigadorx una gran responsabilidad, pues “dado que formamos parte del mundo que investigamos, que sustentamos visiones de mundo diferentes y que la distribución diferencial del poder es inevitable entre investigadorxs e investigadxs, el conocimiento que construimos implica evaluación y juicio (...) en busca de una alternativa democrática de las mismas.” (Cruz-Garcette y otros, 2014: 96). El paradigma interpretativo es, entonces, el fundamento de la investigación cualitativa al interior de la epistemología del sujeto conocido (Vasilachis, 2008) que se ocupa ya no de quién investiga sino con quién, otorgándole sentido al discurso “del otrx” (lxs sujetos sociales intervinientes) entendido como actor reflexivo con el que se construye la investigación y el conocimiento.

Así, la investigación partió del fundamento de construcción conjunta y reflexiva, pues antes de entenderla como la producción de un material teórico que describa lo que piensa, hace o dice Illa Ñan como si fuera una reliquia del pasado, se trata de analizar cómo ella interetúa con ese pasado, produce sus propias reglas y las actualiza, creando contextos en el cual los hechos cobran sentido. Es por ello que Illa Ñan ha ocupado el rol de interlocutora antes que de informante en esta investigación, pudiendo ser parte de la misma en la producción teórica y analítica.

En todas sus etapas, la investigación fue diseñada considerando su mirada, explicitando los motivos que la impulsaron y las estrategias a través de las cuales se fue realizando. Ello implicó también hacerla partícipe de la organización de la información resultante del trabajo de campo, plasmada en argumentaciones teóricas a lo largo del escrito. Me interesaba conocer sus opiniones sobre lo propuesto, y encontrar la manera de “regresarle” adecuadamente los resultados (Restrepo, 2015), problematizando la supuesta distancia entre la academia y la comunidad indígena y dejando por fuera la idea de un “robo de saberes” por parte de lxs investigadorxs (Cañuqueo, 2018).

Así, una vez finalizado el proceso de escritura de la tesis, no encontramos en Wawa Wasi para intercambiar miradas sobre lo escrito. Allí dialogamos sobre la estructura de la investigación y los objetivos de cada capítulo, leímos en conjunto pasajes en que su voz ha sido transcripta, especialmente aquellos que narran experiencias más personales y delicadas según pude registrar en el espacio de la entrevista. También charlamos sobre las imágenes fotográficas, debatimos la importancia de su incorporación y acordamos cuáles mostrar y cuáles dejar en reserva. De igual modo, reflexionamos sobre algunos ejes analíticos fundamentales tales como las ceremonias, y los modos en que éstas han sido analizadas, pudiendo dar su mirada sobre qué mencionar de la misma y qué cuestiones preservar por su carácter sagrado. En consecuencia, Illa Ñan tiene el papel protagónico en esta investigación no solo por dar voz y ser el eje principal de análisis, sino que además ha tomado el protagonismo en la toma de decisiones, un proceso de “ida y vuelta” fundamental para la construcción y el desarrollo de la investigación. De esta forma, desde la práctica de la reflexividad, se pone en juego la construcción y definición de la realidad de la comunidad, mediante un proceso de interacción y reciprocidad entre “la reflexividad del sujeto cognoscente (sentido común, teoría, modelos explicativos) y la de los sujetos de investigación” (Guber, 2012: 50). Un espacio crítico de colaboración y apertura, para dar lugar a otras posibilidades de construir conocimiento.

#### **1.4. Prácticas de investigación etnográfica en el uso de herramientas metodológicas.**

Para llevar adelante esta investigación me enfoqué, por un lado, en las entrevistas en profundidad a Illa Ñan; por otro, en el desarrollo de observaciones participantes, tanto en el marco de prácticas extensionistas como en ceremonias religiosas, ferias, foros y otras actividades impulsadas por la comunidad.

##### 1.4.1 Cómo escuchar: pensar el espacio de la entrevista

El espacio de la entrevista fue entendido fundamentalmente como un lugar de acuerdo y consenso. Illa Ñan desplegó allí la historia que deseaba contar: la de su pueblo, entrecortada por enseñanzas de su padre, de su madre, de su experiencia política en su lugar de origen

junto con los aprendizajes de todos estos años de sostener Wawa Wasi en pie. En esos encuentros éramos al menos tres quienes participábamos de la conversación: “quien habla, la persona tal como fue en el pasado y yo”, parafraseando a Alexievrich (2016). Como intentaré mostrar en el análisis, el contexto de la entrevista recorre distintos planos de memorias, recupera historias y leyendas de la sociedad incaica entremezcladas con enseñanzas personales aprehendidas en su tierra natal. En el acuerdo de construir esta investigación, Illa Ñan no ha dejado de ser esa mujer indígena, y yo no he dejado de ser quien escucha para elaborar una investigación. Junto a esa distancia, que por momentos supo acortarse, nos alejaban otras brechas, tales como el factor racial, el factor generacional, al tiempo que nos acercaban otras, como nuestra condición de mujeres, que ayudaron a entender en mayor profundidad algunas historias, miradas, tristezas y alegrías.

En el inacabado intento por reflexionar sobre los relatos que acerca Illa Ñan, el trabajo con fuentes orales permite encontrar fragmentos del pasado que difícilmente podrían ser captados por la escritura. Narraciones discontinuas y fluctuantes, alteradas por el momento de su enunciación y por tanto siempre incompletas. Frente a la necesidad de despojarse del imperativo de la objetividad como forma legítima de reconstrucción y análisis de la historia, la oralidad habilita una puerta de entrada novedosa y heterogénea, que se expresa en la voz pero que también puede materializarse a través de lugares, espacios u objetos. En su temor a ser callada, aquellxs defensorxs de la escritura y de las fuentes documentales como archivos de relevancia en el campo disciplinar, insisten en un imperioso intento por desacreditar a las palabras por su aparente carácter subjetivo, su falta de credibilidad y refutación. Más allá de estas disputas propias del campo historiográfico ampliamente discutido, oralidad y escritura no son dos procesos que puedan escindirse. Inclusive este momento en que escribo sobre lo que dice Illa Ñan implica inexorablemente una pérdida de aquello que la oralidad brinda y que las palabras escritas no puedan captar. Y ello le sucede tanto a quien escribe como a quien lee. Por más que insista en indicar, de alguna forma, en el énfasis de las palabras - como un cambio de letra, por ejemplo- en el tono de la enunciación de una frase hay aspectos que simplemente no pueden plasmarse en un papel. Del mismo modo sucede con las traducciones y el lenguaje, como en el caso de Illa Ñan que habla el dialecto castellano, aunque involucre en su narración palabras en su lengua nativa, el quechua. La posibilidad de recuperación de

las voces que construyen memorias en esa clave lingüística -aunque solo sean algunos fragmentos- se presentará como un desafío analítico pero también epistemológico. Se intentará dar cuenta de cómo una palabra puede involucrar múltiples sentidos y contener diversas formas de entender y comprender el mundo social. Como explica Silvia Rivera Cusicanqui (2015) los dialectos nativos pueden ayudarnos a correr nos de la episteme racional, y de construir un conocimiento que involucre tanto a las ideas como también al cuerpo, que dé lugar a sentir y a ver más allá de las palabras.

Entonces, llegado el momento de la desgrabación, transcripción y análisis de aquello que dijimos en esos encuentros y pese a las limitaciones de expresar lo que se *dijo*, procuro entremezclar la voz de Illa Ñan con en el análisis de las entrevistas, es decir con mis interpretaciones sobre sus sentidos. Como podrá leerse, Illa Ñan desarrolla una increíble capacidad de construir un relato, entrelazando como una red la historia del acontecimiento y su propia historia de vida, la historia que le contaron y la historia que dice que le han contado. Como explica Portelli, estas narrativas históricas - en forma de leyenda, de mito, de poética - “tienden a intersectarse, produciendo relatos en primera persona en los cuales “invención” e información se alternan y se sobreponen, haciendo muy incierto el límite entre lo que sucede por fuera del narrador y lo que está sucediendo dentro del mismo, de modo que la verdad personal puede coincidir con la imaginación social” (2016: 22). En este marco, busco darle lugar a que emerjan los significados de aquello que se enuncia, de la información que brinda del presente a través del pasado.

#### 1.4.2 Cómo mirar: observaciones y participaciones

A partir del trabajo colaborativo en el espacio de la extensión, mi participación en las actividades de la comunidad fue heterogénea. Algunas veces oficiando de docente, otras colaborando en tareas específicas en Wawa Wasi o en los eventos frecuentemente impulsados. En nuestros encuentros en los talleres para lxs niñxs, o bien en los espacios de entrevista, Illa Ñan y yo dialogábamos sobre las necesidades y urgencias de la comunidad, e intentábamos encontrar salidas en conjunto que puedan atender esas demandas. Tal fue el caso, por ejemplo, de concretar un desafío pendiente de Illa Ñan para relevar y censar la ascendencia indígena en

algunas zonas de la ciudad de La Plata<sup>20</sup>. Para ello manteníamos reuniones quincenales entre diversxs representantes de comunidades indígenas de la región junto a estudiantes, docentes e investigadorxs del campo de la historia, de la sociología y de la antropología. Si bien el proyecto no se consumó, los encuentros fueron momentos centrales para el proceso de investigación pues pude recoger datos sobre el funcionamiento de la comunidad así como despejar incógnitas sobre su constitución que no era posible alcanzar en el espacio de la entrevista. También fueron de utilidad la participación en la organización de eventos culturales tales como ciclos de cine o charlas temáticas en espacios educativos<sup>21</sup>. De esta forma, la construcción de una investigación desde el aspecto vincular fue lo que hizo posible su desarrollo, evidenciado y puesto en valor por Illa Ñan. El trabajo y el acompañamiento realizado conjuntamente con quienes son mis directoras de tesis, fue reconocido de manera informal en las actividades cotidianas, pero también en ocasiones tomó formalidad pública. Tal fue el caso, por ejemplo, cuando la comunidad kolla, a través del Consejo de Comunidades Indígenas de La Plata realizó un evento conmemorativo en el salón dorado de la Municipalidad de La Plata. Allí nos entregaron un “reconocimiento a la solidaridad, por la desinteresada colaboración hacia las comunidades indígenas” tanto a mí como a otras personas externas a la comunidad que regularmente la acompañábamos.

---

<sup>20</sup> El objetivo de esta propuesta se centró en el desarrollo y aplicación de una herramienta metodológica censal, elaborada conjuntamente con miembros del Consejo de Comunidades Indígenas de La Plata para el reconocimiento y autoreconocimiento de la presencia indígena en la ciudad. El trabajo conjunto buscaba construir categorías para el relevamiento de datos según los sujetos en cuestión. Su análisis tuvo la pretensión de contribuir, además, a conocer la conformación de los diversos grupos y sus miembros, identificar particularidades para la cobertura de sus necesidades básicas según su propia experiencia y definición. A lo largo de varios meses, impulsamos este espacio de proyección y construcción de ideas conjuntas, pero por motivos fundamentalmente económicos, así como también por diferencias político-teóricas sobre ciertas definiciones metodológicas y de categorías analíticas, el proyecto no fue consumado.

<sup>21</sup> Por ejemplo, en abril de 2015 organizamos con Illa Ñan y con la cátedra de Prehistoria General y Americana de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la cual formo parte, un ciclo de cine indígena en el marco de la celebración del día del indoamericano. Indicaba el volante del evento: “Todo la Abya Yala, Pampa Kuna, Tawantisuyu, hoy en día llamado América, celebra y hace memoria de sus antepasados, quienes poblaron este Continente a través del mantenimiento de las esencias culturales y el respeto a la Madre Tierra, Pachamama. Acompañanos a celebrar nuestra existencia. Organiza: Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna, Comunidad Kolla de La Plata. Departamento de Historia, FaHCE”. En un encuentro de dos horas, en el que participaron principalmente estudiantes, Illa Ñan presentó cortometrajes sobre diversas comunidades indígenas del país y comentó los objetivos de la comunidad kolla y la importancia de reconocer y recuperar nuestras raíces indígenas. Illa Ñan también ha asistido, en su rol de líder indígena, a charlas en el colegio secundario Bachillerato de Bellas Artes, en el marco de la conmemoración del 11 de octubre “último día de libertad”, a raíz de cumplirse otro aniversario de la conquista americana. En esas oportunidades, dialogó con estudiantes de la escuela sobre su historia y la de su pueblo.

En este marco, el proceso de construcción del problema de investigación y la obtención de información no mantuvo un camino lineal, sino que recorrió varios senderos en donde las preguntas y las propuestas metodológicas fueron transformándose a lo largo del tiempo. Mi rol alternaba momentos de participación activa como integrante del espacio (docente o colaboradora) con instancias de observación en tanto investigadora. En ese sentido, como herramienta metodológica de estudio, la observación en la vida cotidiana de la comunidad producía una mixtura con la observación “científica”, permitiéndome desarrollar una reflexión crítica tanto de sus características como de mis acciones en “el campo”, reconfigurando los interrogantes y comprendiendo de manera más acabada los significados de las prácticas de la comunidad.

En esa línea, la observación científica otorgó al proceso de investigación una sistematicidad y constancia, tanto teórica como metodológicamente (Marradi, Archenti, Piovani, 2010). Sin embargo, las variaciones en el problema de la investigación y la falta de definiciones metodológicas específicas para su concreción, afectaron al registro de las observaciones, especialmente aquellas en las que mi rol excedía los límites de mi carácter de investigadora. Ello hizo más complejo el proceso de análisis en la sistematización de la escritura, debiendo remitir a diversos recursos (por ejemplo, invitaciones a eventos, proyectos escritos, fotografías que apelaban a mi memoria) para la recuperación de ciertas situaciones del cotidiano. Contrariamente a ello, la participación, observación y análisis de las ceremonias religiosas propuestas mensualmente por la comunidad fueron pensadas como actividades a relevar un trabajo sistematizado y sostenido por un prologando tiempo (Kawulich, 2005). Ello se ve plasmado en el diario de campo, cuyas notas y comentarios presentan una mayor organicidad, facilitando su lectura. El impulso de indagar en las ceremonias estuvo vinculado al hecho de que las prácticas rituales desarrolladas por la comunidad son aquí entendidas como una instancia más de construcción de sentidos identitarios, en donde se conjugan narraciones selectivas y usos del pasado. De esta forma, su análisis pretende potenciar la comprensión de los significados construidos en el espacio ceremonial, que le otorga una identidad a la vez que impone límites (Bourdieu, 1993). En la sistematización de los datos obtenidos pude notar cómo estas ceremonias mensuales correspondían a una estructura calendárica compleja, en la que se articulan el trabajo y producción de la tierra con el culto y

celebración de dioses y divinidades. A partir de aportes teóricos sobre los pueblos andinos prehispánicos, pude establecer un criterio cronológico, religioso y político desde el cual entender las prácticas ceremoniales de la comunidad. En consecuencia, estas prácticas deben ser entendidas a partir de una lógica de pensamiento específico, en donde el tiempo y el espacio conforman las partes de un todo. Estos elementos se retroalimentan mutuamente en ciclos temporales, atravesados por períodos de caos y orden, de catástrofe y renovación. Y eso es precisamente lo que llaman el nuevo Pachakutiy indígena, un momento de “inflexión, de cambio, un proceso de acumulación profunda” (Rivera en Cacopardo, 2018). Esta estructura calendárica y cosmológica tiene su correlato en el espacio, es decir, establece un vínculo con el territorio desde una concepción sagrada. Se propone entonces analizar cómo estas prácticas de memoria encuentran su materialización en distintos ámbitos del espacio urbano platense.

### **1.5. Pueblos originarios en la historia reciente: procesos de memoria y de identidad desde una perspectiva de género.**

A lo largo de los últimos cuarenta años, América Latina ha sido testigo de un proceso novedoso y transformador como fue la emergencia de la cuestión indígena (Dávalos, 2005, Albó, 1991). Aquellos grupos sociales silenciados e invisibilizados irrumpieron en la trama político-social y económica de distintas regiones de un continente configurado a partir de la experiencia de la conquista y la colonia. Organizados en movimientos políticos muy heterogéneos, los pueblos indígenas fueron estableciendo sus propias agendas de luchas por el reconocimiento de los Estados, para la construcción de sociedades multiétnicas y pluriculturales. Ello también involucraba cuestionar las condiciones estructurales de marginalidad en la que mayormente se encontraban, así como denunciar las relaciones de dominación características de latinoamérica, basadas en principios de discriminación racial y étnica (Bengoa, 2000). Esta “toma de conciencia” indígena y el impulso de importantes levantamientos políticos supieron ir configurando un discurso así como recuperando memorias sociales sobre su historia.

Ello ha generado grandes movimientos al interior de las ciencias sociales, interpeladas por sujetos que tomaron voz y pusieron en tensión los principios, los interrogantes y los

métodos con los que se construye el conocimiento social. Particularmente en el campo historiográfico, estas emergencias étnicas (Bartolomé, 1979) provocaron cuestionamientos importantes respecto a los intereses de la disciplina y sus formas de abordaje. Partiendo de los diversos aportes críticos a estas miradas dominantes sobre la historia de los pueblos originarios, quisiera proponer un enfoque que permita dar cuenta de otras áreas de vacancia en la temática; es decir, reflexionar sobre la cuestión indígena no solo a partir de su marcada ausencia en la historia nacional, sino también en los intereses de la historia reciente como campo de estudio. Y ello fundamentalmente frente a la idea de que las problemáticas que aborda la historia reciente permiten vislumbrar las complejidades por las que transitan las experiencias indígenas, y así “analizar históricamente una realidad social vigente” (Soto Gamboa, 2004: 107) más allá de las temporalidades con las que reconstruyen el pasado.

Existe un extenso derrotero bibliográfico de teorizaciones sobre el grado de validez empírico de los estudios históricos sobre el llamado “pasado cercano”<sup>22</sup> discusiones epistemológicas que, por decirlo a groso modo, buscan reflexionar sobre qué es la historia y de qué debe ocuparse. Desde mediados del siglo XIX las preocupaciones de lxs historiadorxs procuraban demarcar los límites de una disciplina en ciernes. La historia, definida como ciencia que estudia lo que aconteció, se situó bajo el eje del pasado como objeto de estudio. Éste se convirtió, entonces, en el asunto de la historia, estableciendo una distinción entre la historia, en tanto hechos del pasado, y la historiografía, campo científico de investigación sobre el pasado histórico, ha establecido un régimen historiográfico o presupuesto temporal difícil de ser cuestionado (Mudrovic, 2013). En este marco, para producir un conocimiento científico y objetivo, la separación entre pasado y presente se ha puesto de manifiesto como una condición necesaria para la constitución del pasado histórico no influenciado de intereses prácticos o subjetivos del investigadrx.

Entre las variadas propuestas analíticas, la cuestión de la temporalidad resultó un punto central en los intentos de cada historiadorx por definir qué es la historia reciente. Como explica Aróstegui (2001) no se trata de encorsetar a la historia del tiempo presente en una

---

<sup>22</sup> Dentro de las múltiples terminologías que se refieren a la historia reciente subyacen conceptualizaciones peculiares que tienen al factor temporal como protagonista. Los estudios de la historia reciente ponen en tensión las concepciones hegemónicas acordadas en el campo disciplinar. Abren nuevos interrogantes sobre el *tiempo* de la Historia y obliga a repensar los complejos vínculos entre los tiempos - el pasado, el presente y el futuro - que se involucran en una experiencia temporal y por ende histórica.



nueva metodología de hacer historia, ni añadir una nueva época a la división cronológica de ésta; se trata de comprender a la historia reciente como una categoría dinámica atenta a las experiencias de lxs sujetxs y también de lxs historiadorxs, incorporar una actitud científica más abierta a la interdisciplinariedad y a la utilización de nuevos métodos como la historia oral, el análisis de las memorias o las representaciones. En este sentido, la historia del presente es una preocupación por reflexionar sobre el inacabado tiempo histórico.

La idea de lo inconcluso de este pasado que parece no pasar o de este presente que se vuelve sobre sí mismo pone en tensión la relación entre el presente y su reconstrucción historiográfica. Si la historia del presente se inscribe en experiencias entre generaciones que comparten un mismo presente histórico (Mudrovic, 2013), un solapamiento de generaciones cuyas experiencias se encuentran encadenadas en la transmisión de los acontecimientos y memorias (reconocidos como propios aún cuando no hayan sido experimentados por todxs), se vuelve necesario preguntarse qué sucede con aquellas memorias que recuperan pasados hegemónicos entendidos como clausurados, tal como la experiencia indígena en Argentina.

La historia de los pueblos originarios en la historiografía nacional estuvo circunscripta a la esfera del pasado, es decir, como una experiencia acontecimental con un punto de cierre y finalización. Afirmaciones que aseguraron la ausencia de grupos o comunidades indígenas en el país clausurando debates y análisis en distintos periodos de la historia. De allí se explica que lxs historiadorxs se sientan “incomodxs” (Mandrini, 2006) a la hora de abordar la cuestión indígena, frente a la gran deuda que involucra su abordaje. La ausencia del relato histórico colaboró con un silenciamiento social, basado en la discriminación étnico-racial iniciado a mediados del siglo XIX y que recorrió todo el siglo XX.

Trasmitida por los discursos dominantes, estas concepciones recordaron por mucho tiempo a las comunidades étnicas como una fuerza salvaje y peligrosa, supuestos sustentados mediante una idea sesgada del indígena asociada a zonas rurales desconectadas del mundo urbano y “occidental”. El imaginario social del pasado nacional se esgrimió bajo el supuesto de que en Argentina estos grupos habían transitado por un proceso de extinción como consecuencia de la “natural” evolución de la civilización sobre las sociedades atrasadas (Trincheró, 2009). Estas ideas, ancladas en “un gran relato de la nación” (Delrio, 2014) se evidencian en un recorte selectivo del pasado que asoció la cuestión del indio al problema de

la frontera, de los robos y los malones, conjuntamente con una imagen esencialista de estas sociedades entendidas como parte del pasado. En este sentido, la perspectiva historiográfica tradicional ha planteado que los indios eran sujetos pertenecientes a un pasado remoto, que habitaron el territorio nacional a través de prácticas primitivas de supervivencia a las que se enfrentaría la sociedad “moderna”. Como explica Mónica Quijada la historia nacional se construyó sobre el supuesto de la ausencia del indígena, desempeñando un papel homogéneo de “bárbaro”, “incivilizado”, “nómada” y “exterminado”, un discurso con dos caras en las cuales el indio “existe pero no se ve”, inserto en una construcción ilustre y duradera, que se mantiene en el imaginario y la memoria colectiva (2011:10). La historia oficial afirmaba que la Argentina estaba configurada “demográficamente y culturalmente por pueblos trasplantados que ‘descienden de los barcos’ (...) una nación que no reconoce como constitutiva de sus dispositivos de identidad a los pueblos originarios” (Trincheró, 2009: s/n). A su vez, la tendencia clásica de asociar la cuestión del “indio” al mundo rural, a lo salvaje o primitivo, se enfrenta a la presencia de comunidades indígenas en las grandes urbes (Szulc, 2004). A partir de arduos procesos de desplazamientos forzados o migraciones en busca de posibilidades laborales, diversos grupos originarios de toda la región debieron adaptarse económica, social y culturalmente a nuevos estilos de vida, un proceso marcado por luchas y conflictividades.

Estas ideas se ponen en tensión con la pre-existencia, permanencia y organización de pueblos indígenas en la actualidad en distintos lugares del territorio nacional (Delrio y otros, 2010; Martínez Sarasola, 1992; Mases, 2010; Trincheró, 2014). En esta conjunción, los procesos de re-emergencia del sujeto indígena (Krofftt, 2005; Gordillo y Hirsch, 2010, Delrio, 2005) no se dieron de forma aislada, sino que estuvieron acompañados por importantes avances en legislaciones con los cuales poder alcanzar no solo su visibilización sino también con el interés de adquirir derechos sociales tradicionalmente vulnerados. Dicho proceso de reivindicación indígena se ve plasmado en instrumentos legales significativos, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo que reconoce por primera vez la presencia y los derechos colectivos de los pueblos indígenas y tribales, con injerencia a nivel nacional como internacional. Como analiza Carlos Martínez Sarasola, el Convenio 169 al ser una norma que protege los derechos humanos, “produce efectos inmediatos en el orden interno nacional en casi todo el sistema constitucional latinoamericano, debiendo ser aplicado

en todos los países incluso en aquellos que no lo han ratificado” (Martínez Sarasola, 2010: 83). Este efecto se reflejó en diversas reformas constitucionales, que fueron marcando un camino novedoso hacia una legislación de avanzada en materia indígena.

El caso argentino tuvo su correlato en 1994, cuando el Estado reconoció la pre-existencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando el respeto a su identidad y el acceso a derechos sociales básicos (Art. 75, inciso 17). Tras ello, se desarrolló la sanción de importantes leyes a nivel provincial, como también la creación de entidades públicas atentas a resolver las problemáticas de estos grupos (como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas). Por otra parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, firmada en 2007, que reconoce el derecho a la libre determinación, continuó sumando facultades a los grupos indígenas en un amplio abanico de luchas, entre ellas, las de adoptar sus propias decisiones, resolver sobre sus prioridades e intervenir en las políticas de estado vinculadas, especialmente, a la posesión, control y uso de las tierras y los territorios. En este marco, el reconocimiento legal de la capacidad de agencia indígena en diversos ámbitos<sup>23</sup> marca un quiebre significativo respecto a las políticas indigenistas desarrolladas durante buena parte el siglo XX, preocupadas por atender la “cuestión del indio”<sup>24</sup>.

Este extenso camino de cambios involucra complejos procesos de reconfiguración identitaria, un “nosotrxs” que busca recuperar la cultura, la identidad y la memoria como marco de diferenciación y alteridad. En éstos, las memorias, los olvidos y los usos del pasado cumplen un rol fundamental. Las experiencias indígenas mencionadas han impulsado múltiples procesos identitarios, de reconstrucción de las memorias étnicas que han logrado montar un relato histórico de lucha y resistencia. Las voces de sus protagonistas sacan a la luz historias hasta entonces clausuradas, prácticas culturales aprendidas en la transmisión intergeneracional que, de manera subterránea, han logrado mantener viva la memoria de cada sociedad indígena. Las particulares experiencias de los pueblos originarios en la historia de

---

<sup>23</sup> En el informe anual de la CEPAL de 2014 se destacan: “el derecho a la no discriminación; el derecho al desarrollo y el bienestar social; el derecho a la integridad cultural; el derecho a la propiedad, uso, control y acceso a las tierras, territorios y recursos naturales; el derecho a la participación política; el derecho a consulta” (En: Del Pópulo, 2014).

<sup>24</sup> El “indigenismo” constituyó una corriente de pensamiento preocupada por el indio, así como también por el desarrollo de políticas para resolver los problemas de integración de estos sujetos al ser nacional. Particularmente en Argentina, las “políticas indigenistas” se han desarrollado desde principio de siglo pasado tendientes a resolver el “problema del indio” desde una perspectiva paternalista. Para una mayor aproximación, véase: Giraudo y Sanchez (2011).

América Latina generan la posibilidad de que - pese a su compleja heterogeneidad étnica, cultural y política - puedan compartir un *pasado en común* en un presente de lucha, y que reconstruyan sus memorias y sus identidades en torno a éste. Los pueblos originarios reivindican ser lxs herederxs de aquellas sociedades del pasado marcadas por la usurpación territorial, el despojo cultural y la violencia de conquista desde tiempos coloniales. Y así trazan un relato basado en la idea de continuidad de una experiencia colectiva de existencia e incluso de resistencia de quinientos años de duración frente al avance de la dominación externa, ya sea esta colonial o republicana, prolongación que se cruza y complementa con un presente que le otorga fortaleza y entidad como colectivo auto-referenciado, y otorgándoles una identidad (Rosas, 2016a).

Con el objetivo de priorizar otras miradas, la configuración de nuevos discursos de ese pasado instala imágenes no disponibles en las narraciones historiográficas clásicas. Aquellos relatos se mantuvieron presentes en memorias colectivas subalternas, como parte de marcos sociales compartidos (Delrio, 2014). De esta forma, “los silencios u olvidos funcionan como mecanismos de memoria” (Portelli, 2014: 54) a partir de los cuales se reconfiguran los pasados hacia nuevos marcos de sentido e interpretación. Así, lxs indígenas anclan su pasado común en las experiencias coloniales propias de la conquista de América conjuntamente con las trayectorias de las últimas décadas, cargadas de marginalidad, pobreza y exclusión. Este complejo marco histórico es establecido en la arena política y el debate público como puntos centrales en las luchas y reivindicaciones por las que estos colectivos disputan. Las sociedades indígenas parecieran “regresar” desde el pasado irrumpiendo en el presente, poniéndolo en cuestión y creando condiciones para su reinención, una compleja trama que articula pasado, presente y futuro. Historias que se han mantenido por canales subterráneos en las memorias sociales de sus protagonistas que ahora *historizan su presente* y que “se reinventan continuamente a partir de las experiencias acumuladas en formas de depósito de memorias” (Aróstegui, 2001: 20). Desde la continuidad de la experiencia de la violencia y la subordinación logran asimilar las trayectorias actuales con las pasadas, un pasado lejano que pareciera no clausurado, que le otorga al tiempo presente otra significación. Por ello, el ascenso de movimientos sociales indígenas, la lucha por recuperar sus identidades y sus

memorias a partir de la reivindicación de su historia ancestral puede verse como una revelación, un *destape* que implica necesariamente su reconstrucción.

### 1.5.1. La identidad como categoría relacional.

¿Qué es ser indígena? ¿Qué imágenes, sentidos, conceptos se nos presentan al hablar de una comunidad indígena? La categoría de pueblo originario abre un complejo entramado de significados y significantes que parecieran estar definidos pero que, en la práctica, entran en tensiones problemáticas. ¿Qué significa pertenecer a un pueblo originario en Argentina? ¿Qué atributos, costumbres se ponen en valor en la (re)construcción de una identidad étnica? ¿Qué rol cumplen las memorias y los olvidos en estos procesos? ¿Cómo se entretajan estas prácticas con discursos externos a la comunidad? ¿Qué tensiones desencadena el problema de la “autenticidad” indígena? Estas preguntas procuran abrir la reflexión sobre las formas en que se configuran las identidades, diversas miradas, estereotipos y discursos sobre las identidades indígenas en la actualidad, especialmente en el ámbito urbano.

Los procesos identitarios se dan en contextos históricos particulares, siempre cambiantes, dinámicos y problemáticos en su definición. La trascendencia teórica de dicho término se desarrolló en entorno a la reflexión acerca de cómo entender y definir la categoría. El concierto de teorías que recorrieron el campo antropológico, la llamada época del multiculturalismo normativo (Briones, 2007) ha planteado en los últimos tiempos nuevos desafíos para el análisis de las identidades. La ferviente defensa de la identidad y la memoria indígena resuena entre los discursos y las prácticas de diversas comunidades originarias de nuestro país, en un contexto histórico propicio.

Si toda construcción de conocimiento es situada, es contextual, si se ve atravesada de acuerdo a las maneras en que miramos el mundo social desde nuestra propia experiencia, si somos capaces de identificar que pensamos, preguntamos y analizamos desde esa experticia, resultará imposible despojar al “objeto” de estudio de su propia capacidad de posicionarse. El mundo social que observamos se constituye a partir de conceptos creados en y por ese mismo mundo, donde los sujetos disputan sentidos y establecen criterios de “verdad” sustentados en fundamentos políticos. Ello en el marco de posibilidades sociales, culturales, políticas

coyunturales, que habilitan el terreno de disputas de sentidos, hacen posible la emergencia de esas voces antes silenciadas.

La experiencia histórica y política de los llamados “pueblos originarios” es un claro ejemplo de ello, en tanto sujetos sociales que en las últimas décadas han encontrado la posibilidad de decir, de hacer escuchar sus voces, de hacer memorias de su pasado desde su presente. Se trata de un proceso sin precedentes que recorre todo el continente latinoamericano poniendo en valor cosmologías y modos de vida indígena, en la lucha por su reconocimiento como pueblos y la defensa de su propia identidad.

Identidad es una palabra relacional: refiere a las características que le otorga a una persona un perfil único y como tal *diferente* a lxs demás, a la vez que da cuenta de los elementos que comparten un grupo de personas, con los que se identifican entre sí. De esta forma, somos lo que somos porque nos reconocemos a nosotrxs mismxs – a partir de valores, creencias, intereses, etc. - en contraste con otrxs. Estas prácticas reiterativas de diferenciación y demarcación que parecen definir a los sujetos son, sin embargo, cambiantes. La constitución de una identidad se da a partir de la diferencia, un efecto dinámico e inestable de relaciones que solo alcanzan su carácter positivo a través de la negación del otrx diferente, no como elección teórica sino como “opción histórica y estratégica”. (Grossberg, 2003: 152). En consecuencia, las identidades, incluso aquellas que son imaginadas como inmutables o *ancestrales*, se encuentran históricamente situadas en un contexto que le otorga ciertas particularidades para su construcción.

Ahora bien, ¿en qué sentido asumimos que la identidad es una construcción? ¿Qué particularidades adoptan las identidades indígenas actuales?

Hacia fines de los años ‘60 Barth (1969) ya postulaba conceptualizaciones respecto al carácter contextual de las identidades étnicas, resultado de la capacidad de adaptabilidad de sus miembros a distintas circunstancias (Tamagno, 2003) – procesos de movilidad, exclusión, incorporación, preservación, es decir, el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen (Barth, 1969). Dichas transformaciones dotan al grupo de un *pasado común* y de una serie de relaciones que sirven de fundamento para la persistencia de esa identidad (Bonfil Batalla, 2001).

¿En qué consiste ese *pasado común* que comparten las personas pertenecientes a un pueblo originario? Como postula Morita Carrasco, existe un imaginario social de que los indígenas son “aquellas personas pertenecientes a sociedades del pasado y que por alguna razón han sobrevivido e integrado al mundo moderno occidental” (Carrasco, 2002: 4)<sup>25</sup>. Son concepciones que arrastran idearios decimonónicos como sociedades incompletas, minoritarias, empobrecidas y marginales, y como tales están dirigidas a alcanzar una integración en la sociedad “civilizada”. Existen muchas categorías de autoidentificación y referencia para nombrar; es usual hablar de *indios*, *indias*, *indígenas*, *comunidades originarias*, *comunidades indígenas*, *aborígenes*, *pueblos originarios*, *pueblos indígenas*, *naciones indígenas*. Cada una de ella encarna una historia, y su uso pone de manifiesto una ardua trayectoria de disputas políticas con la cual definen su identidad. “Ser indígena”, o pueblo originario, o aborígen, o indio, o india, entre otras nomenclaturas que contienen una historia, un posicionamiento político, pero que en sus diferencias encuentran un punto de unión constitutivo: ser indio, ser india es ser un sujeto colonizado (Silvia Rivera, 2011). La denominación “indio” es una categoría colonial que impuso un “término diferencial para identificar y marcar al colonizado” (Bonfil Batalla, 1992: 31), concepto peyorativo a partir de la cual se inicia el proceso de autodefinition transitado por lxs mismxs indígenas. En consecuencia, son aborígenes (*ab-desde/origen*), son “originarixs” en tanto colectivo que se define por haber nacido *en* y por *pertenecer* a un territorio – el americano - que se vio arduamente disputado ante el proceso de conquista y colonización europea desde fines del siglo XV. A su vez, el agregado de la categoría de pueblo (frecuentemente utilizado en Argentina) “atiende a las disposiciones internacionales que otorga el término de “pueblos” a los grupos étnicos al tiempo en que éstos utilizan la denominación correspondiente en la lengua materna” (Martínez Sarasola, 2010: 79).

---

<sup>25</sup> En el informe presentado en 2002, Carrasco retoma una de las definiciones más propagadas en torno al concepto de “pueblos indígenas”, escrita por Martínez Cobo: *Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica en las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales*. (Martínez Cobo, 1983: s/n)

En este marco, la construcción del sentido de ser indio, india, indígena forma parte de la posibilidad histórica, de una toma de decisión política - individual y/o colectiva - de identificarse, reivindicarse, sentirse parte de una historia, de una comunidad. Considero que no existe una forma “correcta” o “incorrecta” en el uso de cada nomenclatura. A pesar de que algunos conceptos se presentan con una fuerte carga peyorativa, como puede ser el caso de “indio”, es usual encontrar diversos procesos de apropiación y resignificación cultural de estos términos, pudiendo reivindicarse al “ser indix”. Por su parte, la diferencia entre hablar de comunidades, pueblos o nacionales se vincula con el posicionamiento político y los reclamos de los grupos intervinientes; de esta forma, no es lo mismo hablar de Nación Mapuche que de pueblo kolla, cuyas diferencias se centran en cómo los sujetos disputan sentidos políticos, territoriales e históricos. Es preciso adecuar el uso de cada categoría al contexto nacional-regional, político y cultural en el que se enuncia. En esta investigación se utilizará indistintamente las categorías a las que hace referencia la comunidad kolla a través de su líder, a saber: indígenas, comunidad indígena, pueblos indígenas y pueblos originarios.

Las voces indígenas emergen como un recitado de historias reactualizadas, recorriendo el presente de lucha con el pasado por delante, pues “si miras al pasado es porque está delante tuyo, por lo que hay que caminar mirando al futuro pasado que está delante de tus ojos” (Rivera, 2015). En la ambivalente relación entre el pasado y el futuro es donde se tejen los sentidos con los que marcamos, conceptualizamos, enunciamos al otrx-colonizadx en el mundo social compartido.

### 1.5.2 La memoria social y el rol de las mujeres.

Entre uno de los principales objetivos de esta investigación se encuentra la posibilidad de analizar la construcción y actualización de memorias sociales a través de la voz de Illa Ñan. Siguiendo a Silvia Rivera Cusicanqui, se busca indagar en la coexistencia de planos temporales de las memorias, es decir, de horizontes o ciclos históricos espirales que son retomados en los procesos de recuperación y reconstrucción del pasado con una proyección de futuro que se conjuga en el presente (Ruiz Tarrés, 2013; Jelin, 2002). Los horizontes son ciclos históricos de memorias que se configuran en “un conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y



cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político-estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” (Rivera, 2010: 11). En este movimiento espiral multitemporal conviven memorias colectivas largas, que recuperan historias suscitadas en la sociedad incaica que dominó gran parte del área andina central y septentrional durante las décadas inmediatamente previas a la llegada de los europeos al continente. Estas memorias específicas que Illa Ñan presenta se ensamblan como ciclo de memorias coloniales, atravesadas por el trauma de la violencia y la dominación que se extenderá durante los procesos de independencia nacionales hasta la actualidad. Dichas historias dialogan constantemente con las luchas del presente, combinando valores e ideas propias en retroalimentación con otras memorias sociales indígenas, de menor trayecto temporal. En este sentido, será fundamental comprender las complejidades que suscitan los marcos sociales de las memorias cortas sobre la experiencia de los pueblos originarios en America Latina, para poder dilucidar las peculiaridades de la configuración identitaria kolla en cuestión.

En tales procesos, el rol que ocupan lxs emprendedorxs de la memoria (Jelin, 2002) resulta estratégico como portavoces e interlocutorxs de aquellas transmisiones. Como argumentaba Jelin a inicios de este siglo, estos sujetos son aquellxs que movilizan y promueven causas comunes en un grupo, actorxs heterogénexs que vinculan experiencias personales y expectativas colectivas múltiples. Estxs emprendedorxs de la memoria disputan sentidos sobre el pasado, buscan legitimidad política y reconocimiento social de una (su) versión del pasado, a la vez que procuran dar visibilidad a su emprendimiento. Para ello, buscan grupos de pertenencia y contención, elaboran rituales, participan en conmemoraciones, reclaman marcas simbólicas de reconocimientos. Lo que se vislumbra en su accionar es el uso político y público que se hace de la memoria, influyendo o bien cambiando el sentido a la “historia oficial” apuntando a reivindicar otros relatos.

Por otro lado, en la reflexión sobre los procesos de memorias que son (re)construidas por la líder de la comunidad, se vislumbra la selección o recorte del pasado atento a los procesos de identificación étnica y a las luchas político-ideológicas dándole nuevos sentidos. Al mismo tiempo, es igualmente importante realizar una lectura a contrapelo sobre aquellos discursos, pudiendo evidenciar olvidos y silencios con los cuales se elabora el relato. De esta

forma, estos procesos funcionan como mecanismos de memoria (Portelli, 2014) a partir de los cuales se reconfiguran los pasados hacia nuevos marcos sociales de sentido e interpretación. En estas voces pueden encontrarse disputas político-ideológicas del tiempo presente, cuestiones de género, tensiones de lucha de clases y discursos contra-hegemónicos. En efecto, en los itinerarios que se recorren en esta investigación, se pretende reflexionar sobre cómo los usos del pasado, que se ponen en tensión en los procesos de fortalecimiento identitario, se ven atravesados por múltiples variables como la raza, la clase y el género.

El estudio de los diversos *vehículos* mediante los cuales se materializan las memorias sociales e identidades, tales como rememoraciones, rituales y festividades (Martínez Sarasola, 2010) potencia el análisis de las mediaciones narrativas en tanto sistema de discursos y significados del pasado<sup>26</sup>. Por otra parte, en el registro de las actividades y prácticas cotidianas realizadas en Wawa Wasi, potenciará el análisis de tales prácticas de significación, reliquias del pasado en el presente (Grossberg, 1996) reguladas por discursos que constituyen a lxs sujetxs aunque sin determinarlx, e invocan a la identidad del grupo, que se refuerza, se establece, se regula, se des-regula y se re-configura a partir de su reiteración y repetición (Briones, 2007). Las ceremonias y las conmemoraciones funcionan, entonces, como prácticas sociales en donde se conjugan narraciones selectivas, usos del pasado, construcciones de memoria y de olvidos, así como posiciones individuales y colectivas como refuerzos de identidad, que enuncian diferencias, representaciones y legitimidades de cohesión grupal. Así, la proliferación de memorias se da paralelamente a la proliferación de identidades tanto individuales como colectivas<sup>27</sup>. La preocupación por historizar, visibilizar y analizar las identidades no se centra, entonces en mostrar su carácter peculiar, es decir, cuán construidas son, sino dar cuenta de los procesos, siempre contextuales e históricos que son activos, qué marcas y qué disputas o tensiones vehiculizan (Briones, 2007).

---

<sup>26</sup> La comunidad realiza numerosas actividades en el ámbito público de la ciudad. Las más relevantes a esta investigación son las ceremonias y rituales ancestrales. Entre ellos se pueden destacar: 19 de abril, “Día del indoamericano”; fiesta del Inti Raymi, celebrada el 20 de junio, con motivo del año nuevo indígena, “fiesta del sol” y solsticio de invierno; ceremonia a la Pachamama, celebrada cada primero de agosto como agradecimiento a la madre tierra ante el inicio del nuevo período de siembra; celebración de la Mamacocha, el 21 de abril y 21 de septiembre como ofrenda a la madre de las aguas y por el solsticio de primavera; 11 de septiembre, “ultimo día de libertad” de los pueblos originarios, como correlato al “12 de octubre Día de la diversidad cultural” antes conocido “Día de la raza”; entre otros.

<sup>27</sup> Dichas multiplicidades conjugan y dan forma a la memoria y la identidad de la comunidad kolla que se analiza.

En este marco, se profundizará en los procesos de memorias sociales a partir de prácticas espaciales múltiples (Clifford, 1999) en las que se yuxtaponen ámbitos complejos de identificación y de (re)construcción de memorias. Los mismos emergen en los rituales ceremoniales, las actividades comunitarias y las entrevistas, conjugando procesos de (re)construcción y fortalecimiento de la memoria y de la identidad. De esta manera, importa reflexionar sobre las formas en que las identidades étnicas (Bartolomé, 2006) son *construidas*, momentos en que se entrecruzan prácticas, posiciones y discursos sujetas a una historización radical, en cambio y transformación; en estos procesos los usos de ciertos recursos –como la historia, la lengua, la cultura y por supuesto la memoria – son claves a la hora de definir el devenir de las identidades, aunque no por ello definirán *el ser* (Hall, 1996a). Dichas transformaciones son propias de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un “pasado común” (prehispánico) y de una serie de relaciones que sirven de fundamento para la persistencia de esa identidad (Bonfil Batalla, 2001). Así, los usos del pasado en la (re)construcción de la memoria y la identidad indígena recorren caminos adversos en la recuperación de ciertas experiencias, en la valorización de historias y anécdotas que le dan legitimidad al grupo y justifica sus luchas.

En tales trayectos, el espacio y el territorio cumplen un lugar central, especialmente en la elección de determinados ámbitos para realizar las ceremonias ancestrales. Estos se convierten en lugares con memoria, ámbitos de encuentro con la tierra y la naturaleza, con lxs diosxs y los astros, trastocando los imaginarios sobre “lo indígena” al desarrollarse actividades en el espacio público.

Particularmente, la memoria social recuperada por Illa Ñan le atribuye a la mujer un rol fundamental en la posibilidad de que ésta se conserve y sea transmitida entre lxs niñxs de la comunidad. En este sentido, la participación de las mujeres en la Asociación Civil no solo es constitutiva de ésta, sino que además es parte inherente al proceso de memoria que se desarrolla. Decidí titular a la tesis “Mujeres de corazones valientes”, por un lado, con la intención de contribuir a la visibilización de la experiencia de la comunidad en el ámbito académico-científico, para que pueda ser nombrada de la misma manera en que sus protagonistas han elegido. Por otro, para vislumbrar el lugar que han tenido las *mujeres* en la construcción de la comunidad y problematizar la configuración de relaciones y roles de

género entre sus miembros. Como se verá a continuación, a lo largo de la tesis analizo, desde una perspectiva de género, los múltiples sentidos que establece Illa Nán sobre los modos de ser mujer y ser varón desde la diferencia sexual.

La noción de “género” lleva décadas de debate y discusión, y a pesar de que su reiterado uso se ha vuelto moneda corriente, poner de manifiesto a qué hace referencia su aplicación (Radi, 2014) permite vislumbrar su carácter fluctuante y dinámico. Desde que Rubin acuñó el concepto en la década del 80 para distinguir a la sexualidad biológica de las construcciones sociales y culturales elaboradas sobre los cuerpos (Rubin, 1986), se fueron elaborando fronteras más o menos difusas en torno al binomio sexo-género. De esta forma, el género fue entendido como aquella construcción social que distingue lo femenino de lo masculino, en su dicotómica referencia del dimorfismo sexual de las personas y por tanto, se utilizó el término "sexo" para nombrar características que fueron asociadas a "la naturaleza", en oposición al género.

En la última década del siglo XX, contribuciones como las de Judith Butler (1990) pusieron en tensión la distinción entre género y sexo, pues si el género es un constructo elaborado por la sociedad, el cuerpo sexuado y la diferencia sexual pueden transitar el mismo camino constructivo y cultural. La desnaturalización del sexo en su carácter biológicamente innato abrió la puerta a pensarlo como una categoría política, elaborada y reproducida a través de discursos y prácticas atravesadas por relaciones de poder y distribuida por toda una serie de artefactos culturales, especialmente desde las instituciones (Foucault, 2002). Todo este conjunto de dispositivos históricos y culturales de construcción de los géneros y los sexos se ven atravesadas por lógicas de pensamiento normativas sobre los cuerpos, las sexualidades y las identidades de género, estableciendo la heterosexualidad como una práctica “natural” y esperable, normatividad dada a partir de una correspondencia “coherente” entre sexo y género. De esta forma, desde el cis-sexismo se establecen patrones de referencia que “definen” las formas de ser de las identidades de género y sus corporalidades, a partir de creencias sociales, culturales e históricas de que la genitalidad determina la identidad de una persona.

Por su parte, como explica Lugones, que las relaciones sociales de género estén organizadas desde la heterosexualidad y la dominación patriarcal occidental es una cuestión

histórica, central para comprender la organización diferencial del género en términos raciales (Lugones, 2008: 17). En este sentido, la penetración colonial y fortalecimiento del patriarcado occidental en los cuerpos y en los territorios estructuró nuevas configuraciones sociales e introdujo el racismo como opresión histórica y estructural, instituyendo un “nuevo orden jerárquico de la diferencia como supremacía, poder y control” (Cabnal 2010: 20). De esta forma, la distinción del carácter interseccional de las categorías género y raza será clave para dar cuenta de los sentidos históricos y políticos de los enunciados de Illa Ñan.

Siguiendo los aportes de Scott (2011) la utilidad de la categoría de género se encuentra en problematizar las formas en que se significan los cuerpos sexuados, producidos en la relación de uno con el otro, los cuales se despliegan y cambian. Así como no existe una esencia de mujer<sup>28</sup>, tampoco lo es el ser varón en tanto proceso de configuración de un sujeto estable históricamente; lo que existe son interacciones entre palabras tales como “varón” o “mujer” que no significan siempre lo mismo y que por tanto engloban múltiples formas de reconstruir las identidades de género (Peña Molina, 2009). En consecuencia, desde la caracterización de los roles y las relaciones de género desarrolladas en la comunidad kolla propongo analizar la construcción de la diferencia sexual en sí misma elaborada por Illa Ñan, dando cuenta de qué significados toma para ella ser mujeres indígenas en el cruce con su dimensión racial en el ámbito de la ciudad. Así, cuando se habla de “mujer indígena” en esta investigación, se hace referencia a las implicancias identitarias para la líder de la comunidad, que dan cuenta de una forma de ser mujer (y varón) en tanto realidad atravesada por los principios de la colonialidad del poder (Hernández, 2004; Lugones, 2008). De esta manera, se pretende vislumbrar las estrategias políticas de resistencias que se montan en su autodefinición (Rivera en Barber, 2019) es decir, en la construcción y reidentificación de ser una mujer indígena en la ciudad.

---

<sup>28</sup> Las luchas de los feminismos cis, blancos y heterosexuales desarrolladas durante el siglo XX han tendido a buscar la emancipación de “la mujer” desde una pretensión de universalidad que condujo a difuminar las diferencias. Estas cuestiones han sido fuertemente criticadas desde feminismos otros, negros, chicanos, indígenas, decoloniales, poscoloniales, del Tercer mundo, por mencionar solo algunas de las variadas exposiciones político-teóricas que señalan la reproducción de discursos feministas etnocéntricos y heterosexistas (Mohanty 1991). Así, las mujeres no pueden ser entendidas como copias que simplemente se multiplican unas a otras; las condiciones de opresión y dominación por las que transitan en la relación social de género son asimétricas, por lo que “mujer” es una categoría política y metodológica versátil, su mutación es histórica, es temporal, es situada y cultural.

\*

A lo largo de los próximos tres capítulos buscaré analizar los relatos de Illa Ñan y sus prácticas desde diversas aristas, vinculadas a los procesos de memoria social, la construcción de identidades étnicas y de género, y su desarrollo en el espacio urbano. Estos tres procesos se encuentran entrelazados, entendidos como campos de disputas en donde se ponen en pugna el establecimiento de diversas representaciones históricas, culturales y políticas. En el capítulo 2 “Mi nombre es Illa Ñan. La construcción de memorias indígenas ancestralizadas y usos del pasado” enfocaré la mirada en los procesos de memorias propuestos por su voz, así como las temporalidades o capas de memorias por las que éstas transitan. Luego, en el capítulo 3, “La comunidad kolla de La Plata: la construcción de una comunidad”, propongo pensar cómo tales memorias son un elemento central en la recuperación de la identidad indígena kolla, y la construcción simbólica de “la comunidad”, enmarcadas en el despliegue de un esencialismo estratégico étnico y de género, particular y situado. Finalmente, en el capítulo 4 “Las ciudades han crecido por nuestra presencia”. La construcción social del territorio indígena kolla” analizaré cómo esas memorias e identidades se inscriben en la urbe platense, y resultan claves para la configuración de su liderazgo político étnico y de su propia territorialidad. Partiendo de estas premisas, veamos qué nos cuenta Illa Ñan.

## **CAPITULO II. “Mi nombre es Ila Ñan”. La construcción de memorias indígenas ancestralizadas y usos del pasado.**

Durante un encuentro en Wawa Wasi, en mi cuaderno anoté:

*Ila Ñan comenta la difícil tarea que día a día emprenden en Wawa Wasi y desde la comunidad para que las personas logren su reconocimiento como indígenas, se identifique y conozcan de dónde vienen y hacia dónde van. “Es como despertar muertos”, dijo (Nota de campo, octubre de 2015).*

Aunque arduamente discutido a lo largo de todo el siglo XX, los vínculos entre la memoria y la historia han dispuesto una variada gama de elementos a considerar por lxs historiadorxs a la hora de construir relatos sobre el pasado histórico. En consecuencia, los debates sobre la historia reciente han sabido abonar este campo de estudio con postulaciones epistémicas que ligan a las experiencias de sujetxs sociales subalternxs con relatos sobre el pasado basados en la reconstrucción de sus recuerdos. Este mecanismo de “hacer memoria” de lxs sujetxs en primera persona ha caracterizado al tipo de preocupaciones de la historia reciente, y en algunos casos han tendido a circunscribir dichos intereses al marco de la coetaneidad de lxs sujetxs sociales.

La historia reciente ha venido a confrontar las aseveraciones tradicionales de una historia obsesionada con la reconstrucción del pasado “tal cuál sucedió”, y a establecer nuevas formas de hacer y de escribir los procesos históricos. En ese cambio, las fuentes orales de testimonios que recuperan su pasado, experiencias vividas por ellxs o por otrxs a través de generaciones, han cuestionado las características del oficio historiográfico. Pero no se trata de cualquier relato, sino especialmente de aquellos que reflejan acontecimientos cargados de violencias, crímenes cometidos en un pasado que se instala en el presente que lo mantiene vivo.

La experiencia de los pueblos originarios en el presente golpea la puerta de la historia que ha sabido construir un relato del pasado estereotipado y silenciado, pero fundamentalmente cerrado. Se estableció a estos grupos en un pasado al que ya no se podría volver, porque el progreso conduciría a la humanidad hacia destinos inciertos pero superadores. Al desandar estas prácticas historiográficas, la historia no puede evitar mirar el

pasado desde un presente cargado de sentidos, a través de relatos que reflejan los silencios propios de la violencia pero también de su resistencia.

Abrir el campo de estudio a temáticas antes silenciadas, a historias de sujetos sociales olvidados, precisa atender particularidades que subyacen en las voces de sus protagonistas, que traen consigo “pasados que aún pesan en el presente” (Mudrovcic, 2013). Como planteaba Illa Ñan, “es como despertar muertos” de un pasado en apariencia clausurado que se instala en un presente de disputas. Desde allí confluyen nuevas memorias, recuperando experiencias que encuentran en la continuidad de la violencia un punto neurálgico para asimilar sus historias. Es la resistencia de siglos de opresión social, subordinación cultural y despojo territorial que anclan su propia historia y sus memorias. Reconocer el pasado indígena como un “pasado que no pasa” implica revisar responsabilidades, encontrar reparación histórica y volver a escribir la historia.

El presente capítulo busca analizar los procesos de construcción, transmisión y transformación de las memorias sociales de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna a través de la voz de Illa Ñan. Procuraré dar rienda suelta a sus palabras, para escuchar qué tiene para contar, profundizando en su historia y la de sus antepasados. Será fundamental identificar las distinciones entre el acto de hacer memoria (es decir, aquel momento en que quien hace memoria pone en juego sus recuerdos y/o experiencias en el pasado) respecto al acto de resignificar el pasado (es decir, aquel momento en que quien hace memoria realiza una reconstrucción subjetiva del pasado que atestigua, le da sentidos que lo constituyen) como forma de la (re)construcción identitaria indígena kolla. En este proceso, será preciso reflexionar, por un lado, en torno a las capas temporales en que las memorias dialogan, algunas de mayor profundidad y otras de menor duración. Por otro, analizar las formas que éstas adquieren en la construcción de lo que propongo en llamar *memorias indígenas ancestralizadas*.



## **2.1. Memorias cruzadas, memorias superpuestas: el cruce entre horizontes temporales de memoria para configurar la identidad.**

Mucho se ha discutido en torno a la tensión dinámica que configura el vínculo entre la historia y la memoria. En el análisis del pasado, esta relación se presenta como la dos caras de una misma moneda que pone en discusión el oficio historiográfico. A lo largo del siglo XX, los cuestionamientos al paradigma tradicional de las ciencias sociales permitieron a los estudios sobre la memoria emanciparse de los cánones de la historia, pudiendo soltar la exclusividad del texto escrito y generando nuevas temporalidades que cuestionan el continuum histórico. Siguiendo a Traverso (2011) la historia nace de la memoria en tanto que, en la gesta de un relato sobre el pasado, intenta responder a cuestiones que ella suscita, hasta distanciarse de ésta lo suficiente como para constituir la en objeto de estudio. Alejadas por antinomias en apariencia irreconciliables, la historia - preocupada por alcanzar objetividad sobre el análisis de los hechos - se ve reflejada en la memoria - que da lugar a la subjetividad y a la interpretación de lo que se dice de esos hechos - luego de haber alcanzado una selección y reinterpretación del pasado atenta a los intereses del presente. En este sentido, la memoria es la condición indispensable de permanencia de un grupo que comparte distintos sistemas de valores y creencias, que no solo dejan ver la presencia del pasado, sino también moldea los rasgos de su identidad.

La circulación de las memorias sociales se enmarca en momentos históricos específicos, al calor de las luchas sociales de cada coyuntura que iluminan o bien ocultan fragmentos del pasado. Aquello que resulta relevante en cierta época impulsa la construcción de memorias oficiales, que le hacen sombra a ciertas huellas que permanecerán, hasta nuevo aviso, en el plano subterráneo del olvido. “Lo memorable - explicaba Jelin - surge cuando las rutinas aprendidas y esperadas se quiebran, cuando un nuevo acontecimiento irrumpe y desestructura” (2017:14). Estos giros de las memorias son puntos de quiebre que cobran forma narrativa en las construcciones de sentido sobre el pasado, capaces de articular las rupturas - más o menos “traumáticas” dirá Rousso (2012) - con la continuidad de las trayectorias individuales y grupales, y sus memorias.

En la historia de América Latina, atravesada por profundas transformaciones económicas, políticas, sociales, la emergencia de los pueblos indígenas como sujetos políticos constituye un proceso de gran complejidad, cuya multidimensionalidad y dinamismo despierta profundos interrogantes analíticos. Para sorpresa de muchos, frente a las políticas genocidas<sup>29</sup>, integracionistas y/o asimilacionistas impulsadas por diversos estados nacionales desde fines del siglo XIX en el continente<sup>30</sup>, el siglo XX concluyó con la presencia de novedosos movimientos sociales nucleados por su ascendencia étnica en la esfera pública (Trincheró y otros, 2014). La configuración de lxs indígenas como sujetos políticxs reconocidxs (más tarde o más temprano) por los Estados Nacionales como sujetos de derecho confluó, conjuntamente, con un arduo cuestionamiento sobre los sentidos y discursos hegemónicos construidos sobre la otredad indígena.

En dicho proceso, el auge inusitado de activismo indígena (Postero, Zamosc, 2005) constituye, desde el punto de vista de esta tesis, un giro en la mirada sobre el pasado que permitirá la confluencia de memorias sociales subterráneas. Quisiera proponer la fecha del 12 de octubre de 1992 como hecho acontecimental de ruptura en la confluencia de discursos y memorias indígenas en la región. Esta mención fáctica resulta cómoda. No es un acontecimiento memorable solo por el hecho de marcar, calendáricamente el aniversario del inicio (suponiendo que éste puede fecharse) de un proceso que marcaría el devenir del mundo moderno tal como lo conocemos. El quinto centenario de la Conquista de América se presentó como un punto nodal en la configuración de las memorias sociales construidas sobre el pasado del continente y de los Estados nacionales latinoamericanos. Frente al discurso histórico tradicional del “descubrimiento” de América como el “encuentro de dos mundos”, 1992 se presentó como un momento propicio para cuestionar esas miradas en una

---

<sup>29</sup> En los últimos años, se han impulsado novedosos aportes en el campo historiográfico, antropológico, sociológico, entre otros, respecto a la fundamentación científica del concepto “genocidio” para explicar los procesos de consolidación y avance de la frontera nacional argentina, como política de Estado contra las poblaciones indígenas. Desde la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina se busca argumentar dicha práctica genocida como un proceso de larga duración, pese a las controversias en torno a la aplicabilidad del término (Delrio, 2015). Además de los numerosos aportes de sus investigadorxs, la Red posee dos publicaciones colectivas (Bayer, 2010; Delrio, 2018).

<sup>30</sup> Siguiendo los aportes de Anibal Quijano (2006) las políticas dominantes para enfrentar el llamado “problema del indio” adquieren variantes entre países y momentos históricos, combinando estrategias. Así, las políticas de exterminio y el intento de una “desindianización” fueron protagónicas en países como Argentina, Chile, Uruguay y Estados Unidos; por su parte, los países andinos y centroamericanos llevaron adelante políticas asimilacionistas e integracionistas, demográficamente más acaudalados en presencia indígena.

reconstrucción del pasado crítica. Desde entonces, nuevos relatos de la historia comenzaron a reemplazar conceptos como descubrimiento por conquista, encuentro por choque, entendiéndolo como el inicio de uno de los más grandes genocidios de la historia de la humanidad.

Este proceso de revisión histórica había comenzado algunos años atrás, impulsada y protagonizada por diversos sectores y grupos sociales. Hacia mediados de los años 80, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, más conocida como Unesco, impulsó una iniciativa conmemorativa del hasta entonces “Día de la Raza” al cumplirse un nuevo centenario. Las disputas por los sentidos esgrimidos sobre el pasado habían comenzado en 1984, cuando la Comisión Mexicana del Quinto Centenario ‘Encuentro de Dos Mundos’ definió la conmemoración aunque poniendo en consideración la importancia de revisar los relatos históricos reducidos a la versión de los vencedores (Rodríguez, 2011b)<sup>31</sup>. En ese marco, el documento del “Llamamiento del V Centenario del Encuentro de dos mundos” de 1989 por parte de la Unesco puso de manifiesto el imperioso intento por impulsar un programa que reflexione sobre aquella “aventura en la historia, que permitió que todos los pueblos se descubran y todas las culturas se conozcan”<sup>32</sup>.

El V centenario de la Conquista constituyó, a su vez, un punto de confluencia de las luchas de distintos movimientos indígenas que venía cuestionando estos discursos hegemónicos del pasado desde los años 70<sup>33</sup>. En este marco, a fines de 1992 diversas organizaciones indígenas latinoamericanas impulsaron multitudinarias manifestaciones en repudio y rechazo a los festejos del quinto centenario del llamado “descubrimiento de

---

<sup>31</sup> Para una mayor aproximación sobre las tensiones políticas que suscitaron la organización de esta conmemoración, puede consultarse las reflexiones de Portilla (1992)

<sup>32</sup> “El 12 de octubre de 1492, la Pinta, la Niña y la Santa María, tres carabelas españolas al mando de Cristóbal Colón, atracan en una pequeña isla del Mar Caribe”, así comienza el documento firmado por Federico Mayor, director general de la Unesco en 1989, que pone de manifiesto una política conciliatoria de dos mundos presentados como complementarios (es decir, el mundo europeo y el mundo americano). Este discurso histórico fortalecía la idea de que 1492 había sido una “aventura” de gran contribución para la humanidad, gracias a la cual el mundo y todas sus culturas pudieron conocerse. En ese marco, la cooperación y la solidaridad entre los pueblos del mundo estimula la apertura de “nuevos derroteros y ensenadas de aguas tranquilas”. Puede consultarse en: [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000082400\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000082400_spa)

<sup>33</sup> En diversos países de Latinoamérica, a partir de los años '60 distintas comunidades y pueblos indígenas comenzaron a organizarse y a establecer su propia agenda política. Ecuador ha sido pionera en este proceso, con la Federación Shuar en la zona de la Amazonía. Posteriormente, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la cuenca amazónica (COICA). Otras confederaciones son ejemplo de la emergencia étnica latinoamericana, como la Confederación de Nacionalidades Indias Ecuatorianas de 1982, o la Confederación Nacional de Indígenas ecuatorianos de 1989.

América”, por su nomenclatura y posicionamiento político<sup>34</sup>. La emergencia de estas iniciativas buscaron visibilizar la violencia histórica ejercida sobre los pueblos indígenas, exigiendo su reconocimiento en pos de una reparación histórica. La Campaña Continental 500 años de Resistencia Indígena y popular<sup>35</sup>, la declaración de Quito del 12 de julio de 1990<sup>36</sup>, el Levantamiento Indígena Ecuatoriano de 1990<sup>37</sup> o el Comunicado zapatista de 1993<sup>38</sup> y de 1994<sup>39</sup> son algunas de sus expresiones.

---

<sup>34</sup> En estos años, numerosas marchas tuvieron lugar en distintos países latinoamericanos. Mientras que en La Paz aproximadamente 45.000 campesinos se concentraron en la Plaza de los Héroes en la Primera Asamblea de Naciones Originarias y Marcha a la Paz, en México se marchó hacia el Zócalo de la Ciudad de México, en Perú hacia la Plaza de Armas de Cuzco (Rodríguez, 2011). Para una mayor aproximación a estas y otras acciones de repudio de los pueblos indígenas, ver: Ordóñez Cifuentes (1996)

<sup>35</sup> Campaña impulsada por organizaciones indígena-campesinas de 17 países de la región en 1989 en Colombia, tras haber realizado el I Encuentro Latino Americano de Organizaciones Campesinas e Indígenas. Se impulsó esta Campaña como respuesta a la “Celebración del V Centenario” propuesta por el gobierno de España y otros. Entre los objetivos se planteaba: “hacer una reflexión colectiva de lo que significa para nuestro continente estos 500 años, desde la llegada de los invasores; recuperar nuestra memoria histórica para afirmar nuestra identidad; impulsar todas las actividades y esfuerzos que nos proyecten hacia el futuro para conquistar una verdadera independencia; ante la situación de opresión y explotación que padecemos, buscar construir un camino donde podamos participar en base a nuestras formas de organización que nos dejaron nuestros antepasados; hacer de esta Campaña un espacio de comunicación, encuentro, coordinación y unión para la paz y el bienestar de los pueblos”. Puede consultarse el documento en el Digital Archive of Latin American and Caribbean Ephemera, <https://lae.princeton.edu/catalog/2ad604a8-ba17-4fb4-904c-dc7be9a6b74f?locale=en#c=0&m=0&s=0&cv=1&xywh=2509%2C1566%2C3125%2C1586>

<sup>36</sup> Documento elaborado ante el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, inscripto dentro de las actividades de la Campaña Continental 500 años de resistencia indígena. El evento tuvo lugar en Quito, Ecuador, con el propósito de conocer y discutir la problemática indígena y fortalecer el proceso de unidad y lucha continental de cara al V Centenario del inicio de la conquista. Puede consultarse en: <http://cumbrecontinentalindigena.org/quito.php>. Posteriormente, se realizaron nuevos encuentros en otros países.

<sup>37</sup> Levantamiento que tuvo lugar en Quito junto a la toma pacífica del templo de Santo Domingo, entre el 28 de mayo y el 6 de junio de 1990, tiempo en que grupos indígenas impidieron todo acceso al lugar e intentaron establecer diálogos con el poder ejecutivo nacional para visibilizar sus reclamos. El levantamiento había sido consensuado en la V Asamblea de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), donde se analizó la crítica situación de los pueblos indígenas en la región. Posteriormente, se han conmemorado diversos aniversarios del levantamiento por recordarlo como una de las más grandes movilizaciones indígenas del siglo XX en Ecuador. Para un abordaje más profundo de sus principales lineamientos, ver: Almeida y otros (1991).

<sup>38</sup> Primera Declaración de la Selva Lacandona de denuncia sobre los últimos 500 años de explotación y resistencia, alegando: “somos los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad, los desposeídos somos millones y llamamos a todos nuestros hermanos a que se sumen a este llamado como el único camino para no morir de hambre ante la ambición insaciable de una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias” Puede consultarse todo el documento en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/01/01/primera-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

<sup>39</sup> Comunicado hacia el pueblo de México el 12 de octubre de 1992, argumentando que “hoy, 502 años después de que el poder invadiera nuestros suelos, quiere el poderoso arrinconarnos en nuestro dolor indio, que se haga sordo al lamento del hermano que, diferente en color, lengua y cultura, es el mismo en el triste andar bajo el dominio de la soberbia. Sabemos nosotros que nuestro estar abajo de todo no es por culpa de un color de piel o de la maldición de una lengua que no es la nuestra (...) Hoy vuelve nuestro dolor a buscar un lugar en su corazón de ustedes. Poco pide nuestro pensamiento: que no se detenga ya el ansia de encontrar la dignidad perdida. Que aunque sea un pedacito de su corazón de ustedes sea zapatista. Que no se venda. Que no se rinda. Que resista. Que sigan, en su lugar y con sus medios, luchando siempre porque la dignidad, y no la pobreza, sea la que se coseche en los rincones todos de la patria. Eso pide nuestra voz. Hagan un lugar para ella en su andar de ustedes” Puede consultarse todo el documento en: [https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_10\\_12\\_b.htm](https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_10_12_b.htm)

En ese marco, el acontecimiento del V Centenario no ocupa el lugar de su singularidad. No es el hecho “tal cual sucedió”, la “llegada” española aislado del tiempo a fines de su observación objetivizada lo que hace de éste un acontecimiento “memorable”. El V Centenario visibilizó la confluencia del activismo indígena emergente desde los años 70, un acontecimiento contingente específico que fortalecerá, en dicho contexto particular, los sistemas de creencias, valores y comportamientos específicos de los pueblos originarios. Si bien estos sistemas son siempre heterogéneos y están configurados a partir de memorias colectivas disímiles, confluyen en sus enunciados la construcción de un relato indígena, una memoria colectiva con un pasado común que los nuclea y encuentra. En las declaraciones y documentos seleccionados de modo esquemático e inacabado, resulta interesante resaltar los numerosos puntos en común en la configuración de las disputas indígenas y campesinas. Así, conceptos como “lucha por la autodeterminación”, “defensa de la cultura”, “la educación y la religión indígena”, la “conservación de los recursos naturales”, el “cuidado y protección de los territorios ancestrales”, la “recuperación de antiguos valores entre el varón y la mujer”<sup>40</sup>, acompañan estas declaraciones propagadas en una historia común de “500 años de resistencia”.

En el abordaje de temáticas históricas propias del tiempo presente resulta usual la convivencia con la tensión entre la verdad histórica - aquella que encuentra su ancla en el intento de narrar los hechos tal cual éstos sucedieron - y la historia de su representación - su construcción lingüística que arma la trama, en muchos casos, en detrimento de su sustancia histórica. No se trata de reducir la narración histórica a su ficción, ni esquivarle al irreductible pedestal fáctico propia de la disciplina, que seguirá siendo un *hecho* antes (y después) de convertirse en objeto de representación discursiva sobre el pasado (Traverso, 2011). Lo que se transformará de manera incesante a lo largo de los últimos 500 años es el sentido histórico y político que se le dará a ese evento, en donde las memorias sobre el pasado (las hegemónicas

---

<sup>40</sup> El rol de la mujer indígena como sujeta activa en las configuraciones políticas y la toma de decisiones de las organizaciones indígenas es un tema recurrente en estos movimientos. Las declaraciones incorporan estos debates pero exceden incluso sus fronteras, impulsando la organización de espacios asamblearios gestados y protagonizados específicamente por mujeres indígenas. Tal es el caso, por ejemplo, del Enlace Continental de Mujeres Indígenas en Quito, 1995, para ejercer agendas propias, articulándose, reflexionando e impulsando también agendas comunes con otros movimientos y actores. En 2020 se realizó la VIII edición en México. Como plantea Gomez (2017) ciertos discursos influyen los posicionamientos de las mujeres originarias cuando reflexionan sobre su condición de género. La idea de que los roles de género han sido reestructurados tras la Conquista, siguiendo modelos hispánicos, ha sido abordada por estudios diversos (Gruzinski, 2010).

y las contra-hegemónicas) terminarán por desplazar a la realidad histórica. En esta actitud epistémica sobre la historia, el estudio sobre el pasado se preocupa más por atender a las experiencias de los sujetos (todos ellxs, lxs estudiados y los que lxs estudian) involucrando a la oralidad y a las memorias para comprender aquellas representaciones inacabadas.

*“Siempre nos hemos denominado kollas porque la memoria nuestra no se quedó”,* decía Illa Ñan, como si se tratara de tomar con las manos ese fragmento de la historia de su pueblo que está “aquí” - visible, oíble, en el presente - que no ha quedado “allá”, perdido - invisible, negado, borrado del pasado. Esos recuerdos se presentan como fragmentos cristalizados de la historia plausible de ser vistos, oídos y resignificados en la actualidad. Junto a ello, Illa Ñan acerca una memoria colectiva indígena en un tiempo de lucha y reivindicación, pues es momento que las voces dormidas de los pueblos comiencen a narrar su propia historia.

## **2.2. Verla andar: Illa Ñan y su cotidiano en Wawa Wasi.**

Illa Ñan es una mujer indígena de aproximadamente 65 años radicada en la ciudad de La Plata desde principios de la década de 1990. Como descendiente del Pachacamak andino<sup>41</sup> Lleva más de 25 años de activismo político en la ciudad. Oriunda del Kollasuyu incaico, en el actual territorio de Lima, Perú, es una de las fundadoras de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna, que junto a otras mujeres viene impulsando desde el año 2007 la constitución de un espacio político-educativo desde el cual llevar adelante luchas, reivindicaciones y reclamos de la comunidad kolla Markawasi, de La Plata.

De tez morena, con cabello largo y oscuro, siempre vistiendo con polleras y sandalias sin taco, muchas veces con pañuelos y sombreros coloridos, Illa Ñan va y viene a un paso ligero recorriendo todos los rincones de Wawa Wasi, el Taller Integral Indígena que preside y organiza, con sede en su propia casa. Este espacio educativo es una propuesta desde la comunidad de generar un ámbito de contención y aprendizaje para niñxs recién nacidos hasta 14 años, otorgando cuidado a bebés durante la jornada laboral de sus familias, así como

---

<sup>41</sup> “Pacha” -tierra, tiempo-espacio; camak - creador. Deidad venerada en la costa central del área andina durante tiempos prehispánicos.

brindando una comida de medio día a contraturno escolar a lxs niñxs. Allí transcurre la mayor parte de la vida política de la comunidad, en esa casa ubicada en el barrio Hipódromo de La Plata. Al tratarse de una zona hípica en medio de la urbe platense, se puede avizorar en el barrio el paso de personas a caballo, calles que muestran las huellas que dejan los animales a su paso sobre el asfalto. Resulta interesante destacar la particularidad de la zona para poder imaginar el espacio de Wawa Wasi: una casa baja, un tanto despintada, con un portón de madera añeja y frágil es la fachada que poco indica sobre las actividades que allí se desarrollan. Atravesando ese portón, comienza una larga galería, semi-cubierta, con pisos cerámicos de distintos tipos y colores, denostando que han podido avanzar en la construcción y mantenimiento del lugar periódicamente y con materiales de distintas donaciones. Es una casa humilde que fue un establo décadas atrás, cuando la urbanización de ciudad de La Plata aún no había alcanzado el ámbito del barrio. Esos antiguos establos ahora son habitaciones, que se suceden inmediatamente después de atravesar ese primer trayecto - paralelo a una vivienda de Illa Ñan - cuartos que se conectan entre sí a través del patio: una cocina con dos heladeras, hornos y grandes ollas, jarras de jugo, vasos de colores y productos como frijoles, maíz y arroz; una habitación con variados juegos y juguetes, con sillas pequeñas, las paredes llenas de dibujos y láminas, una mesa larga y ancha; un cuarto con cunas para bebés, de distintos tamaños, materiales y colores, dejándose notar que también son producto de donaciones; un cuarto más pequeño con una mesa grande, probablemente utilizada para reuniones de personas adultas<sup>42</sup>.

El lugar cobra vida con las voces de lxs niñxs que corren de un lado a otro ocupando el espacio de manera desordenada pero a la vez contenida. Illa Ñan transita el lugar atendiendo los pedidos de lxs niñxs, preparando la merienda, dialogando con otras compañeras que se encuentran cuidando a lxs bebx, abriendo la puerta o contestando su teléfono. Son en su totalidad mujeres las que se encuentran realizando tareas, sin presencia de varones de la comunidad, característica que se continuó a lo largo de toda la investigación. Como mencioné en el capítulo uno, la posibilidad de conocernos se dio gracias a la puesta en marcha de un

---

<sup>42</sup> Entre 2015 y 2020 el espacio de Wawa Wasi creció significativamente en términos estructurales, ampliando las instalaciones en una segunda planta, aunque aún no ha sido finalizada. De igual forma, en 2019 se elaboró un mural en la puerta del lugar, con un cielo celeste, el sol Inti y los apus como deidades protectoras andinas, pero que ha quedado inconcluso.

proyecto de extensión universitaria. En ese primer encuentro, Illa Ñan habló desde su ascendencia étnica, desplegando una trama discursiva politizada respecto a su historia, la historia de su comunidad y los objetivos de la Asociación desde su carácter *ancestral*. Esta *forma específica de narrar, de performar* en el espacio, se ha mantenido como una constante en el trabajo de campo desarrollado durante dos años de manera sistemática, tanto en los procesos de entrevista como en las distintas actividades de la Asociación Civil, de los cuales he podido ser parte. Illa Ñan propone un encuentro con relatos arraigados en la antigua sociedad incaica que dominó gran parte del área andina durante poco más de cien años; historias que, como las dos caras de una moneda, mezclan mito y realidad a través de distintas temporalidades entre un pasado armonioso y un presente conflictivo pero de lucha. En este *montaje discursivo*, en tanto usos del pasado, se constituye como sujeta política, a la vez que da forma al sentido de comunidad indígena.

### **2.3. Escucharla hablar: Illa Ñan y los recuerdos de su historia.**

*“Siempre nos hemos denominado kollas porque la memoria nuestra no se quedó. Pese al gran genocidio siempre hubieron hermanos que pudieron resistir (...) Entonces... eh... ya esas generaciones se fueron transmitiendo. Fue enseñando... y hasta ahora también, a mi generación, a mi hijo, a mi nieto... yo le enseño quién soy, de dónde vengo y ellos también quiénes son... porque para nosotros la identidad no pasa por el lugar que naces, pasa por tu sangre, pasa por tus venas, pasa por la genética, las células que... que estás llevando... y eso es la identidad...”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

Hablar, contar, narrar, dar testimonio encierra múltiples significaciones que son propias del acto de testimoniar. La re-valorización del testimonio como fuente de información, como prueba, como archivo, ha cobrado gran relevancia desde mediados del siglo XX. Frente al paradigma positivista decimonónico que encontraba en los archivos de documentos escritos las “verdaderas” fuentes de reconstrucción del pasado, las fuentes orales permiten recorrer un camino de encuentro con voces no hegemónicas.

Quien testimonia recurre, en principio, al recuerdo de la experiencia que, devenida en memoria, reconstruye una representación subjetiva del pasado que atestigua. Como explica Ricoeur (2004), el testimonio recorre un proceso epistemológico complejo, en donde la



memoria que se declara deviene en prueba documental, aunque ésta vuelve a resurgir en el plano de la representación del pasado. En este camino, se pone en juego el valor informativo de lo que se dice, pero a su vez, las implicancias, los sentidos que lo constituyen. Lo que informa un testimonio permite reconstruir experiencias del pasado que de otra forma no podrían conocerse; tal ha sido el rol cumplido especialmente en las masacres o genocidios del siglo XX. Sin embargo, entre los diversos usos que se les otorgan a los testimonios - sean estos judiciales, de la vida cotidiana, autobiográficos o políticos- estos relatos se entrecruzan con significaciones que los conforman, que exceden a los hechos factuales que enuncian. Aquella “realidad” que atestigua necesita de la certificación de la experiencia de haberla vivido, una auto-asignación que le dé entidad al testimonio. Jurar decir la verdad se convierte en una fundamentación moral sin la cual no podría haber testimonio, a pesar de que aquello que se diga siempre trae “algo más” que lo que se espera escuchar. Esa veracidad se lo otorga, paralelamente, el ser escuchadx y el ser creídx por lxs otrxs en un caluroso intento por reforzar la credibilidad de lo que se dice y de quién lo dice. El testimonio nunca está aislado, sino que envuelve un acto ante y/o para otrx. Finalmente, dicha fiabilidad deberá contar con una estabilidad en el relato, incluso desde su repetición, que funcione como garantía de confianza de la palabra.

Así, el valor de un testimonio excede estrictamente lo informativo en tanto encuentra nuevos sentidos en la representación del pasado que recuerda y el presente en que se enmarca, resignifica las experiencias individuales y colectivas. Siguiendo a Agamben (2002), lxs testigxs hablan en primera persona, dan cuenta de sí mismxs, de lo que les pasó, lo que vivieron, lo que escucharon, lo que vieron, lo que sintieron, incluso hasta la indeterminación de las palabras; pero también, éstos testimonios son delegaciones de experiencias, de voces de “verdaderxs testigxs” que por alguna razón no han podido hablar. Así, lxs testigxs asumen la carga y la responsabilidad de “hablar por lxs demás”, contarle lo que le sucedió a otrx, “dar testimonio de todo aquello” (Agamben, 2002: 24). “Dar testimonio” no solo para saber lo que pasó, para informar; dar testimonio como forma de ajusticiamiento, para dejar una huella de aquello que se ve por unx y por lxs otrxs a costa del propio sufrimiento.

Cuando Elizabeth Burgos publica su libro sobre la historia de una mujer indígena guatemalteca de la etnia Quiché, comienza atravesando fronteras epistemológicas complejas;

con su objeto de estudio, una voz que “encarna la experiencia de vida de “todos” los indios del continente americano” (Burgos, 1998: 9), Burgos deja hablar a Rigoberta, y a través de ella, a “todos los demás” que no han podido hablar. A riesgo de “aburrir al lector”, la autora permite que el testimonio se explaye en el formato escrito, dando rienda suelta al desarrollo de los sentidos sociales otorgados en su relato por sobre su “memoria declarada”.

Al leer a Rigoberta y la forma en que construye un relato usado políticamente para dar cuenta de sí y de lxs demás, me parecía escucharla hablar a Illa Ñan, en la anexión de experiencias de otras personas para construir y armar así un “testimonio colectivo”. Pero una diferencia se presentó de manera innegable: Burgos estaba hablando sobre un “relato de vida”. En cambio, Illa Ñan acerca un cúmulo de historias arraigadas en la antigua sociedad incaica que dominó gran parte del área andina durante poco más de cien años. En un juego constante entre mito y realidad, sus historias navegan por distintas temporalidades, van y vienen en el tiempo entre un pasado armonioso y un presente conflictivo.

Durante las primeras entrevistas, intenté indagar en su historia de vida, su propia experiencia como mujer indígena migrante, y esto me contaba:

*“Yo vine porque quería conocer la Argentina, y un verano, con mi hijo y mi madre me acuerdo a pasar las vacaciones. Y... y me gustó La Plata. Pensábamos quedarnos un mes no más e irnos... Pero en ese tiempo que yo vine había muchas ofertas de trabajo. Y ni siquiera tuve que salir a buscar; yo iba caminando por la calle y me proponían trabajo. Y entonces acepté el trabajo. Yo ya venía con cierto conocimiento, porque yo era perito mercantil. Y además que **allá siempre hicimos el trabajo indígena. Yo venía en un tiempo en que allá se estaba atravesando también.... se estaba encaminando hacia algo difícil.** Y... la situación de... de la población se había desarrollado mucho la delincuencia... Entonces, el tiempo en que yo vine acá, acá podías dejar una bicicleta en la puerta de tu casa nadie se la llevaba; dejabas el auto con las ventanillas abajo y nadie te sacaba el auto. Entonces me gustó eso... eh dije este es el lugar ideal pensé. Y así fue que me fui quedando de a poquito, un año... dos años... y así. Hasta que me quedé acá”. [Ese “allá” refiere a Lima, Perú. El subrayado es mío]. (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El resaltado es mío].*

Me preguntaba cómo habían sido sus primeros pasos en la militancia indígena, cómo había encausado actividades de resignificación étnica en una sociedad atravesada por la marginación y la discriminación social como la peruana de 1980. Me interesaba conocer



### **ILLA ÑAN EL LA CEREMONIA A LA PACHAMAMA, AGOSTO 2015**

Ceremonia en honor a la Madre Tierra, realizada en el Ex Centro Tradicionalista de La Plata, ubicado en 122 y 54, como es costumbre desde hace varios años por parte de la comunidad. En las imágenes puede apreciarse a Illa Ñan en el despliegue ceremonial, vistiendo sus polleras bordadas, sus sandalias sin taco, acompañada de diversos ornamentos. Fotografía de mi autoría.



cómo era ese “allá”, un lugar no nombrado que a lo largo de las entrevistas irá cobrando forma por el espacio que fue en el pasado prehispánico. Es decir, ese “allá” solo tendrá nombre cuando hable de la historia incaica de quien se dice descendiente. Me cuestionaba qué

historias quedaban “allá”, sobre su migración y el momento en que “se estaba encaminando hacia algo difícil”, en el contexto del Conflicto Armado Interno del Perú<sup>43</sup>.

Pese a todo, ella *quiso hablar* de otra cosa. De manera incesante buscaba poner en diálogo las historias del pasado incaico con las problemáticas que día a día deben afrontar para que Wawa Wasi siga en pie. Comprendí, más tarde que temprano, que el problema de mi investigación no estaba en la carencia de esos datos específicos que pudieran completar el relato, que me permitan armar el análisis de una experiencia política concreta. La dificultad no estaba en las entrevistas, en las fuentes, sino en la pregunta. ¿Qué historia quiere contar Illa Ñan? ¿Qué memorias sociales se presentan en su relato? ¿De dónde provienen esas memorias? ¿Cómo entender los vacíos de su narración?

En la configuración de su discurso identitario, Illa Ñan se presenta como portadora de memorias; su voz busca poner en valor las experiencias de su pueblo fortaleciendo su identidad étnica. No solo es la voz oficial de la Asociación Civil y de la comunidad kolla, sino también se constituye como *emprendedora de memorias* (Jelin, 2002). Promoviendo causas comunes en un grupo, que vinculan experiencias personales y expectativas colectivas múltiples, ella disputa sentidos sobre la historia, buscando legitimidad política y reconocimiento social de una (su) versión del pasado, a la vez que procura dar visibilidad a su emprendimiento (Jelin, 2002). Para ello, busca grupos de pertenencia y contención, elabora rituales, participa en conmemoraciones, reclama marcas simbólicas de reconocimientos. En tanto emprendedora de memorias indígenas, ha comenzado un largo proceso de “reencuentro” con sus “hermanxs”, transitando y caminando día a día la ciudad. Su liderazgo es reforzado cotidianamente a través de las gestiones realizadas para fortalecer a la comunidad, tanto desde la identidad y la memoria como para contener las distintas problemáticas socio-económicas por las que transitan sus miembrxs. Ella es la portadora de la “voz oficial” de la comunidad, la que trasmite la historia de su pueblo, la que “recupera” las memorias compartidas, la que le otorga un sentido político a la lucha por el fortalecimiento y reconocimiento étnico-identitario. Se ha convertido en la cara visible de la Asociación Civil, encargada de gestionar

---

<sup>43</sup> También conocido como Guerra contra el terrorismo o Lucha contra el terrorismo, fue un período de lucha armada, especialmente en la zona sur y centro del país, para establecer un gobierno comunista impulsado por el Partido Comunista Peruano “Sendero Luminoso” entre 1980 y 2000.

y dialogar con distintas instituciones y organismos, universitarios, municipales, provinciales, entre otros. Su palabra funciona como medio por el que se trasmite la memoria social y la identidad kolla, tanto en el cotidiano del Wawa Wasi como en el desarrollo de las ceremonias ancestrales que son practicadas de manera mensual<sup>44</sup>.

En este marco, ¿qué memorias sociales se presentan en su relato? ¿De dónde provienen esas memorias? ¿De qué manera confluyen éstas con su historia de vida? En el ejercicio de reconstrucción del pasado como práctica colectiva, la memoria constituye un sentido político. La actualización de las experiencias del pasado que acerca el relato de Illa Ñan recorre distintos planos de temporalidad, articuladas con la posibilidad de dar respuesta a las necesidades económicas, políticas y sociales de su comunidad. Es decir, esas memorias del pasado solo pueden entenderse al servicio de las luchas del presente, enfrentando a las diversas formas de dominación a partir de múltiples estrategias de resistencia. En el siguiente apartado propongo indagar sobre esta configuración de capas de memorias y sentidos sobre el pasado, con las cuales Illa Ñan logra reconstruir y fortalecer la identidad colectiva de la comunidad kolla platense.

#### **2.4. El presente de un pasado colonial: Illa Ñan como emprendedora de memorias.**

Me interesa analizar al testimonio de Illa Ñan como un vehículo de transmisión de memorias indígenas *ancestrales*. Hablar de este tipo de memorias no pretende encorsetar las experiencias del pasado en esencialismos estáncos, sino por el contrario, identificar cómo determinadas prácticas y costumbres culturales que encuentran su origen en un tiempo remoto dan forma a los relatos, y contribuye a comprender la construcción identitaria del ser indígena kolla en La Plata.

La palabra ancestral o ancestralidad encuentra un lugar común en el discurso político indígena. En su etimología, lo ancestral hace referencia a lxs antepasadx, a una tradición remota o muy lejana en el tiempo, al ancestro (Real Academia Española, 2014); proviene del

---

<sup>44</sup> La autoridad de su voz no implica negar con ello la existencia de otras, diversas, que disputen memorias, tensiones políticas o sentidos de identificación al interior del grupo. Sin embargo, a partir del recorte metodológico seleccionado para esta investigación, se trabajará exclusivamente con su mirada y perspectiva, dejando el contraste con otras versiones para futuras investigaciones.

verbo del *cedere*, *cessum* (andar, marchar, ir), “el que ha marcado antes, el que va delante de uno”. Pensada como categoría en oposición a lo moderno, sinónimo de lo inmemorial, ésta ha cobrado un importante protagonismo en los últimos años. Principalmente en el marco de los avances jurídicos en materia del derecho indígena, siendo utilizada políticamente tanto por movimientos y grupos originarios como por instituciones y organismos de los distintos estados<sup>45</sup>.

Con el objetivo de esbozar una definición tentativa en lo que respecta a la especificidad del uso indígena, el antropólogo Thomas Mouries (2014) propone pensar la ancestralidad como una categoría constituida a partir de tres aspectos fundamentales: la *primacía histórica*, la *herencia de una memoria insondable* y la *inscripción a un territorio*. En el primer caso, se puede decir que los grupos indígenas se constituyen como tales a partir de la resignificación del genocidio y etnocidio perpetuados durante el siglo XV y XVI en América hispánica. La configuración del nuevo orden colonial se presenta como un proceso bidireccional, en tanto implica un quiebre en la historia de las sociedades étnicas latinoamericanas a la vez que impulsa un punto de fusión identitaria respecto al ser indígena. En este sentido, la Conquista de América aglutina a los pueblos indígenas en un *pasado común* y les permite encontrarse e identificarse como parte de un todo. La ruptura de su preeminencia histórica constituye la *herencia de una memoria insondable*, profunda, puesta de manifiesto en tradiciones, costumbres, creencias religiosas o lenguajes. Es decir, historias que, aunque presenten sus diferenciaciones étnicas, suelen compartir la correspondencia con el despojo territorial y cultural, la memoria del sometimiento y la discriminación colonial y republicana. La dimensión *territorial*, finalmente, cobra una importancia significativa en las disputas políticas desarrolladas entre las organizaciones indígenas y los distintos organismos de los Estados nacionales. Los reclamos por la restitución de las tierras indígenas usurpadas

---

<sup>45</sup> La Comisión Interamericana de Derechos Humanos utilizó en 2009 el término ancestralidad para referir a las normas y jurisprudencias de los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales; también el Informe de la CEPAL de 2014 sobre los Pueblos Indígenas en América Latina hace referencia al carácter ancestral de los conocimientos, las prácticas, las instituciones, las estructuras comunitarias y los territorios indígenas; por su parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, frente a la tarea de intentar “definir” quienes son los que componen a los pueblos originarios, hace alusión a aquellos pueblos que “*tienen costumbres, idiomas, sistemas jurídicos e historias únicos y diferentes. La mayoría de ellos posee un vínculo sólido con su medio ambiente y con sus tierras y territorios ancestrales. Además, suelen compartir una herencia de desarraigo de sus tierras y territorios tradicionales, de sometimiento, destrucción de sus culturas, discriminación y violaciones generalizadas de sus derechos humanos.*” (Declaración de las Naciones Unidas, 2013: 9).

encuentran su raíz, nuevamente, en los principios de la ancestralidad. Como explica Hernández Morales y Velasco Ortiz, en el uso del concepto de ancestralidad se hace presente el lugar de origen, “una compleja articulación simbólica cargada de ambivalencia, entre la nostalgia de lo perdido positivo y la huida de lo negativo. Esa memoria mediata contiene una emotividad ambivalente del lugar paradisiaco, marcado a la vez por las carencias, pobreza e injusticias” (2015: 144).

Esta demarcación conceptual pretende dar cuenta de cómo su uso encierra un cúmulo de significados que recorre la configuración de las memorias sociales y las identidades indígenas. Con todo, en el acto de hacer memoria es posible rastrear la presencia de relatos que responden a sentidos ancestrales sobre el pasado y que resignifican la historia apelando a ellos.

En el uso de la palabra ancestral es posible identificar una doble acepción: por un lado, la vinculación con las matriz cultural geo-cosmológica indígena, respecto a toda una serie de conocimientos, formas de ver y vincularse con la naturaleza, el medio ambiente y el territorio<sup>46</sup>; por otro, la vinculación con el uso político globalizado y generalizado del concepto ancestral, momento en que se arma la trama política del derecho indígena<sup>47</sup>. Estas estrategias políticas, tanto la recuperación de una memoria colectiva basada en su carácter cosmológico, como la utilización de herramientas jurídicas de derechos internacional indígena, son dos caras de una misma moneda. Así, partiendo de la idea de que esos principios ordenadores de la vida y el cosmos son herencias del pasado remoto, quienes se constituyen como descendientes indígenas adquieren un carácter de herederos legítimos de esos saberes. En otras palabras, aquellos fragmentos de un tiempo antiguo y “original”, cuya *primacía histórica* le otorga un carácter único, le permite a los referents indígenas la legitimidad de hablar por y desde su *memoria insondable*, que recibieron de sus antepasados

---

<sup>46</sup> Es decir aquello que Rivera Cusicanqui denomina “fetichismos verbales de lo indio” (2015), aforismos que se presentan como piezas del pasado actualizadas en el presente de lucha y transformación. Un ejemplo de ello sería un mito o una leyenda.

<sup>47</sup> Los estados nacionales han desarrollado múltiples estrategias para enjuiciar, sancionar o perjudicar a los pueblos indígenas apelando a leyes nacionales; como contracara, las organizaciones indígenas han desarrollado una gran capacidad de doblegar ese proceso, apelando a denunciar y enjuiciar a los Estados a partir del uso del derecho indígena internacional, que ha avanzado significativamente en las legislaciones internas nacionales (Mouries, 2014: 25).

desde la resistencia. De esta forma se enfrentan a los Estados utilizando la nomenclatura jurídica que los reconoce como poseedores de “piezas del pasado” en el presente.

En el acto de hacer memoria, Illa Ñan recurre a historias y anécdotas respaldadas en concepciones políticas, religiosas heredadas de la sociedad incaica. Más allá del carácter cosmológico de su enunciación entre mito y realidad histórica, en el acto de memoria se produce un efecto normativo y performativo. Al recordar y hacer memoria, Illa Ñan hace tiempo, lo resignifica y le da sentido para construir un futuro diferente. Esa actualización del pasado le otorga herramientas discursivas y políticas para legitimar su relato, en tanto su voz es representativa de los pueblos indígenas -en particular, de la comunidad kolla de La Plata-. A ello propongo llamar proceso de ancestralización de la memoria, para dar cuenta del despliegue de sentidos sociales e históricos que representa y constituye la palabra *ancestral*, y que le otorga legitimidad al origen de las decisiones políticas de la comunidad.

¿Qué mecanismos de ajuste y adaptación se producen en la construcción de memorias sociales de Illa Ñan? En el proceso de *ancestralización* de la memoria social propongo distinguir la puesta en juego de tres procesos: en primer lugar, la *preeminencia histórica de la “cultura de amor” indígena*, es decir, la reconstrucción de un relato nostálgico del pasado incaico centrada en una forma de vida en comunidad armoniosa y pacífica, que se busca recuperar para su enseñanza y transmisión a las nuevas generaciones. En segundo término, *la configuración de fronteras híbridas*, una articulación simbólica con el lugar de origen ampliado que delimita fronteras geográficas difusas y son útiles a las particularidades territoriales por las que transita la comunidad. Finalmente, la problematización de las *relaciones de género inherente a la memoria social*, en la cual se le asigna a las mujeres un rol trascendental en los procesos de conservación, recuperación y transmisión de la memoria en la comunidad, del cuidado y protección del territorio y de la naturaleza.

#### 2.4.1. La preeminencia histórica de la “cultura de amor” indígena.

Illa Ñan habla sobre la historia del “pueblo indígena” antes de ser sometido por el *hombre blanco colonizador* a través de la experiencia y el funcionamiento cotidiano de la comunidad kolla en La Plata. En las tareas domésticas, las actividades, las ceremonias, las celebraciones, las formas de organización territorial de la comunidad que ella lidera se



entretengan los sentidos sociales de lo que llama “*vivir en comunidad*”: valores y saberes anclados en las memorias del mundo andino que se contraponen a la sociedad moderna del tiempo presente, impuesta desde la época colonial.

*“Nuestro continente es un continente de seres pacíficos (...) Si vamos, nos retomamos a la historia, se andaban descuartizando entre ellos... andaban colgando sus cuerpos con la horca... las mujeres... y eran quemados vivos. Y todo eso lo trajeron para acá, toda su maldad... su dios, su diablo... toda esa degeneración marcada por la Iglesia, marcada por sus... gobernantes. Por eso... nosotros decimos que somos felices de ser como somos, de haber nacido acá... porque... ningún historiador puede decir que nosotros estábamos en guerra o que nos matábamos. Que entre nosotros nos matábamos son inventos de la historia que hicieron ellos para jus-ti-fi-car que nos mataban a nosotros. Mientras ellos venían con espadas, pistolas, cañones, ¿qué teníamos nosotros? Una honda, un palo en la mano. No teníamos más que eso. Porque conocíamos nosotros los minerales, podríamos haber hecho una espada si queríamos. Pero, ¿para qué sirve una espada? Para matar. Nosotros venimos de una cultura muy avanzada. Se fundía oro, se fundía la plata, se fundían los minerales. Pero nunca hicimos armas para matar. Porque nosotros venimos con otra misión. Nosotros tenemos una esencia muy grande y sabemos lo que es el amor, en su magnitud”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El énfasis es mío].

Illa Ñan construye la idea de un “nosotros indígenas pacíficos” en contraposición a un “ellos blancos violentos” que demarca la producción de sentidos en torno al pasado prehispánico. “*Todo lo que es bélico es de allá, todo lo que es violencia...*” estableciendo una distancia entre aquí - América, el territorio que históricamente le ha pertenecido a las sociedades indígenas - y allá - el mundo europeo occidental. La entrada de estas sociedades al armonioso mundo indígena, a aquel mundo cuya “primacía histórica” le otorga el carácter ancestral, trae consigo la guerra y la muerte:

*“Si nos retomamos a la historia, si vamos a los años 300... 1000 ... de acuerdo a cómo tienen el calendario ellos, gregoriano o religioso, ya estaban hablando de matanzas y de guerras, hablan de empalamientos... El empalamiento que nos hacían a nosotros ¡ya lo traían ellos de allá! El empalamiento es introducirte por el ano un palo como estaca y sacarlo por la boca. Eso nos hacían a nosotros para que tengamos miedo, no nos escapemos...para que ciegameamente hagamos lo que ellos dicen...”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

Junto al dolor y el sufrimiento, lxs europexs traen consigo nuevas lógicas de trabajo y de vinculación con el territorio y la naturaleza: *“la palabra trabajo existió con la venida del invasor. Antes nosotros nunca trabajamos, y vivíamos en abundancia, vivíamos felices y somos... los seres que queremos ser”*. Ellos *“nos hacían pasar tanta hambre que si tomabas una fruta para tu hijo para darle de comer te cortaban la mano porque estábamos robando... Ha sido una cosa espantosa, terrible, inconcebibles en cualquier mente y sin embargo ellos era natural hacerlo allá”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

La irrupción de la sociedad europea es recordada como una ruptura que desarticula toda una forma de vida. Así, construye sentidos antagónicos, entre la vida y la muerte, la felicidad y el sufrimiento, la paz y la violencia. En ello, Illa Ñan explica cómo la Iglesia católica ocupó un rol central:

*Se andaban descuartizando entre ellos... andaban colgando sus cuerpos con la horca... las mujeres... y eran quemados vivos. Y todo eso lo trajeron para acá, toda su maldad... su dios, su diablo... toda esa degeneración marcada por la iglesia”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

Con todo, Illa Ñan recupera memorias de violencias traumáticas del pasado colonial. Introduzco la categoría de trauma para pensarla como la continuidad del sufrimiento a lo largo del tiempo, pues permite comprender cómo los efectos de la conquista colonial - la violencia sobre los cuerpos (especialmente los de las mujeres), la violencia simbólica, la usurpación de los territorios, los desplazamientos familiares o comunitarios, en fin, todo tipo de práctica inherente a la colonización - ha influido y configurado las memoria de Illa Ñan. Así, esta historia de opresión se presenta como un proceso de larga duración, violencia ejercida tanto desde el Estado republicano como desde la Iglesia:

*“El sometimiento ha seguido a través de las Repúblicas con nosotros. Y no solamente el sometimiento de las repúblicas sino también el sometimiento grandísimo y mayor; nosotros consideramos mayor, que es el de las iglesias. El sometimiento de las iglesias es muy fuerte. (...) Y acá también en la ciudad de La Plata. La ciudad de La Plata no estaba deshabitada. La ciudad de la Plata estaba totalmente poblada, por los hermanos querandíes, por los huarpes. Porque el Río de La Plata es un río navegable que se usó mucho. Venían los quechuas pampas, los ranqueles... Y para hacer lo que hicieron en la ciudad de La Plata tuvieron que matarlos a*

*todos... Esa es la realidad de La Plata... Sobre calles ensangrentadas se edificó, y se hicieron grandes ciudades. Se puso la Catedral sobre un gran centro de espacio de... de... de... espiritual para los hermanos”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

Como dice Illa Ñan, la violencia del pasado no ha concluido con el fin de la dominación colonial; por el contrario, las independencias republicanas se han instalado como reproductoras de prácticas colonizadoras. Así recordaba la experiencia de su madre:

*“En ese estado llamado democrático, de Repúblicas no fueron más que sometimiento para con nosotros... y ellos hacían lo que querían con nosotros. Y mi madre fue sacada de su familia a la edad de siete años; mi mamá le lavaba la ropa a ellos, les cocinaba, y como era tan chiquita le ponían una banquetas para que pueda llegar a la cocina y cocine, porque antes no tenían cocina que tenemos ahora, antes tenían que cocinar con leña y carbón, entonces para no teñirse ni ensuciarse ellas se llevaban a las niñas para que cocinen. Entonces las blancas hacían todo eso. Y mi madre fue así, cuando fue llevada, fue sacada de su círculo familiar. Y así es como mi madre hace la vida, en un total... lo que hoy en día se dice ignorante, por ser analfabeta, mi mamá nunca fue a una escuela... pero me enseñó a mí muchas normas, me enseñó a mí mucha moral, me enseñó mucha dignidad...”* (Entrevista realizada en diciembre de 2015).

Las políticas de Estado que caracterizaron a los procesos de independencia nacional en la región, recrudecieron las violencias sobre los cuerpos y las identidades. En ese sentido, el trauma de la violencia produce una memoria herida (Ricoeur, 2004) que habla de las experiencias de sufrimiento del pasado pero también de su continuidad a lo largo del tiempo. En la recuperación de las memorias coloniales, el trauma de la violencia permite establecer asociaciones de continuidad entre la violencia de pasado y el presente. Sus efectos no son fechables en un único marco espacio-temporal, “pero se repite, se hereda y se trasmite” (Levín, 2017: 153). Efectivamente, las consecuencias del trauma no pueden tener una fecha de cierre, principalmente cuando parece instalarse a perpetuidad en la historia. El extenso recorrido temporal que realiza el relato, la experiencia de vida de la madre de Illa Ñan mantiene el hilo argumentativo, ejemplifica la larga duración del proceso de dominación y violencia colonial del poder. Este *horizonte colonial de memoria* constituye el punto de unión más estrecho, un *pasado común* que envuelve un uso político del testimonio a partir del cual construye y revaloriza a su comunidad en el presente.

#### 2.4.2. La configuración de fronteras híbridas.

Frente a esta sociedad occidental caracterizada por el odio y la violencia, Illa Ñan presenta a un *nosotrxs*, una sociedad indígena incaica anclada en valores y creencias basados en el amor, la paz y la armonía. Esta experiencia recuperada encuentra su anclaje en el espacio, un territorio ordenado geo-cosmológicamente. En su relato, ella establece una interesante analogía entre la forma de organización territorial incaica con la ciudad de Cuzco como centro del mundo conocido y la ciudad de La Plata.

*“Nuestro continente antes no tuvo fronteras, y nosotros seguimos pensando que tenemos que seguir viviendo así. Porque mientras más fronteras hicieron más nos dividieron. Y más nos sometieron”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

Desde que se radicó en La Plata, Illa Ñan se ha preocupado por recorrer distintos rincones de la ciudad en busca de su hermanxs indígenas. De esta forma, los caminos de la reconstrucción identitaria se encuentran en estrecha vinculación con la capacidad de las personas de recordar su pasado, de reconocer quiénes son y de dónde provienen:

*“Nosotros primero hicimos un reconocimiento como personas. Siempre se hablaba de que la ciudad de La Plata era una ciudad blanca, y que no había indígenas. Y después poco a poco fui recorriendo lugares y fui reconociéndolos... Hemos realizado muchos trabajos, sobre todo en los barrios...con nuestra propia gente, para que reconozcan quiénes son, de dónde vienen. Porque una vez que uno está instalado acá, uno pierde esa memoria”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

De la misma manera que en la identidad étnica se encuentra estrechamente ligada a la posibilidad de recordar y de hacer memoria sobre el pasado indígena, la memoria también se vincula al espacio y el territorio. Según explica Illa Ñan, el estilo de vida en la ciudad genera una mayor posibilidad de “perder” la memoria, de olvidar cuáles son sus raíces. De esta forma, identidad, memoria y territorio son elementos entrelazados con los cuales ella establece sentidos sobre su historia y la de su comunidad, le otorga significación a sus acciones cotidianas, amparadas en la memoria social. “Es como despertar muertos”, decía Illa Ñan, al referirse a un mecanismo de reconstrucción y resignificación del pasado, cuyos elementos están vivos (Vazquez, 2001) y requieren ser incorporados al imaginario social. La

reactualización del pasado escucha a las necesidades del presente, la memoria viva se despierta y se levanta para recuperar el tiempo perdido y transformar el futuro.

*“Nosotros creemos en la ley de causa y efecto. Cuando ya tiene una acción, esa acción va a tener una reacción. Entonces, uno mismo genera esa fuerza. Como yo ya venía preparada en ese ambiente desde allá, entonces era como que atraía que los hermanos de acá se fueran acercando en mi camino, son un campo energético. Y así, conociéndolos. Y poco a poco, y bueno después ya fui participando de invitada a foros, congresos, y fue más grande cada vez más grande. Ya hasta que llegamos a formar la comunidad, la Asociación, el encuentro de trabajo entre nosotros, fortaleciendo de una forma u otra”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

A partir de su experiencia militante, se posiciona como una líder que ha sabido impulsar acciones para el “reencuentro con sus hermanxs indígenas”, dejando entrever su don especial para identificarlx y hacerles conocer “su verdadera identidad”. “La memoria nuestra no se quedó”, comentaba, continuó viva desde la resistencia, siendo transmitida a través de enseñanzas y aprendizajes. Su tarea es ayudar a recordar, impulsar la identificación como indígenas y fortalecer la identidad.

Su experticia se encuentra enmarcada en características identitarias que la definen, en su origen étnico y en el conocimiento de saberes cosmológicos desde los cuales enseña. Así caracterizaba Illa Ñan su origen y procedencia en el espacio de la entrevista:

*Sabrina: - “Y... ¿ vos dónde naciste?”*

*Illa Ñan: - “Yo vengo a nacer, de acuerdo a mi cultura, yo vengo a ser marca es pachakamak, y mi suyu es el kollasuyu. Y, para que **tú** me puedas entender...o sea yo vengo del Tawantisuyu, Inca. Y...yo vengo a nacer en lo que hoy en día es la república de Perú, y nací en la capital Lima. Y digo... que mi marca es kollasuyu porque yo nací en Lima por la acción de que mis padres se conocieron ahí, pero yo vengo de la parte andina, por eso es que tengo mi rostro andino. Por eso nosotros siempre... no decimos dónde naciste, sino cuál es tu descendencia”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014) [El resaltado es mío].

El relato busca su propio recorrido al delimitar la experiencia de vida a su ascendencia étnica, trazada por lazos familiares y culturales que han forjado su propia identidad. Rememora su origen incaico dando cuenta de las maneras específicas de entender su historia

y su concepción del tiempo y del espacio. “Vengo a nacer en lo que hoy en día es la república de Perú”, se hace presente el “allá”, lo no nombrado, que ubica su historia y su relato a partir de su cultura.

Junto a ello, comienzan a demarcarse las distancias propias del espacio de la entrevista, que ante preguntas como “¿dónde naciste?” o “¿de dónde venís?” se generan tensiones no tanto por lo que enuncian sino por los significantes que pretenden ponerse en juego. “Para que tú me puedas entender...” dice Illa Ñan, un *tú* que me separara de un “nosotros” indígenas ¿Quiénes constituyen tal “nosotros”? ¿Cómo se dan esos procesos de auto-percepción? Esta lejanía inevitable no solo refiere a cómo se da el proceso de investigación, sino también forma parte de las propias concepciones identitarias mediante las cuales Illa Ñan configurará su identidad, su memoria y las de la comunidad. Retomaré este punto más adelante.

Las prácticas identitarias indígenas se conciben desde fuertes lazos con el espacio y el territorio:

*“Nosotros, por ejemplo como kollas, nosotros sabemos... a través de nuestra historia que nacemos en Cuzco, y como kollas terminamos en Alaska. Somos toda la columna vertebral de la madre tierra, de la Pachamama, la parte andina. Como tenemos el kontinsuyu, el ser kolla es ser de la región de kollasuyu. Tenemos las cuatro... regiones del sol. Son antisuyu<sup>48</sup>, chinchaysuyu<sup>49</sup>, kollasuyu y kontinsuyu<sup>50</sup>. Cada una de ellas esta marcando un punto cardinal. Y al marcar cada punto cardinal esta marcando también la forma de vida del ser que esta en esa región”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

La organización del espacio andino, entendido como sagrado, involucraba ámbitos de referencia cultural e identitaria que, aunque de forma cohesionada, representan a los diversos grupos de la sociedad incaica a partir de su lugar de referencia, el suyu en donde habitaba.

Cuenta la leyenda que el origen del majestuoso Tawantinsuyu incaico encuentra sus raíces en la experiencia de lxs hermanxs Ayar, que luego de un lento andar por punas y

---

<sup>48</sup> *Antisuyu andino*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, referida a la parte amazónica de Sudamérica.

<sup>49</sup> *Chinchaysuyu*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, que comprende la región norte.

<sup>50</sup> *Contisuyu*. Una de las cuatro regiones que conforma el Tawantinsuyu incaico, que comprende la parcialidad del Oeste.

quebradas cordilleranas en búsqueda de tierras fértiles, fundaron la ciudad de Cuzco (Rostoworowski, 1999). Desde entonces, los incas fueron expandiendo su dominio hacia los distintos puntos cardinales basados en una organización del espacio entendido como sagrado (Regalado de Hurtado, 1996) a partir de lógicas duales y de tripartición. La extensión de la sociedad incaica involucró un complejo entramado cósmico y ceremonial que organizó el territorio andino. La distribución del espacio determinaba su cuatripartición, teniendo a Cuzco como centro de equilibrio ritual el cual, a través de ceques (o líneas imaginarias), conectaban con los cuatro partes del mundo o suyus. Junto con esta perspectiva de dirección horizontal del territorio sagrado, la orientación vertical del espacio permitía mantener el necesario equilibrio social en constante articulación. Esta forma de organización espacial, geográfica, ceremonial y social de dominio del mundo desde el Cuzco, le otorgaba a sus habitantes una identidad y correspondencia con el espacio y el tiempo peculiar, logrando mantener una fuerte cohesión política por las distintas regiones andinas hasta la llegada de la sociedad europea.

Por ello es que Illa Ñan recupera esta herencia afirmando su marca indígena identitaria del kollasuyu. Pero, mientras que por un lado esta marca – que finalmente se delimita geográficamente – es la otorgante de patrones culturales comunes que hacen a la memoria y la identidad del grupo, el lugar de nacimiento se convierte, en un segundo momento del relato, en un problema. Ella busca apartarse de concepciones de identificación del lugar de nacimiento de una persona como el otorgante de una identidad:

*“Por eso nosotros siempre... no decimos dónde naciste, sino cuál es tu descendencia. Ahí es donde nosotros nos identificamos. Sino estaríamos diciendo que si yo tengo mi hijo en China, mi hijo es chino, que es lo que se hace actualmente. Y nosotros lo que hemos aprendido es sobre la identidad. La identidad no pasa por un papel ni por donde naciste, sino es tu tronco, tu familia... (...) Nosotros nos identificamos en cada lugar. De los cuatro puntos cardinales de Tawantinsuyu, norte, sur, este y oeste. Entonces cada suyu tiene su forma de vivir, y de ser” (Entrevista realizada en noviembre de 2014).*

En este sentido, la resignificación de aquellas formas de organización política y cultural del espacio incaico como las que *realmente* otorgan identidad refieren a su uso político y discursivo, antes que a su origen. La presencia de una comunidad indígena

realizando actividades culturales y políticas (ceremonias, ferias, foros de debate, reclamos en la puerta de la Municipalidad de La Plata, etc.) en el espacio público presenta usualmente tensiones y resistencias ante la mirada externa.

Frente a esta sociedad occidental caracterizada por el odio y la violencia, Illa Ñan presenta a un *nosotros*, una sociedad indígena incaica anclada en valores y creencias, basados en el amor, la paz y la armonía. Esta experiencia recuperada encuentra su anclaje en el espacio, un territorio ordenado geo-cosmológicamente. En su relato, ella establece una interesante analogía entre la forma de organización territorial incaica con la ciudad de Cuzco como centro del mundo conocido y la ciudad de La Plata.

*“Nuestro continente antes no tuvo fronteras, y nosotros seguimos pensando que tenemos que seguir viviendo así. Porque mientras más fronteras hicieron más nos dividieron. Y más nos sometieron”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

Ser “realmente” indígena requiere, entre otras cuestiones, prácticas discursivas que legitimen la ocupación del territorio. Especialmente cuando se trata de una comunidad sin un territorio propio y alejado de su lugar geográfico de referencia; así, como se verá en el capítulo cuatro, encuentra en la herencia cultural incaica formas de sacralizar el uso del espacio.

#### 2.4.3. Los roles de género en la configuración de la memoria social.

Al iniciar este capítulo se indagaba sobre el problema de la obtención de legitimidad para hablar en representación de los pueblos indígenas. La memoria se presenta como un recurso fundamental a la hora de recuperar el pasado y dar posibilidad de enunciación a los sujetos en primera persona. En ese marco narrativo, Illa Ñan construye la posibilidad de transmitir la memoria de la comunidad kolla a partir de su ascendencia étnica y sus características raciales pero también por su rol de *mujer* indígena. Según ella, las mujeres cumplen un rol clave en la preservación de una forma de vida armoniosa con el territorio y la naturaleza, y se constituyen como portadoras de una herencia cultural ancestral.

La enseñanza y transmisión de la memoria es una tarea esencialmente de mujeres, quienes a través de sus labores domésticos logran reencontrarse con su historia, recordar



quienes son y con ello fortalecer su identidad. Illa Ñan me contaba en una oportunidad que el objetivo de Wawa Wasi apunta no solo a lxs niñxs de la comunidad sino también a sus madres, para que ellas se reencuentren con su identidad y “se despierte su memoria”:

*“El objetivo de Wawa Wasi no solo va con los niños sino también con las madres. Porque a través del niño la madre se prepara. ¿De qué manera? ¿Cómo un niño le enseña a la madre? Porque... gran parte de lo que es la alimentación nuestra se ha ido perdiendo. Entonces ellos acá reciben una alimentación muy llevada hacia lo nuestro también, a través de las semillas. Entonces los niños cuando llegan a la casa les piden a la mamá le pide los alimentos que come acá. Como también algunos postres, algunas cositas. Entonces ella dice, no? Mi hijo hoy día me habló una palabra en quechua...cómo está aprendiendo...hoy día mi hijo me pidió que le prepare una sopita... que muchos ya han perdido la costumbre de preparar la sopita, que para nosotros es tan importante porque es la única forma de que uno reciba los minerales que necesitan. Entonces la madre va aprendiendo a través del niño, a recuperar su memoria. Eso les hace pensar a ellas también quién son”* (Entrevista realizada en marzo de 2014).

Según Illa Ñan, como las mujeres tienen mayor contacto con sus hijxs en su rol materno-doméstico, ellas ocupan un lugar central en la transmisión de la memoria. Por ello, la Asociación Civil que lidera lleva el nombre “Mujeres de corazones valientes”, pues son ellas las que impulsan las actividades como conocedoras y portadoras de saberes y conocimientos de la cultura y la memoria indígena:

*Sabrina: - ¿Por qué la Asociación Civil lleva al nombre de “Mujeres de corazones valientes” en lengua quechua?*

*Illa Ñan: - Nosotras, nosotras decidimos... poner ese nombre y hacer algo que nos permita a nosotras como mujeres poder tomar decisiones... sin tener que muchas veces pasar por la censura de un varón, con mayor libertad. Equivocarnos como mujeres, por decirlo así. Pero dentro de todo es indispensable el acompañamiento del varón, nosotras hacemos muchas cosas en compañía del varón, y es cierto que se encabeza la Asociación así, los varones cumplen un factor importante acá en nuestra organización. (...) Pero fue pensado por mujeres porque nosotros... conversábamos con jóvenes adolescentes y veíamos como estos jóvenes este... No saben de la cultura. Ellos desconocen la cultura indígena. O sea ellos conocieron, crecieron con la parte ya criolla, el mestizaje, y creen que siempre fue así, no conocen la historia de más atrás, la gran mayoría...en ellos se pierde más fácil.*

*Sabrina: - ¿Porque decís eso?*

*Illa Ñan: - Porque digamos es el varón el que siempre está proyectándose y buscando una vida, una situación económica para sostenerse a sí mismo y sostener la familia que él encabeza, entonces este... más su pensamiento es ese eh... de buscar su contención social toma otro giro... También por ejemplo en transmitir, porque vienen cansados del trabajo, muchas veces el televisor hace mucho daño, no dialogan, no conversan con el hijo y muchas veces tampoco con la mujer, entonces no hay mucha transmisión verbal. Entonces todas esas cosas... hacen que en cambio la mujer siempre hace más contacto, ya sea con el niño porque le da el alimento, porque le cambia la ropa, un detalle, otro, está más centrada en si está en la escuela, en si realiza las tareas entonces es más permanente, es más fluido, con el niño... entonces eh... los niños digamos este... el mismo efecto social genera la pérdida de esa memoria (Entrevista realizada en diciembre de 2015).*

En la configuración de las relaciones de género, Illa Ñan asigna tareas específicas y diferenciadas para los varones y para las mujeres. Los varones de la comunidad son, según ella, las personas que se han mantenido por fuera de la casa y del cuidado de lxs hijxs, lo que los lleva a un gradual proceso de olvido o “pérdida de la memoria”. Sin embargo, su acompañamiento resulta “indispensable” al ser el complemento de la mujer indígena en la comunidad, una ayuda necesaria para la vida en equilibrio y armonía. Nótese aquí la distancia que se sucede, en su relato, entre el varón blanco-occidental cargado de “maldad y violencia” respecto al varón indígena que, pese a su tendencia al individualismo, a preocuparse solo por sí mismo y al descuido de sus raíces étnicas, es para Illa Ñan una pieza clave en la complementariedad del desarrollo de las actividades. En este marco, en la intersección entre raza y género se encuentran los fundamentos políticos e identitarios que le permiten establecer barreras diferenciales entre el varón indígena y el varón blanco, es decir entre el indio y el europeo occidental, como pares de oposiciones que ayudan a construir un nosotrxs indígenas. Ello permite explicar, de igual modo, porqué los varones indígenas a veces “caen en el vicio”, tienen problemas con el alcohol o maltratan a las mujeres ya que “todo eso ellos lo trajeron de allá, venían con su sistema bélico y les enseñaron sentimientos que no había en nosotros, por ejemplo el de la avaricia” (Entrevista realizada en diciembre de 2014). Es desde la diferencia racial que Illa Ñan se preocupa por las desatenciones del varón, sus carencias afectivas, su falta de memoria que se ve reflejado en la juventud de la comunidad y que intenta revertir a través de las enseñanzas propiciadas en Wawa Wasi.

A la vez, la mujer indígena es presentada como un elemento fundamental en la posibilidad de que la comunidad exista y recupere sus raíces étnicas. Subsumidas a las tareas domésticas por su condición de mujer, ellas han conseguido conservar las memorias indígenas, “haciendo más contacto” con lxs niñxs a través de la alimentación, la atención en el desarrollo escolar, el cuidado y la higiene. En ello, su carácter de “portadoras” de memoria encuentra su anclaje en su condición de mujer-madre, y a través del lenguaje, el conocimiento de los alimentos y el cuidado de sus hijxs que ellas “van recordando” su historia.

Como se analizará en el siguiente capítulo, las mujeres indígenas han desarrollado importantes procesos de resignificación política en su condición de mujeres, construyendo liderazgos y ocupando espacios anteriormente vedados. Resulta interesante analizar cómo se ha podido reconfigurar aquel lugar asignado a la mujer indígena como un sujeto silencioso y elusivo, doblemente olvidado por su carácter racial y de género. Para Illa Ñan, la paradoja del silencio al que se vio sometida la mujer indígena es lo que le ha permitido conservar la memoria hasta la actualidad. Todas estas enseñanzas las aprendió de su madre, quien le transmitió la sabiduría de su cultura y los valores comunitarios:

*“Todo lo que yo aprendí se lo debo a mi madre, que me enseñó con su ejemplo muchas cosas, por ejemplo mi madre es una de las personas que nosotros nunca fuimos lejos, y apenas si podíamos decirle, ni siquiera, clase media, no hemos llegado a ser clase media pero era una mujer que andaba por la calle y si encontraba alguien descalzo ella lo llevaba a casa, lo bañaba, lo vestía totalmente, lo sentaba a la mesa con nosotros. Y esa generosidad de dar lo aprendí de ella, no lo aprendí de papá, de papá aprendí otras cosas... y ese hablar de la lengua que yo cuando era niña aprendí, lo aprendí de ella, porque ella siempre estaba hablándome. Y así es como mi madre hace la vida, en un total... lo que hoy en día se dice ignorante, por ser analfabeta, mi mamá nunca fue a una escuela... pero me enseñó a mí muchas normas, me enseñó a mí mucha moral, me enseñó mucha dignidad... y eso nutrió muchísimo la vida no solamente mía, de mis hermanos, de toda mi familia, todos somos así, y... es una transmisión cultural, porque mucha gente pasa sufriendo y se vuelve mala, nuestra cultura no... no da espacio para los rencores, da espacio para el amor... y eso me enseñó ella. Cuando te digo es muy importante el rol de la mujer, es la que transmite todas esas cosas...”* (Entrevista realizada en diciembre de 2015).

Sin las mujeres, según Illa Ñan, no habría memoria. Por eso, la mujer-madre “empoderada” toma esa experiencia de dominación y la resignifica al calor de las demandas del tiempo presente.

## **2.5. Memorias ancestrales desde las resistencias: Illa Ñan y sus formas de hacer memoria.**

A lo largo del recorrido por los relatos de Illa Ñan, se han podido identificar distintos planos temporales desde los cuales desarrolla el acto de memoria. Por un lado, en la inmediatez de sus palabras surge una *memoria profunda y colonial*, que recuerda las formas de vida de la sociedad incaica, sus principios y cosmogonías. En ese sentido, Illa Ñan caracteriza a su pueblo y a su cultura a partir de valores de paz, armonía y equilibrio con la naturaleza y el cosmos como la contracara del mundo que los “blancos colonizadores” introdujeron en el territorio del americano:

*“La sociedad nuestra es tan perfecta que estaba ya preparada para una instancia de una emergencia y cubrirla. Porque se vivía con amor al semejante. Y... y nosotros al no conocer el dinero, y no conocer esa ambición de poder y de tener... porque nosotros no decimos poseer la tierra... nosotros armonizamos con la tierra, y con todos los elementos que tiene ella, somos parte de ella no propietarios de ella. Entonces de ahí en más ya te marca otros hitos diferentes de un sistema de vida”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014) (El subrayado es mío).

Una memoria de un pasado incaico pacífico, sin violencia, en donde se desconoce cualquier práctica o acción que involucre la maldad o el daño hacia otras personas. Son “ellos”, los españoles, los que irrumpen en el espacio andino con nuevos valores destructivos de las formas en que las personas podían establecer vínculos con la naturaleza y con el territorio. Tal pasado armónico de esa sociedad “perfecta” se propone en contraposición al estilo de vida estresante y despersonalizado del mundo occidental, que desde el presente mira al pasado.

Esta memoria sobre la vida antes de la Conquista se constituye como un *pasado común* indígena, compartido por todos los pueblos y naciones originarias. La nostalgia del pasado mantiene un hilo de argumentación simbólica e ideológica que legitima las disputas del

presente. En su forma de narrar es posible identificar la reproducción de estructuras sociales de opresión, donde las palabras son apropiadas y resignificadas para darle un sentido político al discurso.

*“Nosotros ya sabemos que va a haber un cambio muy fuerte en todas las sociedades. Porque... si no se produce ese cambio se va a seguir destruyendo el planeta. (...) Por eso es que nosotros llevamos adelante y vemos cómo esas potencias están llevando en otros lugares... cada uno está pensando como dominar uno al otro... en cambio América habla de una unión... está hablando ahora de una Pachamama, está hablando de cuidar el agua, el aire... no está hablando de dominar uno a otro. ¿Te das cuenta el diferente lenguaje que hay? Entonces... todo eso hace a un proceso de cambio... que sabemos que es bueno... es bueno porque hay mucha gente que está escuchando y va despertando”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

El relato contiene una multiplicidad de significantes que toman entidad en el marco de una revalorización política de las culturas indígenas de los últimos 40 años, un “despertar nuestro” en torno al cual los pueblos establecen una agenda de lucha y reivindicación. Una *memoria corta de lucha y resistencia*, producida en las últimas décadas al calor de la emergencia de movimientos indígenas. En esas transformaciones, las memorias de lucha de corta duración complementan las vicisitudes de la herencia colonial de resistencia. En el relato de Illa Ñan es posible identificar cómo se reactualiza la memoria indígena, construida y recuperada por y desde los movimientos sociales indigenistas de las últimas décadas. Es la memoria de la resistencia a la opresión colonial sobre los territorios y sobre los cuerpos, que cala hondo en la configuración de una identidad colectiva de ser indígena. Una memoria del pasado ancestral que encuentra su punto de confluencia y fortalecimiento en 1992, momento de gran revisión y crítica latinoamericana. Este pasado de resistencia que se despliega en un presente de lucha, habla de una unión latinoamericana, que piensa en el ecosistema, el medio ambiente, la naturaleza y la Pachamama.

En las nuevas formas de organización política y de lucha, los pueblos indígenas desarrollan estrategias para enfrentar los avatares del presente, nuevos modelos acordes con los desafíos económicos, políticos pero también ecológicos de la actualidad. En estas configuraciones políticas - analizadas con mayor profundidad en el capítulo 4 - el uso del pasado cobra un rol central. De esta forma, la memoria constituye una pieza clave en las

prácticas de resistencia indígena (Calveiro, 2014) y recoge principios de ancestralidad andina desde los cuales crean y recrea la identidad y la organización política de la comunidad. Apela a valores propios de su “cultura de amor” de la que goza gracias a la herencia de sus antepasadxs, que supieron enseñarle y transmitirle una forma de vida totalmente diferente. Una vida en comunidad propia de este lugar, del extenso territorio que involucra al Tawantinsuyu en equilibrio con los elementos de la naturaleza y del cosmos. Es su tarea, como mujer indígena, conservar estos conocimientos y saber transmitirlos, una tarea que se ha vuelto cotidiana y que acompaña cada uno de los proyectos que gestiona e impulsa en la ciudad.

En la configuración situada de estos principios, amparados en su carácter ancestral que legitima a la vez que constituye el relato, las memorias se complementan. Así, aquellos recuerdos de la dominación colonial se nutren de las memorias de lucha de los movimientos colectivos, así como las memorias de la resistencia impulsan la recuperación de esas memorias de sometimiento, se yuxtaponen creando sentidos sobre el pasado. Las formas en que las luchas son reactualizadas acompañan la especificidad de estas memorias, desde las que se enuncia que es tiempo de cambio, que es momento de transformación. Este “proceso de ancestralización de la memoria” da cuenta del despliegue de sentidos sociales e históricos que representa y constituye la palabra ancestral, y que le otorga legitimidad al origen de las decisiones políticas de la comunidad.

### **CAPITULO III: La experiencia kolla de La Plata: la *construcción* de una comunidad.**

Luego de que finalizara la ceremonia a la Pachamama, en mi cuaderno anoté:

*Illa Nañ comenta cómo se da el proceso de la identidad indígena en una persona. Dice que la persona que viene no se acerca porque sí. Lo indígena no es solo un color de piel, esa es una idea que construyó el blanco, una historia negacionista. Por eso “es importante visibilizar lo indígena, darnos la reivindicación que merecemos. Gracias a nuestro Pachakutiy, hoy estamos luchando”, dijo (Nota de campo, agosto de 2015).*

El Pachakutiy andino es un momento de inflexión, un cambio de paradigma, de inversión del orden y transformación de todo lo conocido. Como indica su nombre, pacha - tierra - y kuti - revuelta -, es el tiempo de cambio, del fin de un ciclo que comenzó hace 500 años y que dará lugar a recuperar las antiguas formas de ocupar, habitar el tiempo-espacio. Trastocar todos los principios colonialistas imperantes en la sociedad latinoamericana y construir algo nuevo y diferente, pero sin dejar de mirar el pasado. El tiempo del Pachakutiy es el tiempo en el que la acumulación de las luchas se despliegan en la posibilidad de cambio, “lo que emerge casi siempre de modo imprevisto, para hacer estallar la linealidad del relato” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 8).

La emergencia indígena, el retorno a las formas de vida ancestrales, desarrollan arduas disputas políticas e ideológicas a la veracidad y el carácter legítimo de la voz y las luchas impulsadas por estos colectivos. Los pueblos indígenas crean y recrean sus pasados y configuran categorías identitarias propias, arraigadas a contextos históricos y políticos específicos que resultan claves para el análisis e interpretación de los significantes del *ser* y el *hacer* indígena en la actualidad.

El concepto de identidad ha ocupado un importante lugar en las discusiones teórico metodológicas de distintas disciplinas, con especial énfasis en dar respuesta respecto a su génesis y constitución. En estos debates, interesa centrarse particularmente en las concepciones étnicas de las identidades y su especificidad. La temática indígena como campo de estudio de las ciencias sociales ha sido fuertemente abandonada por la historiografía, mientras que, por el contrario, las “cuestiones indígenas” son frecuente y ampliamente abordadas por la antropología. En este marco, es usual que se solapen los estudios sobre

indígenas como estudios “étnicos”. Aunque se pueda discutir el inadecuado uso etimológico de la palabra étnico como asociación directa al estudio de sociedades indígenas americanas, éstas recorren procesos de construcción ideológica y simbólica comunes entre sí, haciendo posible su generalización (Bartolomé, 2006). En este marco, la constitución de “emergencias étnicas” involucra procesos de auto-conciencia indígena (Bartolomé, 1979) que ponen de manifiesto un conjunto de representaciones colectivas en torno al “nosotrxs étnico”, mediadas por una *cultura* en común.

La configuración de estas ideas que “emergen” o bien reciclan elementos culturales del pasado (Hall, 2017) tienen lugar en contraposición de los discursos y sentidos hegemónicos establecidos (Williams, 2003). Como explicaba Illa Ñan, esa historia negacionista que se empeñó, y se empeña, en invisibilizar la existencia indígena. Los aportes de Diego Escolar resultan significativos en este punto, al presentar que el principal nudo analítico de estos procesos se centran en explicar los modos en que una comunidad indígena logra desarrollar una “restitución de valores sociales y vinculares con grupos de origen prehispánicos en un contexto en que la extinción de éstos es un principio del sentido común” (Escolar, 2018: 38). La mirada de Escolar está puesta en el modo en que los pueblos aborígenes “oficialmente extinguidos” se ven representados en movimientos sociales étnicos autoreferenciados, es decir, procura entender cómo colectivos que han perdido sus características étnicas distintivas pueden devenir en grupos étnicos en tiempos modernos.

Con las particularidades del caso, es pertinente dar cuenta de que la experiencia de Illa Ñan también denota la compleja articulación de memorias, valores y prácticas culturales entre personas que “se reencuentran” entre sí. En consecuencia, quisiera proponer la idea de que Illa Ñan y la comunidad que representa transita por el establecimiento de una distinción grupal basada en el reconocimiento de algún origen o características en común en el uso de ciertos recursos (Hall, 1996) particularmente centrados en este caso en la herencia de una *cultura de amor* ancestral. Y que en este proceso, la agencia histórica de los movimientos indígenas latinoamericanos de los últimos años conforma el punto nodal de su constitución. La peculiaridad de este tránsito de producción de sentidos étnicos, de memorias y usos del pasado radicará en que, tanto su elaboración como la aprehensión de una conciencia colectiva étnica, se encuentra en la capacidad de agencia política individual de la líder de la comunidad,



en la posibilidad de construir sentidos de pertenencia colectiva, de delimitar fronteras simbólicas normativas compartidas, integradas, interiorizadas por el grupo. Es decir, dar cuenta de cómo establece lógicas de aparente homogeneización comunitaria (aunque ésta sea una construcción simbólica y tenga sus tensiones internas), apelando a la idealización del pasado desde su carácter afectivo y emocional. Será menester, en consecuencia, repensar los principios políticos, históricos y sociales que se esgrimen en la utilización de la idea de *comunidad*, poniendo en tensión el uso de su terminología.

En este marco, el presente capítulo procura analizar los procesos de (re)construcción identitaria kolla y las características específicas de la producción de sentidos sociales étnicos que la constituyen, a partir de la voz de la líder de la comunidad. Para ello, se focalizará la mirada a partir de tres nudos analíticos: en primer lugar, comprender el modo en que las memorias indígenas del pueblo kolla, de variada temporalidad, son recuperadas y rearticuladas en el proceso de emergencia étnica en la actualidad. En segundo lugar, entender cómo éstas se ven atravesadas por la producción de un liderazgo femenino configurado a partir de un esencialismo estratégico específico, y en dicho marco, uno no puede pensarse sin el otro. Finalmente analizar las características específicas de la producción de sentidos identitarios a partir de una lectura a contrapelo de conceptos recurrentemente utilizados por Illa Ñan para referirse a su pueblo, en el que la herencia de la *cultura de amor* pone en tensión el uso del concepto *comunidad*.

### **3.1. “Trasmitir células con memoria”: la identidad de la comunidad kolla de La Plata.**

Las identidades étnicas engloban lógicas de producción de sentidos y representaciones colectivas que no pueden pensarse como universales, estáticas o cristalizadas; son identificaciones sociales que se presentan como no occidentales, construidas para expresar la diferencia entre “nosotrxs” y “ellxs” como forma de referencia colectiva. Esta singularidad que comparten las identidades étnicas ha podido vislumbrarse al analizar los usos del pasado y las construcciones de memorias sociales que despliega Illa Ñan en su comunidad, respecto a la configuración de un “nosotros, sujetos colonizados, pacíficos y armónicos” en contraposición a un “ellos, el otro-colonizador, violento y salvaje”. En la producción de

discursos específicos de las identidades étnicas, Bartolomé hace referencia a la idea de “naturaleza del nosotros” (Bartolomé, 1979: 40) que busca la génesis específica del grupo a partir de una lógica cultural propia:

*Sabrina: - “Y, ¿ustedes cuándo se comenzaron a autodenominarse kollas?”*

*Illa Ñan: - “Siempre nos hemos denominado kollas porque **la memoria nuestra no se quedó**. Pese al gran genocidio siempre hubieron hermanos que pudieron **resistir**, siempre hubieron pueblos que huyeron hacia los Andes y por suerte les daba soroche<sup>51</sup> por la altura y se quedaban.... Y eso nos protegió. Por eso nosotros le amamos mucho a los Apus<sup>52</sup>, porque eso nos devolvió la vida. Entonces... ya esas generaciones se fueron transmitiendo. Fue enseñando... y hasta ahora también, a mi generación, a mi hijo, a mi nieto... yo le enseño quién soy, de dónde vengo y ellos también quiénes son... porque para nosotros la identidad no pasa por el lugar que naces, pasa por tu sangre, pasa por tus venas, pasa por la genética, las células que... que estas llevando ...y eso es la identidad... La identidad es un tema muy importante, muy delicado (...) ¿Qué es lo que hace uno al juntar, al formar un ser? Esta también **transmitiendo células con memorias**” (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El subrayado es mío].*

Presentada como una identidad definida y delimitada por un origen común de unión, Illa Ñan se preocupa por enfatizar que ésta es una extensión de relaciones de parentesco, mediadas por prácticas culturales específicas. Los lazos sanguíneos asumen en el discurso un rol fundamental en su carácter inmutable y empírico que pareciera atravesar a la identidad indígena, que “se trasmite, se enseña de manera constante”. De nada serviría discutir los sentidos esencialistas y de cosificación de la identidad como “naturales”, si no se la piensa como una forma de asumir políticamente la identidad, una puesta en acción de su propia etnicidad. Y fundamentalmente vislumbrar cómo ésta es flexible, inestable y se encuentra en constante proceso de alteración. Así continuaba el diálogo con Illa Ñan:

*Illa Ñan: (...) Por eso es que nosotros éramos muy de conformar nuestras familias con parejas nuestras, dentro de la comunidad. Pero ahora es muy diferente. En estos tiempos, encontrar una persona que tenía, como se dice, la **sangre directa de sus antepasados** es difícil*

---

<sup>51</sup> También conocido como “mal de altura”, es un malestar físico que se se siente a grandes alturas en las cordilleras por la falta de oxígeno y el enrarecimiento del aire. Se manifiesta con mareos, bajada de presión, dolor de cabeza o trastornos respiratorios.

<sup>52</sup> Montañas consideradas sagradas.

*encontrar. Tenés que ir; remontarte a pueblos muy... muy muy escondidos donde ahí sí actualmente se vive... y es la misma generación, todo, ¿no?*

*Sabrina-: Y ¿cómo es ese tema aquí, viviendo en La Plata? ¿Está permitido formar pareja con personas que no conforman a la comunidad?*

*Illa Ñan-: Y nosotros... entre nosotros nos buscamos... pero está permitido por decirlo de alguna manera está permitido todo eso porque... aparte... por ejemplo... muchos de nosotros hemos nacido... eh... sin... sin el deseo de nuestras madres... o de nuestros padres por las violaciones... entonces... tiene la genética blanca. Por ahí te llama ser blanco y también está bien que seas blanco, porque está en tus células. Como también **está bien que quieras ser indio**, ¿no? Indígenas, con ese nombre que nos han dado... entonces, tú vas a encontrar por ahí una persona con un rostro muuuu autóctono como tengo yo, y sin embargo se cree blanca. Se creó ya y no quiere saber nada con lo nuestro, y está bien porque también está en su genética. Entonces, todo eso...este... eh... perturba a la persona... cuando hay muuuucha mezcla, ¿no? Por eso es que muchas veces estás perdido... sentís una cosa y sentís la otra y no sabes cuál es la que te lleva a hacer qué. Por eso es que la persona muchas veces duda de tantas cosas que quiere hacer o qué va a hacer... y se queda ahí... avanzo o no avanzo, hago o no hago... y es esa mezcla de cosas que perturba. Entonces **nosotros nos lo trasmitimos**... siempre hay uno o dos hermanos que se encargan de recolectar fotos... poder tener alguna grabación de alguna película... entonces... eh... y constantemente la estamos pasando... (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El subrayado es mío].*

La identidad étnica debe ser entendida dentro de su contexto político e histórico, que enmarca procesos constructivos situados. Así resulta posible comprender cómo pueden confluír en un mismo diálogo representaciones identitarias disímiles, a pesar de su afán discursivo - político y estratégico - jerarquizar unas por sobre otras. El elemento sanguíneo como factor que otorga “la verdadera identidad indígena” debe ser, inevitablemente, puesto en cuestión ante la dificultad de encontrar personas con *sangre directa* en la actualidad. En este marco, la sangre deja de ser el único elemento que da identidad; ésta se flexibiliza, debe ser buscada, transmitida, *sentida* y *deseada*.

A mediados de la década del '90 Stuart Hall ya planteaba la importancia de reflexionar sobre las formas en que las identidades son *construidas* (Hall, 1996a). En su crítica antiesencialista de las concepciones étnicas, el autor cuestiona la perspectiva naturalista de la identidad entendida a partir del reconocimiento de algún origen común y características compartidas por las personas y los grupos, como factores estables de unificación. Por el

contrario, propone centrar la mirada en la articulación entre los sujetos sociales y sus prácticas discursivas que desarrollan, estratégica y posicionalmente. De esta forma, la identidad nunca se unifica sino que se mantiene siempre fracturada, disputada y cuestionada por ellxs mismxs y por los otrxs, sujeta al constante proceso de cambio y transformación.

Aunque se presente invocando a un origen común de unión, a un pasado ancestral indígena prehispánico compartido, lo interesante del análisis identitario tiene que ver con los usos de recursos con los que constituyen su propia representación. Por ejemplo, la reconstrucción de la memoria ancestral o la enseñanza de la *cultura de amor* a lxs niñxs del Wawa Wasi. Será en la interacción entre lo que se enuncia y practica (tomando una posición desde sus representaciones) y la construcción de subjetividades que les permiten ser enunciadxs, en donde se establezca la identidad. Illa Ñan desarrolla múltiples prácticas identitarias tanto en el taller integral indígena como por fuera de este, tanto en su referencia como líder al interior de la comunidad como con otros grupos e instituciones. Pero todo ello es posible en un contexto político específico. Las prácticas identitarias emergen en un marco histórico que da lugar a la producción de esos discursos cuya representación se construye desde la división, a partir de la alteridad y la otredad, en el que juegan diversas modalidades de poder. Aunque se enuncie desde su carácter “original” y “originario”, su relato se desarrolla en este contexto de emergencia étnica de los años ‘70, ‘80 y ‘90, y pone en juego tanto sus experiencias personales de vida y del pasado incaico como los modos de pensar el futuro, en el que confluyen las formas de resistencia propias y de los pueblos originarios en su heterogeneidad.

Entre las ideas de Illa Ñan, ella decía: “*siempre nos hemos denominado kollas porque la memoria nuestra no se quedó*”, dejando entrever que la identidad y la memoria de su comunidad se constituye como algo acabado y definido. Una afirmación que recurre a una mirada esencialista de valores y costumbres culturales, transmitidas de forma inmutable a lo largo del tiempo. Sin embargo, ante la dificultad de “*encontrar la sangre directa*” india, la búsqueda cambia de perspectiva y se propone un encuentro deseado, de quien quiera ser, quien *se sienta* kolla. Y será a través de la transmisión y fundamentalmente de la reivindicación de la historia kolla que se irán reencontrando con otrxs hermanxs, que “despierten” y logren darse cuenta de cuál es su raíz y su “verdadera” historia.

Las ceremonias impulsadas por la comunidad son el momento y el espacio en donde ese reencuentro se consolida. Las personas que se reencuentran con su historia y sus raíces transitan por un proceso de búsqueda guiado por Illa Ñan, quien cuenta que en encuentros periódicos con las personas interesadas van dialogando en torno a sus inquietudes y dudas, y ella las guía para que “tomen conciencia de quiénes son”. En varias ocasiones, este proceso culmina con la ceremonia del “cambio de nombre”, en donde la persona recibe su “verdadero” nombre, su nombre indígena.

*Sabrina: - ¿Cuándo te fue dado tu nombre indígena?*

*Illa Ñan: - En Amaicha del Valle recibí mi nombre, hace muchos años. Lo hizo mi maestro, no yo. Él sintió que ese era mi nombre” (Entrevista realizada en diciembre de 2015).*

Desde este principio, Illa Ñan cumple la función de otorgar nombres a las personas que buscan su origen, pues como explicaba en nuestros encuentros *“el despertar indígena significa una forma muy particular de poder desde mi persona, tomar conciencia de quien soy, de donde vengo y hacia donde voy... yo recién pude entender mi vida cuando hice ese proceso”*. En este tránsito, confluyen dos cuestiones: por un lado, la persona que se reencuentra con sus raíces étnicas, solapadas por el discurso hegemónico de una nación argentina fundamentalmente blanca, que poco se ha preguntado sobre la existencia y herencia indígena. Pero por otro, la voluntad política de propiciar esa referencia con la historia kolla, donde toda persona es bienvenida a ser parte del grupo. Comprender los motivos que impulsan estas prácticas de inclusión a identificarse porque se sienten parte *de*, será fundamental a la hora de analizar el sentido de comunidad kolla. Ello permite explicar, al mismo tiempo, cómo es que las ceremonias son abiertas, realizadas en espacios públicos donde concurren personas interesadas en acercarse a la comunidad o bien por curiosidad sobre “como es” una ceremonia indígena. La ceremonia a la Pachamama que se ve en la fotografía a continuación, es un ejemplo de ello: realizada en el Ex Centro Tradicionalista de La Plata, concurren cerca de cien personas para participar de la misma. En su gran mayoría, eran personas que se acercaban por primera vez, interesadas por “aprender de la cultura indígena”.



#### **PREPARACIÓN EN LA CEREMONIA DE LA PACHAMAMA, AGOSTO DE 2015. LA PLATA**

En la fotografía se observa la preparación del espacio para la realización de la ceremonia. El mismo consiste en realizar un pozo profundo en la tierra en el cual se brindará ofrendas materializadas en distintos productos (hojas de coca, cereales, legumbres, cenizas, colillas de cigarrillo, alcohol, etc.) cada primero de agosto, momento en que comienza el ciclo calendárico de siembra, según la cultura andina. En primer plano, se encuentra un compañero colaborador de la comunidad, autodenominado “el criollo” que no tiene ascendencia indígena. Luego, Illa Ñan observando detenidamente con su cuenco de barro cargado de incienso y hojas de coca con los que llevará a cabo todo el ritual, “preparando” a las personas para dar su ofrenda a la Madre Tierra, Pachamama. A la izquierda puede observarse una compañera del pueblo mapuche acompañando. En el fondo de la imagen puede notarse un conjunto de personas mirando hacia el centro y conformando parte de una gran ronda que abarcó a unas cien personas, aproximadamente. Fotografía de mi autoría

En toda esta configuración, se esgrimen las formas de denominarse, de constituirse como grupo y como comunidad kolla. Es preciso no obviar, en este punto, que dichas disputas por las formas en que los grupos étnicos se denominan y a la vez son denominados, se desarrollan en desiguales condiciones sociales, políticas o culturales. Cuando se producen “taxonomías que intervienen en la construcción del mundo social” (Bourdieu, 2002: 551)

éstas se instalan como expresiones de la realidad, que en ocasiones toman un carácter universal y atemporal<sup>53</sup>. Continuaba diciendo Illa Ñan:

*“Entonces nosotros para la comunidad kolla nosotros lo que hacemos es transmitir en forma constante. No solamente transmitir sino también reivindicar que es la parte más difícil de entablar con el Estado argentino. El Estado argentino no quiere reivindicar. Nosotros por ejemplo como kollas nosotros sabemos... a través de nuestra historia que nacemos en Cuzco, y como kollas terminamos en Alaska. Somos toda la columna vertebral de la madre tierra, de la Pachamama, la parte andina. Como tenemos el continsuyu, el ser kolla es ser de la región de kollasuyu. Tenemos las cuatro... regiones del sol. Son antisuyu, chinchaysuyu, kollasuyu y continsuyu. Cada una de ellas esta marcando un punto cardinal. Y al marcar cada punto cardinal esta marcando que también la forma de vida del ser que esta en esa región”* (Entrevista realizada en marzo de 2014).

Las fronteras geográficas se difuminan en un relato que busca la génesis del grupo social en la historia de la sociedad incaica, cuyos principios políticos y culturales ordenan el sentido de pertenencia identitaria indígena en la actualidad. “El ser kolla es ser de la región del kollasuyu”, utilizando la antigua delimitación geográfica etno-cultural para encontrar patrones de referencia de clasificación a una comunidad que vive por fuera de su territorio. Es decir, una comunidad que no nuclea a migrantes en un lugar común, ni conviven en un territorio propio del grupo. Probablemente ésta sea una de las dificultades del proceso de recuperación identitaria indígena de una comunidad como la de Illa Ñan, es decir, su vínculo con el lugar de origen y su materialización. Frente a la imposibilidad de encontrar inscripciones identitarias en el espacio-territorio, se puede notar cómo comienzan a desplegarse mecanismos de ajuste y adaptación de la memoria del lugar de origen, cuya

---

<sup>53</sup> Desde su crítica al dogmatismo científico sobre cómo entender el conocimiento del mundo social, Bourdieu (2002) repara no solamente en la producción de clasificaciones realizadas por los sujetos, sino también en los esquemas sociales incorporados por éstos, adquiridos en el curso de la historia y el contexto. Estas expresiones de la realidad, observables materialmente y desde las cuales se construyen las categorías identitarias y culturales, se instalan como realidades esenciales, “razonables”, aunque éstas sean descontextualizadas. Lo que es necesario no perder de vista es que tales formas simbólicas de clasificación son selectivas, y provienen de la incorporación de las estructuras fundamentales de una sociedad en un momento histórico específico. La agencia de los sujetos, aunque activa y dinámica, se enmarca en esquemas sociales incorporados de manera más o menos consciente, y no pueden escapar de ello. Son producto de la división social de clase, de género, de sexualidad y de raza, que los atraviesa de manera interseccional.

historia se ve ampliada al iniciar una apertura del horizonte de pertenencia étnica como consecuencia de procesos migratorios.

*“Nosotros no venimos todos de La Plata. Porque **así es nuestra cultura**. Nosotros... emm... venimos de diferentes lugares. Porque... **nuestro continente antes no tuvo fronteras**, y nosotros seguimos pensando que tenemos que seguir viviendo así. Porque mientras más fronteras hicieron más nos dividieron. Y más nos sometieron. Entonces, eso hace que nosotros **estemos unidos a través de nuestra cultura**, a través de la memoria que hemos recibido de nuestros padres de nuestros abuelos, y de muchas personas más anterior”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014) [El subrayado es mío].

Los usos de ciertos argumentos –como la historia, la lengua, la cultura y por supuesto la memoria – son claves a la hora de definir el devenir de las identidades, aunque no por ello definirán *el ser -kolla-*. Pero en el vínculo con otras identidades y el ejercicio de contrastarse, se resignifican elementos específicos y contextuales atentos a los intereses de lo que se quiere enunciar. Es decir, se produce una asimilación entre cultura e identidad, pues “la apelación a la cultura propia suele desempeñarse como el recurso crucial para afirmar su distinción, por lo que se confunde el objetivo del discurso (identidad) con los argumentos (cultura) que se utilizan para enunciarlo” (Bartolomé, 1979: 44). Lo que explica la presencia de su comunidad étnica en el casco urbano de La Plata no es la consecuencia de un movimiento migratorio colectivo, que en busca de mejores oportunidades de trabajo o vivienda optaron por radicarse en la ciudad. Tampoco es la consecuencia - a priori - de migraciones forzadas, o procesos de desterritorialización. Los argumentos utilizados *son culturales*. En dichos usos, que persiguen objetivos específicos del discurso identitario, se establece un diálogo entre la historia colonial indígena y las experiencias regionales y locales, todas ellas atravesadas por diversos grados de avasallamiento, violencia y usurpación. Illa Ñan traza un hilo conductor entre la experiencia incaica de la cual proviene y el vínculo con el Estado argentino, tan brutalmente saqueador y opresor, “que no quiere reivindicar” como el blanco colonizador del siglo XVI:

*Illa Ñan: - “Siempre se dio a conocer que la Argentina es blanca y europea y no que estaba construida también con el esfuerzo y sacrificio del indígena que fue el que puso el hombro para poder sacar a los invasores, sino no los sacaban. Iban a la casa de los indígenas y a patadas los sacaban a los hijos, a los hombres y se los llevaban para que defendieran y ellos*



iban, no sabían ni a qué, te sacaban así nomás. Y al final, o lo mataban a él o él tenía que matar. Ni tampoco que quería pelear pero como ya estaba ahí en el juego, como se dice, qué más le quedaba. Como la guerra de las Malvinas, llevaron a la gente del Chaco, llevaron hermanos indígenas, con engaños. Subieron a un avión y no sabían a dónde iban, no sabían para qué iban, murieron un montón. Gente que igual aprendió a usar un arma porque sí o sí estuvo en el ejército, porque lo llevaron a la fuerza. Cuando vos ves una foto de los que estuvieron en la guerra o filman películas que han sacado de los que estuvieron en la guerra, todos los blancos. Mentira. Es más con decirte que de Perú salió un contingente de más de dos mil hombres para Malvinas. No regreso ninguno. Por eso que hay mucha gente que sabe y dice: ‘ustedes nos ayudaron en Malvinas’ dice. Porque la gente nuestra fue y no volvió. Ninguno volvió”.

Sabrina: - “Y, ¿quién te ha podido contar esto?”

Illa Ñan: - “Y la gente de allá mismo. Los mismos parientes de los que los mandaron. Que te decían en ese tiempo. Malvinas está en guerra necesita gente, necesita ayudantes, necesitan gente que vaya a construir lo que han derriba’, lo que esta caído, necesitan enfermeras para que... No te decían te van a mandar a la guerra, decían que ibas a hacer otra cosa ¿sí? Pero sí tenías que saber usar un arma, como base. Y te ofrecían en ese tiempo me acuerdo hablaban de seis mil, siete mil dólares, para la familia del que iba. Y en ese tiempo era una fortuna hablar de seis mil, siete mil dólares. Pero al final la familia de los que desaparecieron no recibió nada. ‘No’ decía, ‘si no está el cuerpo, nosotros no podemos decir que está muerto. Si encontráramos el cuerpo ahí sí te pagamos.’ ¿Qué cuerpo le van a entregar? Si entras en la trampa y a la gente no le queda más que echar lágrimas, cuestiones del corazón. En sí de no todo te das cuenta y esas cosas no te das cuenta y nosotros sí las sabemos”.

Sabrina: - “Por eso es tan importante poder hablar, no solo hablar sino mostrar todas estas experiencias que está en la memoria colectiva de ustedes”.

Illa Ñan: - “**En la memoria colectiva, sí, sí, de las mujeres.** Cuando yo he ido al Chaco me lo contaba, cómo lloraban, cómo se los llevaron. Sin necesidad de ir a tampoco tan al Chaco, acá nomás en Malvinas muchos de ellos fueron llevados. Porque ellos vivieron primero en el Chaco y de ahí fueron sacados, después llegan a La Plata. Y muchos contaron también experiencias muy fuertes que vivieron. Pero uno, como tú misma dices, los relatos que nosotros hoy tenemos es a través de eso nada más”. (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El subrayado es mío].

Pensar la identidad de manera posicional permite dar cuenta de que ésta no pre-existe, no se unifica ni se establece como definitiva, sino que “es construida de múltiples maneras a

través de discursos, prácticas y posicionamientos cambiantes” (Hall, 1996b: 17). Los usos del pasado en la (re)construcción de la memoria y la identidad indígena kolla recorren caminos adversos en la recuperación de ciertas experiencias, en la valorización de historias y anécdotas que le dan legitimidad al grupo y justifica sus luchas. En este punto se encuentra un fuerte emplazamiento entre las prácticas identitarias y las relaciones de poder que en ellas se encarnan. Así como la continuidad histórica precolonial le otorga a las comunidades originarias su punto de fusión (pueblos “memoriosos” que han vivido “milenariamente” en este continente), es también el pasado de dominación basado en estrategias de exterminio, opresión sexista y racista lo que le confiere aquellas categorías desde las que se (re)construye su identidad. Ello permite que se entremezclen episodios de la historia nacional argentina con otros procesos históricos de violencia que, pese a su singularidad, logra hallar puntos de encuentro con las trayectorias de otras identidades como las nacionales. Así es como puede entenderse cómo la tradicional invisibilización de la experiencia indígena en los relatos nacionales vuelve a hacerse visible en el caso de la guerra de Malvinas, en el que se reproduce la negación de la existencia de los pueblos originarios.

En consecuencia, la reconstrucción identitaria indígena que esgrime Illa Ñan solo puede comprenderse enmarcada en su espacio de lucha y empoderamiento como líder. Su agencia política representa a sectores sociales marginados que disputan poder a partir de la puesta en valor de términos antiguamente asignados por discursos hegemónicos. La reapropiación de categorías del orden colonial que figuran reformuladas en los discursos indígenas –como negro o indio- dan cuenta de cómo la identidad puede funcionar como mediadora de las disputas sociales y de poder (Restrepo, 2010), y permiten reflexionar sobre las desigualdades actuales que viven los pueblos.

En estos procesos se desglosan una serie de interrogantes que atraviesan las problemáticas de las identidades étnicas latinoamericanas y su especificidad en sus liderazgos: ¿qué mecanismos se despliegan en la (re)construcción de las identidades *atribuidas*, autoasignadas por sujetos y/o colectivos? ¿Qué impactos han generado en las identidades étnicas la participación y agencia de mujeres indígenas? ¿A qué valores, normas, costumbres o creencias se apela en el montaje discursivo y/o una performance en tanto constructoras de su propia historia? ¿Qué peculiaridades toma estas apelaciones en las prácticas desplegadas por

Illa Ñan? ¿Qué estrategias de pertenencia y cohesión son esgrimidas en la configuración de la idea de “comunidad kolla”?

### **3.2. “Equivocarnos como mujeres”. Ser mujer e indígena como confluencia del esencialismo estratégico.**

Una de las preocupaciones centrales en las prácticas identitarias tiene que ver con la legitimidad de quien habla, la exigencia de “autenticidad cultural” en tanto son indígenas poseedorxs de un conocimiento acabado respecto a su historia y sus tradiciones. Frente a los pretensiosos fundamentalismos científicos que buscan darle veracidad a los enunciados y adscripciones culturales de los grupos étnicos, las miradas críticas que entienden la identidad como procesos de autoreferencia complejos permiten vislumbrar los estrechos vínculos entre ésta y la cultura. Como explica Escolar “ningún sentimiento de pertenencia étnica puede instaurarse sobre una conciencia absoluta de lo construido según su repertorio cultural, siendo el esencialismo estratégico un componente ineludible de todo sentimiento y discurso étnico” (Escolar, 2018: 34). ¿Cómo entender dicho esencialismo? ¿Qué identidades dialogan en su configuración?

En sus análisis críticos sobre los estudios subalternos, Spivak (1998) planteaba la necesidad de dilucidar las deliberaciones que toman los sujetos en la configuración de conocimientos unificantes y artificiales, no como ideas cristalizadas o puras, sino como *estrategias* situadas históricamente. En tanto conocimientos de interrelaciones entre grupos, la conciencia étnica se constituye como “la manifestación del conjunto de representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, mediadas por una cultura compartida” (Bartolomé, 2006: 35). La discusión en torno al problema de la autenticidad étnica, y con ello, la legitimidad que se le otorga a determinadas voces de hablar en *representación* de un grupo étnico, no puede escindirse del despliegue de usos estratégicos del pasado en la configuración del discurso político e identitario. El concepto de esencialismo estratégico que expuso Spivak (1987) buscaba distinguir entre aquella serie de cualidades que se presentan como “naturales” del carácter político “escrupulosamente visible” del uso de estas nociones. Estas distinciones se ponen en evidencia en distintos pasajes del

relato de Illa Ñan, al reponer en elementos esencialistas sobre sus antepasados. Así, cuenta sobre incas de gran tamaño con “poderes telepáticos”, acompañados de mujeres también “muy grandes”:

*“El inca tenía que tener esos poderes, despertados. Tener que conocer la telepatía... tenía muchas cosas que... que... que **nosotros también** las tenemos despiertas... simplemente **hay que cultivarlas**... Nosotros sabemos que eran seres muy grandes. Mi papá me contaba que median casi tres metros. Muy muy grandes. Y las mujeres que le acompañaban a ellos también eran mujeres muy grandes. Sí. Y de eso hay un debate grande con los historiadores porque... ellos dicen que los seres grandes no existieron. Y sí existieron. Yo tengo entendido que hay lugares donde han encontrado... restos óseos, y no los dan a saber. Nuestros seres tan grandes. Y vivían muchos años, muchos años. Sí”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El subrayado es mío].

Esta entrevista forma parte del primer bloque de trabajo que realizamos con Illa Ñan, en donde su relato recorrió distintos argumentos que explicaban quién es ella y a quién representa. Insistía en explicar su origen y su historia, en evidenciar que sus características étnicas son esencialmente naturales, que “ellos” (en su carácter de indio y que los separa de un “ustedes” que me incluía) poseen atributos especiales, como la telepatía, un poder que también tienen despierto si se lo cultiva, es decir, si se recupera y trasmite esa cualidad. Esta es precisamente la tarea que desarrolla en Wawa Wasi. Dicho poderío se asimila a características físicas de esos incas (y sus mujeres) pues por ello es que medían tres metros, por tener poderes especiales despertados. La tensión se presenta inmediatamente después, cuando el relato recurre a contraponerse al discurso historiográfico (que es, ni más ni menos, que el hegemónico) que se ha empeñado en ocultar lo evidente: la presencia y existencia de grupos sociales con “esencias diferentes, y que hay un mundo espiritual sobre todo eso”.

¿De qué serviría contradecir este relato, amparándonos en los métodos tradicionales de la ciencia histórica o antropológica que pudiera “verificar” este pasaje? ¿No es, pues, “escrupulosamente visible”, parafraseando nuevamente a Spivak, el uso político con el que se esgrimen sentidos sobre la historia inca en inquebrantable relación con su lucha en Wawa Wasi? Esta es, precisamente, la incuestionable permeabilidad de la memoria social, cuyo

dinamismo permite darle lugar a las complejas tramas del pasado en el presente, cuando la esencia indígena se pone al servicio de ser su propia estrategia política para su constitución.

En este montaje discursivo, Illa Ñan no olvida dar cuenta del rol acompañante de la mujer inca, siempre confluyendo junto al Inca (este es, el varón) propio de un mundo ordenado por opuestos y complementarios, que “hacen al todo”. Desde esta apelación se da por entendiendo el rol femenino como algo “naturalmente” constituido, en su carácter complementario. Como se verá a continuación, la función social que cumple la mujer en la comunidad indígena como heredera, conservadora y transmisora de la memoria y de la identidad encontrará sus fundamentos en principios esencialistas sobre el ser india, sin negar con ello su capacidad de agencia y transformación social.

En este marco, ningún sentido de pertenencia identitaria resulta ajeno al desarrollo de usos políticos contextuales. Entender al esencialismo estratégico como un componente *ineludible* de todo sentimiento y discurso étnico requiere, simultáneamente, considerar el carácter inherente de la identidad de género como componente constitutivo y específico en el hacer-acto de Illa Ñan. Pues como dice Spivak, “si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese subalterno es una mujer se encuentra aún más en las sombras” (Spivak, 1998: 52). En la lectura a contrapelo de las prácticas, las performances y los discursos, atenta a una mirada relativista que explique su existencia como grupo auto-definido como kolla, el cruce de las categorías étnico-raza-género permite analizar el montaje de los significantes identitarios específicos desarrollados en el espacio platense.

En los procesos de construcción de liderazgos étnicos, el rol de las mujeres indígenas ha tomado un importante protagonismo, en Argentina y en América Latina. Los movimientos indígenas emergentes en los años 90 contemplaron, al menos discursivamente, la incorporación de las mujeres en las luchas desplegadas y la toma de decisiones políticas. Las importantes movilizaciones impulsadas por grupos indígenas en Ecuador, y la irrupción del zapatismo en México, o las recientes luchas en Bolivia (Pequeño, 2009) comienza a visibilizar a estas relegadas protagonistas de la historia en la incorporación de artículos específicos para las mujeres, que estaban olvidadas tras el sujeto colectivo de “indios” y, posteriormente, tras el de “movimientos indígenas” (Flores, 2009). Estos procesos no han quedado exentos de

tensiones y disputas al interior de las luchas políticas, tanto para los procesos organizativos como para toma de decisiones, así como también hacia fuera cuestionando los tipos de reivindicaciones desplegadas desde los movimientos feministas indígenas. Estas discusiones que acompañaron múltiples encuentros de mujeres indígenas a lo largo de las últimas décadas, han puesto a debate la concepción de mujer e indígena (Hernández, 2004), la redefinición de los roles de género y las tareas “tradicionales” de las culturas étnicas (Rizzo, 2018). En el mencionado proceso, heterogéneo y largo de protagonismo femenino, las mujeres de comunidades originarias construyen sus identidades de géneros delimitando formas específicas de llevar adelante sus luchas y construyendo nuevos tipos de liderazgos políticos.

Para el caso argentino, la visibilidad del movimiento indígena y en particular del liderazgo de mujeres, denotan procesos de organización previos y modalidades de participación política específica, que siguiendo a Gomez entrecruza dos procesos: por un lado, el protagonismo de mujeres indígenas atravesado por experiencias de migración, colonización, discriminación racial, explotación; y por otro, la influencia de un discurso transnacional y multicultural indigenista devenido en las últimas décadas, que ha creado a la “mujer indígena” como un actor social con especificidades de género, culturales e históricas (Gomez, 2014: 62-63). Producto de ambos procesos, los nuevos liderazgos, aunque muy heterogéneos entre sí, “comparten ciertos tipos de experiencias subjetivas en el traspaso de dos grandes fronteras sociales, económicas y políticas: la frontera del espacio doméstico y la frontera del espacio de la comunidad, *sea esta real o imaginaria*” (Gomez, 2014: 76, el subrayado es mío). Este marco conceptual permite, a la par de establecer puntos de encuentros y diferencias sobre otros liderazgos de mujeres indígenas, analizar las formas de hacer política por parte de Illa Ñan, en las cuales se fusionan prácticas en el espacio doméstico de Wawa Wasi así como por fuera de este en el espacio público.

### **3.3. “La madre va aprendiendo a través del niño, a recuperar su memoria”: la experiencia política en Wawa Wasi.**

El taller integral indígena es un lugar de encuentro. Un ámbito en donde se comparten experiencias, costumbres, enseñanzas propias de la comunidad, aunque no ajenas a la

confluencia con aprendizajes y miradas por fuera de ella. Durante mi trabajo de campo, pude apreciar las labores desarrolladas tanto por Illa Ñan como por otras compañeras colaboradoras en la atención y cuidado de lxs niñxs. Las mujeres se distribuyen las tareas respecto a la preparación de los alimentos para el almuerzo y la merienda, la atención de lxs bebés y el entretenimiento de lxs niñxs más grandes. En estas labores, Illa Ñan tiene un rol protagónico, y es una referencia para lxs niñxs que demandan su atención. En consecuencia, Wawa Wasi, además de funcionar como el ámbito político de referencia de la comunidad, es un espacio doméstico en tanto se despliegan múltiples tareas y actividades vinculadas con los quehaceres del hogar, el cuidado de lxs niñxs, su educación y crianza.

*“La madre va aprendiendo a través del niño, a recuperar su memoria. Entonces todas esas cosas... hacen que en cambio la mujer siempre hace más contacto, ya sea con el niño porque le da el alimento, porque le cambia la ropa, un detalle, otro, está más centrada en si está en la escuela, en si realiza las tareas entonces es más permanente, es más fluido, con el niño... entonces eh... los niños digamos este... el mismo efecto social que genera la pérdida de esa memoria en el llamado entre comillas **avance de la civilización** y termina perdido, siendo un objeto de consumo y de uso”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

En este sentido, el espacio doméstico se politiza (Sciortino y Gomez, 2018) en tanto se convierte en un lugar en donde ellas son agentes activas y producen formas de hacer política a través de sus tareas cotidianas signadas por roles de género. Según Illa Ñan, la mujer indígena ha sido subsumida a la esfera de la casa, mientras que los varones indígenas tienden a estar fuera de ésta “buscando su propia vida”. En estas condiciones, la mujer ha quedado “más en contacto” con sus hijxs, manteniendo formas de comunicación (por ejemplo, a partir de la enseñanza de la lengua) y conocimientos ancestrales (por ejemplo, a través de las comidas). Como analicé en el capítulo anterior, estos elementos constituyen pequeñas parcelas de memorias del pasado, que se han mantenido “dormidas en sus recuerdos” y que ahora “van despertando”. Van recordando quiénes son, cuál es su historia gracias a las enseñanzas de sus hijxs que, en su aprendizaje en Wawa Wasi incorporan ideas y conocimientos que se trasladan al hogar. Por eso, cuando Illa Ñan o alguna de sus colaboradoras le sirve a unx niñx un plato de sopa, elaborado a base de cereales, legumbres y tubérculos no solo está aprendiendo sobre

formas de alimentación propias de su cultura sino que transfiera ese conocimiento a su madre, y ella va aprendiendo y recuperando su memoria.

*“Nosotros venimos de una cultura en el cual es la mujer porque simplemente asume más responsabilidad, no porque manda al hombre, sino desde el aspecto cultural. Porque la mujer al nacer el nene lo alimenta, la wawa<sup>54</sup>, entonces le canta canciones en la lengua, entonces ya estas transmitiendo su lengua, ya estas transmitiendo su costumbre, su calor, su amor, su **esencia**”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El subrayado es mío].

La mujer indígena tiene la posibilidad de recuperar su memoria porque está en sus raíces, en su naturaleza, es “su esencia”. Lxs niñxs son intermediarixs entre lo que Illa Ñan conoce y repone sobre la historia de su pueblo y el aparente olvido de las madres, que transitan hacia la recuperación de su (o la) memoria kolla. En estas transmisiones de memoria, Illa Ñan acude a sentidos discursivos sobre el rol de la mujer indígena al interior de la comunidad, la cual es asociada a la maternidad como lugar de lucha, una “mujer-madre que “es la fuerza que garantiza la perduración de las comunidades en términos biológicos y simbólicos resguardado el conocimiento y trasmitiéndolo a sus hijxs” (Sciortino, 2013: 11). En este marco, el rol de la mujer-madre le otorga el atributo único de conservadora y transmisora de la memoria, pero a su vez logra desarrollar su propia capacidad de agencia, politizando sus acciones a través de la vida doméstica. Es decir, la misma condición de mujer que la ha subordinado a la casa y a los cuidados le otorga ahora la posibilidad de fortalecerse y “empoderarse”, al convertirse en una pieza indispensable en la construcción identitaria de la comunidad.

Junto a ello, la posibilidad de desarrollar un trabajo colectivo entre mujeres configura, desde su mirada, una forma de hacer política diferente a las lógicas patriarcales de la sociedad occidental caracterizadas por la competencia y el individualismo. “*Hacer las cosas como mujeres, poder tomar decisiones sin tener que pasar por la censura del varón, con mayor libertad*” decía Illa Ñan cuando me explicaba cómo había surgido el proyecto de fundar la Asociación Civil y el Wawa Wasi. En este sentido, la maternidad también es una tarea colectiva (Sciortino y Gomez, 2018) y política, siendo la mujer el sostén tanto de la familia

---

<sup>54</sup> Significa “niñx” en lengua quechua.





### **CEREMONIA EN WAWA WASI, 2017**

En las fotografías puede verse a Illa Ñan junto a niños que asisten a Wawa Wasi realizando la ceremonia a la Pachamama. Imagen tomada de la red social facebook.



como de la comunidad, es decir, tanto del hogar como del Wawa Wasi.

*“Y así también la mujer hace la economía, porque es la que administra los alimentos, los horarios, y tiene que alcanzar todo lo que tiene ella como a la familia que la rodea. También tiene que ver con la producción, porque ella tiene que no solamente repartir lo que tiene sino que tiene que ver en el campo, ¿no? qué es lo que va a sembrar, qué es lo que se va a cosechar. Entonces es una administradora general. Y la educación fundamentalmente (Entrevista a Illa Ñan en radio realpolitik, 2018).*

En la recuperación de la historia de su pueblo, Illa Ñan encuentra los fundamentos necesarios para esgrimir los roles de género de las mujeres indígenas en la actualidad. Las mujeres son educadoras, han aprendido a administrar la economía ante el deber de administrar un hogar y sus alimentos. En su discurso, enlaza estos aprendizajes con las formas de vida en otro territorio, donde la producción y el trabajo en el campo es posible. Habla en tiempo presente de una experiencia del pasado, que intenta ser recuperada y reproducida en las prácticas cotidianas de Wawa Wasi, pues la mujer *es* todo lo que *ha sido*.

El Taller Integral Indígena “Casa del niñx” se constituye en un ámbito político peculiar, pues, mientras funciona como un espacio doméstico, es también donde se configura la comunidad, donde los sentidos esgrimidos sobre su constitución y existencia cobran vida. Illa Ñan y las personas que la acompañan en el cotidiano, despliegan acciones de intercambio simbólico y recíproco en tanto construcción social del lugar (Lindan, 2007). Es donde enseña lo que es compartir y participar de una comunidad, constituyendo un escenario en el cual también están presentes otros lugares, que contribuyen a la construcción e identidad del mismo. Así, Wawa Wasi se constituye uno de los *territorios* en donde la experiencia indígena se desarrolla, el lugar de referencia, configurando relaciones de poder, liderazgos políticos y de nuevas identidades.

Illa Ñan se presenta como la principal referente en distintas luchas, tanto al interior del Wawa Wasi como en el despliegue de acciones públicas de reclamo en pos de los intereses culturales colectivos de la comunidad kolla. Dicha referencia se gesta en el día a día del Taller Integral, en donde la distribución de las tareas y el cuidado de lxs niñxs se da como una forma de mostrar e imponer autoridad.

*“Entonces la madre va aprendiendo a través del niño, a recuperar su memoria, muchas veces les contamos historias a ellos, entonces él le pregunta a la mamá si es cierto lo que estamos diciendo, entonces ella le dice no eso yo no sé, y ellos le dicen bueno andá a preguntarle a Illa Ñan, Illa Ñan te va a contar. Entonces eso le hace pensar a ellas también quién es. Es lindo, lindo, porque los niños entienden bastante claro el mensaje”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

En ésta, Illa Ñan toma un rol protagónico, al constituirse como la voz autorizada para la toma de decisiones, para la enseñanza y transmisión de la cultura kolla, su memoria, a través de juegos y rituales ceremoniales. La experiencia de Illa Ñan refleja el proceso de “empoderamiento” y reivindicación de la identidad racial y de género constituido en relaciones de poder que, entendidas desde el esencialismo estratégico situado, “pueden aprovechar la desventaja de su marginalidad” (hooks citado en Pequeño, 2009) para configurar sus luchas y también sus identidades.

En la construcción de su liderazgo, ella apela a normas culturales y roles de género como estrategias de posicionamientos políticos, alude a actividades y prácticas comunes para las mujeres, confinadas al ámbito doméstico, las tareas del hogar y el cuidado de las personas. Si bien estos roles pueden ser pensados en su correspondencia con las distintas formas de opresión de las mujeres en su carácter de género, no puede dejar de vislumbrarse que la variable étnica-racial le otorga otras particularidades a estas prácticas, enmarcadas en las características históricas de opresión colonial. Los ejercicios de asignación identitaria se ven cargados de prácticas estereotipadas, delimitando un discurso que es políticamente estratégico, pudiendo identificar con claridad la presencia de un esencialismo hábilmente utilizado en la delimitación del “ser indígena”. En este caso, las diversas opresiones transitadas configuran las experiencias de vida de las mujeres étnicas y se encuentran imbricadas mutuamente por su carácter racial y de género.

*Nosotros en ese estado llamado democrático, de repúblicas... no fueron más que sometimiento para con nosotros... y ellos hacían lo que querían con nosotros. Y mi madre fue sacada de su familia a la edad de siete años mi mamá le lavaba la ropa a ellos, les cocinaba, y como era tan chiquita le ponían una banquetas para que pueda llegar a la cocina y cocine, porque antes no tenían cocina que tenemos ahora, antes tenían que cocinar con leña y carbón, entonces para no teñirse ni ensuciarse ellas se llevaban a las niñas para que cocinen. Entonces*

*las blancas hacían todo eso.*” (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El subrayado es mío].

A través de los recuerdos de la juventud de su madre, Illa Ñan pone de manifiesto cómo el racismo colonial (esgrimida fundamentalmente por varones blancos, “el colonizador”, pero también por mujeres, en sus privilegios de raza y de clase) atraviesa su experiencia de vida. La madre era llevada a trabajar en la casa del “hombre blanco” por su condición de indígena y de mujer, una doble dominación en la cual la opresión étnica distingue su historia respecto de otras mujeres, “las blancas”<sup>55</sup>. En su narración, apela a un discurso esencialista, utilizando metáforas asociadas a patrones de referencia sexo-biológicos para explicar la construcción de la diferencia sexual en la comunidad. Y lo hace como estrategia política en la cual la mujer es protagonista y tiene responsabilidades únicas e irremplazables, como es conservar, recuperar y transmitir la memoria y la cultura así como de impulsar la lucha por la autonomía de su pueblo. En este marco, la opresión del varón es una herencia colonial, enseñado y transmitido por el varón blanco, reforzando así su propia construcción de la identidad étnica como pacífica y armoniosa.

En su forma de entender el vínculo entre el varón y la mujer, Illa Ñan refuerza la diferencia sexual a través del sentido cosmológico de la complementariedad, que reproducen las maneras de concebir el mundo<sup>56</sup>. Así, en el establecimiento de la diferencia sexual como algo “natural”, Illa Ñan realiza un asociación directa entre la categoría mujer con el cuerpo femenino dador de vida, protector de la vida, cuidador de la vida, tanto de lxs hijxs como de la Pachamama. Esta función de las mujeres se producen en relación al varón, otorgándole significados específicos en su condición de indios como aquellos que cumplen tareas que se corresponden con sus “capacidades físicas distintivas”. Así, el varón hace las tareas pesadas, arregla todo lo que se rompe en Wawa Wasi:

---

<sup>55</sup> Existen extenso y siempre inacabado debate sobre la injerencia del movimiento feminista occidental en las luchas indígenas, así como la reapropiación y reconfiguración de otras formas de pensar y habitar el feminismo desde estas latitudes. Los feminismos indígenas de América Latina (Hernández, 2011, 2012), los feminismos comunitarios, los feminismos negros, por mencionar solo alguna de sus configuraciones, discuten el lugar que le ha sido otorgado a las mujeres no-occidentales por el feminismo cis-blanco, en pos de desnaturalizar las condiciones de dominación de las mujeres del “primer mundo” frente a las del “tercer mundo” como “más oprimidas” (Marcos Silvia, 2010).

<sup>56</sup> Como se verá en el capítulo siguiente, la cosmovisión andina se configuró política y geo-cosmológicamente a partir de principios duales de opuestos y complementarios, tales como el día y la noche, el arriba y el abajo, lo femenino y lo masculino.

*“Pero dentro de todo es indispensable el acompañamiento del varón, nosotras hacemos muchas cosas en compañía del varón, y es cierto que se encabeza la Asociación así, los varones cumplen un factor importante acá en nuestra organización. Cuando hay que tomar la ayuda de ellos se lo hace, como por ejemplo arreglar algo que se rompió, arreglar las sillas que constantemente los niños lo rompen, y así cosas que, que siempre se están haciendo con ellos también”* (Entrevista realizada en diciembre de 2015).

Estas labores son desarrolladas por ellos pues está en su naturaleza, en su genética: su fortaleza, su valentía, su destreza lo hace “diferente” a ellas, pero se complementan mutuamente, ambos “se necesitan para vivir, para existir”:

*“El hombre nace con ciertas diferencias de nosotras. Por ejemplo, es el que es el hombre fuerte, es el que hace el trabajo más difícil, más pesado, es el que va a trabajar el campo, por decirlo si tiene que ir a cazar, él tiene que ir a traer animales para comer, matarlos, porque la mujer no mata en nuestra cultura. **La mujer da la vida.** No puede matar ni siquiera a un animal. **Ella va a proteger,** más bien. Entonces esas funciones en sí son las que hace el hombre también tener cuidado de que su familia esté sostenida, que son los que edifican, construyen las viviendas, son los que hacen los puentes, son los que hacen toda la labor **que la mujer en sí no está en condiciones físicas de hacerlo,** porque por algo hay una diferencia, pero a la vez ambos somos necesarios, nos necesitamos para vivir, para existir”* (Entrevista realizada en diciembre de 2015) [El subrayado es mío].

En esta estrategia discursiva, Illa Ñan construye un sentido de pertenencia enfatizando en su adscripción étnica y racial a partir de la recuperación de tradiciones y enseñanzas aprendidas en el seno del hogar. Ello no implica subestimar este posicionamiento ni la capacidad de resistencia y de reelaboración de la cultura (Gomez, 2017). En el siguiente apartado, propongo profundizar las implicancias que se tejen en la selección de atributos de género inscriptos como elementos “naturales” de la “cultura kolla”, pues, ¿a qué sentido simbólico se alude al vincular las tareas de las mujeres con sus “condiciones físicas” como dadoras de vida? ¿Cómo se relaciona estas ideas con las de la “cultura” indígena ancestral? ¿Qué nivel de protagonismo se le otorga a la mujer en esa construcción identitaria?

### 3.4. Mujeres como cuidadoras de la “cultura de amor”.

“Y... buscamos alternativas, como este espacio, el llamado Wawa Wasi, que es un espacio en el cual nosotros podemos dialogar con nuestros chiquillos, enseñarles que somos una **cultura de amor**” (Entrevista realizada en marzo de 2014) [El subrayado es mío].

*Cultura* es, en sí misma, un concepto polisémico. Las definiciones sobre qué se entiende por cultura, cómo ésta se constituye o incluso si es un término de adecuada utilización, han mutado a lo largo de las últimas décadas. Siguiendo a Williams (2003) cultura es una palabra del latín que proviene de *colere*, que significa habitar, cultivar y proteger. De allí su transición de *colonus* hacia *colonia*, como forma de habitar y ocupar el territorio. También el concepto transitó hacia la idea de *cultus*, en tanto mención de honrar con veneración. En cualquier caso, el uso de cultura, en sus primeros tiempos, era sinónimo de *atención de algo*, al cuidado y protección de alguna cosa. No será hasta el siglo XIX que el sustantivo de cultura se constituya como un concepto de mayor utilización y aprehensión<sup>57</sup>. En contraposición a las miradas naturalistas de la cultura como una noción esencialista, homogénea y objetivable del comportamiento de un grupo social, las nuevas miradas de la antropología, la sociología e incluso el campo de la crítica literaria, impulsaron desde los años 70 el entendimiento de cultura a partir de su concepción simbólica. Es decir, aquellas pautas de significados que constituyen a las prácticas y comportamientos de las personas y de los grupos sociales, compartidos a lo largo del tiempo y de manera sostenida por ellas (Giménez, 2010). Es necesario comprender este giro interpretativo, como plantea Hall, ante todo como una respuesta a un problema político concreto<sup>58</sup> (Hall, 2017) aunque sin por ello negar que la idea

---

<sup>57</sup> Para Williams, la complejidad de su recorrido radica en los sinónimos que se esgrimieron, en estrecha vinculación con la civilización (occidental) y su forma de establecer relaciones de poder. La concepción tradicional de cultura procuraba inferir en ciertas prácticas, creencias, significados rutinarios y sedimentados por un grupo social, junto a la idea de que éstas características son compartidas de manera homogénea entre sus miembros. Y que tal posesión de tradiciones comunes otorga una identidad colectiva, es decir, que ésta deriva de la primera. Frente a la concepción romántica de la cultura occidental como aquella homogénea y unilineal forma de vivir y pensar de las personas, en el siglo XX las miradas críticas propusieron *culturas en plural*, para implicar los modos de vida de los pueblos, en un período y un territorio determinado. Las miradas esencialistas sobre la cultura asociada a un principio natural y genético fueron gradualmente reemplazadas por análisis que procuraron entender como procesos sociales construidos y aprendidos por el conjunto del grupo, situados y contextuales, ambivalentes y dinámicos.

<sup>58</sup> Se refiere al advenimiento de la clase trabajadora en Gran Bretaña desde los años 50.



romántica de la cultura también respondió a una necesidad política y colonialista<sup>59</sup>. El análisis sobre la cultura busca comprender los repertorios de significados, símbolos, imágenes que nos identifican o con los que nos identificamos, y que están a su vez materializados. Son artefactos culturales producidos por y productores de sentidos sociales, que “ponen en obra” la cultura (Isava, 2009)<sup>60</sup>. El objetivo es, entonces, interpretarlas y buscarle el sentido que configuran las expresiones sociales de los grupos, poniendo en evidencia las relaciones de poder que encarna, de los contextos en los que se construye, reconstruye y apropian esas acciones, objetos y expresiones, históricamente específicos y socialmente estructurados (Thompson, 1993).

En el relato de Illa Ñan, la palabra cultura se manifiesta como un elemento constitutivo de su identidad como pueblo kolla, es decir, se solapan las prácticas, las tradiciones, las formas de ver, entender y habitar el mundo como su sentido de pertenencia. Y es que, aunque diferencialmente constituidas, la cultura y la identidad son dos conceptos indisolubles (Giménez, 2010) aunque no por ello exista una correlación inalterable entre ellas. Son las delimitaciones simbólicas con las que los grupos se definen a sí mismos y constituyen su identidad. Estos límites son cambiantes, pues como plantea Grimson “las culturas son más híbridas que las identificaciones” (2011: 65) pueden coincidir o no entre sí, de acuerdo al contexto y a los intereses de los sujetos que se quieren diferenciar de los otros.

Cuando Illa Ñan aduce a la idea de “somos una cultura” selecciona un amplio conjunto de valores, creencias, repertorios culturales que “necesitan ser rescatados” de la sombra de los olvidos y los silencios, para ser transmitidos y enseñados a las nuevas generaciones. En dicho

---

<sup>59</sup> En el marco de las grandes críticas a las concepciones naturalistas de la cultura, se esgrimió que la descripción de las culturas como entidades definidas y ahistóricas respondía, desde que Tylor acuñó el término a fines del siglo XIX, al orden social colonial, nacional, y sus intereses económicos. Así, la mirada romántica de la existencia de culturas heterogéneas entre sí se vio sustentada en el evolucionismo social que comparaba culturas “atrasadas” frente a otras “más civilizadas” (Wright, 2004). Como plantea Hall (2017), la antropología británica como su literatura, está completamente tallada por su pasado imperialista, en un uso riguroso de la tradición cultural como forma de distinguirse de los “salvajes” y, al insistir en su distinción cultural - como conjunto de conocimientos, creencias, artes, moral, leyes, etc. - se daba lugar a la fundamentación del proyecto colonial e imperialista europeo.

<sup>60</sup> Isava describe el artefacto (aquello que es hecho (facto) con arte, es decir, que es producido, elaborado por las personas) cultural (apelando aquí a un denso andamiaje teórico sobre la calificación “cultural”) como aquel repertorio de estilos, habilidades, esquemas que son producidos, incorporados y utilizados por los sujetos para organizar sus prácticas, en un momento y lugar específico, de manera compartida. A diferencia de los artefactos, los culturales imponen cierta distancia que permite su lectura y análisis, es decir, que permite a las personas leer esos esquemas de sentidos cognitivos, poniendo en obra o produciendo la cultura.

rescate de estas huellas del pasado la recuperación de la cultura - y por tanto de la identidad - se configura como si éstas estuvieran perfectamente definidas, resurgiendo del pasado en estado inalterable, tal cual fueron o han sido en los tiempos milenarios antes de la colonización americana. ¿Cómo entender los sentidos que se esgrimen en su discurso político? ¿Qué implicancias adquieren en la configuración de la identidad indígena? ¿Cómo se relaciona, en esa asimilación simbólica, la cultura y la identidad de la *comunidad*? Y, finalmente, ¿qué podría significar *ser una cultura*, y de *amor*?

Me interesa poner la mirada sobre los significantes del término cultura de amor y los sentidos históricos que componen su enunciación por parte de la comunidad. Al hablar de *nuestra cultura*, reponer en que ésta es una forma de cuidar, proteger y habitar el mundo y el espacio.

*“Una cultura de amor que nosotros siempre decimos que no teníamos que tener puertas en nuestras casas porque el amor hace al respeto, hace a la armonía, hace al equilibrio. Un amor en el cual... el que siembra va a compartir con el que tiene, no le va a vender si no tiene con qué pagar no le va a dejar pasar hambre. O sea que es un sistema de vida muy diferente a lo que hoy nosotros vivimos y que... vemos como muchos de nosotros mismos nos hemos enfermado a raíz de llevar este ritmo de vida. Eh... si contemplamos y vivimos nos podemos dar cuenta que en realidad todo es bello y todo es hermoso, y digno de vivir. Bueno y esta es la cultura nuestra”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014).

Esos sentidos, enunciados como un constructo objetivo que llega desde el pasado en estado puro, se ve sedimentada en el carácter compartido de una experiencia histórica concreta (por decirlo una vez más: la experiencia colonial, la usurpación y el genocidio). Tal modo de definir dicha experiencia, de entender y de sentir su vida constituye la pertenencia al grupo o, mejor dicho, a la *comunidad*. Como reflexiona Hall (2017) sobre los aportes de Williams, la cultura es un concepto en estrecha relación con el de *comunidad* y, agrega, con el de *comunicación*. Las personas sienten pertenecer a una comunidad porque encuentran en ella experiencias comunes, evocadas por diferentes medios (en este caso, la lengua quechua, los conocimientos y memorias ancestrales, las historias familiares, los mitos incaicos) como un sentido de lo que significa para ellxs y que los distingue de lxs otrxs (Cohen, 1986) (visto de forma latente, por ejemplo, en el trabajo de campo al insistir en la distinción de lo que ella



siente y que yo no puedo sentir). Esta forma de entender y de definir su experiencia de vida es, precisamente, lo que busca enseñar en Wawa Wasi, retomando sus palabras nuevamente:

*“Nosotras queremos enseñarles a los niños lo que es compartir, lo que es el vivir, lo que es participar de una comunidad (/co-mu-ni-dad/), como principio”.*

Se trata de un estilo de vida y de prácticas que reflejan cómo se experimentan y se entienden las circunstancias que les ha tocado vivir. Una práctica que conlleva una cultura, y que “ha sido cultivada a partir de los modos en que las personas que se sienten parte de ésta - es decir, la comunidad - la entienden y la han definido” (Hall, 2017: 60), es decir, fronteras ideadas o inventadas con diferentes propósitos. Se encuentra aquí el carácter híbrido de la cultura indígena, tan dinámica, cambiante y por supuesto constructiva como la memoria y la identidad.

La visibilidad de culturas heterogéneas generó un fuerte impacto en la idea de que las sociedades eran pensadas como archipiélagos culturales (Grimson, 2011) en que cada pueblo era poseedor de una cultura específica y que ésta era compartida de manera homogénea. Como plantea Grimson, lo que habría que definir es si el problema en torno al uso del concepto cultura radica en el término en sí mismo, o en los marcos conceptuales esgrimidos para su análisis e interpretación. Pues revisar su significado y cuestionar sus supuestos debe servir “para problematizar las cuestiones de frontera y mixtura, de variaciones internas, de cambio y de estabilidad en el tiempo” (Grimson, 2011: 85). Si se piensa a la cultura kolla como un recurso político discursivo, e incluso si se la entiende como una imagen cultural residual del pasado, se podrá comprender el sentido de la “cultura de amor” de Illa Ñan como una lucha y resistencia cultural. En ella, el esencialismo es la principal estrategia en su propia construcción de sentido: por un lado, la cultura - kolla, indígena, milenaria - está en los genes de su pueblo, se recupera, se recuerda, es decir, se lleva en la sangre y se hereda a partir de su aprendizaje, se enseña, se trasmite, y por tanto, se construye.

Los marcos de referencia desde los cuales Illa Ñan enuncia, construye y comunica las configuraciones culturales significativas para su comunidad se enmarcan en el contexto político de emergencia étnica que recorre el continente americano. Y, por supuesto, en su propia experiencia de vida, que incorpora a sus prácticas y conllevan “la” cultura andina. Ello

implica aclarar que estas maneras de entender el mundo son experimentadas a partir de las condiciones que, inevitable y obligadamente, deben vivir las personas, según el lugar, la clase social, el género y la raza, y que no está exenta de luchas y conflictividades. Esas disputas en las formas de vida operan en la configuración de la matriz cultural étnica frente a otras culturas en pugna. Con ello no se pretende decir que “la cultura indígena” sea un constructo homogéneo y único; el ser indígena en Perú o Bolivia, en su heterogeneidad, en tanto países con una marcada ascendencia étnica en su población, nunca podría configurarse de la misma manera que en La Plata, ciudad simbólicamente blanca en un país imaginariamente “sin indixs”. Pese a las diferencias, en ambos casos, las luchas de los movimientos indígenas procuran alcanzar, más o menos, los mismos objetivos en el acceso a derechos sociales y políticos de reconocimiento, y sus formas de protesta y de lucha recurren a los mismos productos culturales residuales que hoy vuelven a tener vigencia. En consecuencia, la cultura indígena latinoamericana, así como la cultura indígena kolla que describe Illa Ñan, antes que ser definiciones culturales materializadas, son entendidas a partir de las relaciones sociales en pugna con otras culturas, en la disputa de sentidos. Esta es, frente a la cultura occidental, del hombre blanco colonizador.

La reelaboración de dichas formas culturales residuales, producidas en un contexto político, social, económico emergente adquieren particulares formas de entender los roles de género. Resulta usual encontrar en los discursos indígenas un especial énfasis en los principios de complementariedad, que le otorgan un orden a la relación entre las personas y entre éstas y la naturaleza. De esta manera, el día y la noche, el arriba y el abajo, lo femenino y lo masculino son rectores de organización social, pues todas las cosas tienen su opuesto para complementarse. La relación entre los varones y las mujeres indígenas, según Illa Ñan, forman parte de esta manera de pensar y entender el mundo social, pues como decía “a la vez ambos somos necesarios, nos necesitamos para vivir, para existir”. De esta manera, la idea de cultura que se presenta propone una unión con el otrx a partir de principios de igualdad y de amor al semejante.

En este marco, vale preguntarse por el segundo concepto que articula la idea de cultura compartida por la comunidad kolla, es decir, el ser una cultura de *amor*. La mujer indígena se constituye como mujer-madre, cuidadora de la tierra, conservadora de la cultura, transmisora

de la memoria, protectora de lxs niñxs y de la tierra. La cultura se convierte en una forma de articular aquellas costumbres de complementariedad entre los géneros con los intereses políticos del grupo, legitimando sus posicionamientos discursivos en el complejo entramado de las disputas de poder ideológico y simbólico.

*“El amor no es solamente amar al padre y a la madre sino que el amor es todo el contexto que mueve ese universo que tiene cada uno de nosotros y ese universo es el cosmos. Entonces cuando uno aprende estos principios y le da el valor que corresponde es cuando entendemos lo que es la vida. Y además de entenderla la amamos. Y podemos amar al semejante, y podemos llevar hacia adelante la cultura nuestra. (...) Nosotros amamos todo lo que son los cuatro elementos de la madre tierra, que son fuego, tierra, aire y agua, y **el quinto elemento el amor**, siempre iluminado por nuestro Tata Inti y nuestra madre... nuestra Pachamama. Y con esas ... cosas que estamos nombrando se construye.... cosas maravillosas, cosas que van a hacer de utilidad para el hombre y donde podemos tener sociedades sanas, donde podemos morir de ancianos. Donde podemos disfrutar del calor de una familia, de un abrazo, de una caricia, de una ternura, que a veces en esta sociedad estamos apurados para todo y los niños quedan al margen de ese... de esa parte fría. Y también después nos traen los problemas ¿no? Y nosotros somos parte también de ese problema”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014) [El subrayado es mío].

Nuevamente se evidencia la construcción de sentidos identitarios desde una concepción pacífica de las prácticas sociales desarrolladas históricamente por los pueblos indígenas. Esa perspectiva de la armonía y el equilibrio se constituye desde un sentido de alteridad, que permite desprenderse y alejarse de las formas de ser y comportarse del otro blanco y colonizador, otredad que es enunciada también desde una condición de género, ponderando el lugar del varón blanco (aunque más puntualmente refiera a varón cis y heterosexual) como aquel que ejerce la violencia, aquel que introduce formas de pensar y de vivir diferentes a las que existían en las sociedades andinas.

En la especificidad del uso de la palabra amor se hace referencia al cruce de categorías que ayudan a explicar los marcos de referencia género- raciales desde los cuales le otorga significados a su discurso. El origen del término alude a la madre, amma - forma de llamar a la madre por parte del niñx. Su raíz materna se vuelve histórica y políticamente más significativa cuando damos cuenta de que amor no significa lo mismo para hablar de las

formas de amar de los varones indios en comparación con la de los varones blancos, distinción que se profundiza cuando las mujeres (siempre indígenas) se ven involucradas. Signada por una mirada heteropatriarcal occidental, el amor puede pensarse como una experiencia específica de relacionarse con el mundo y con las personas, asignada a las características de las mujeres y traducido en sus roles como madres, y amor incondicional que signa el “ser mujer” como seres de amor (Lagarde, 2001). La alusión de pertenecer a una *cultura de amor* implica otorgarle a la mujer indígena un rol central en la construcción y recuperación de la identidad étnica, pues es el amor el elemento transversal de la cultura - o como indica Illa Ñan, “el quinto elemento de la madre tierra”-, y ésta es la que otorga una identidad. El símbolo de la maternidad que se encuentra, en su relación mujer-tierra-naturaleza, se lo asocia a la idea de protección, amparo, cuidado que desborda las fronteras sociales construidas. En esta aprehensión de sentidos sociales estructurales y estructurantes, logra resignificarlos a partir de sus intereses políticos y sus delimitaciones culturales diferenciales.

En consecuencia, en la idea de la *cultura de amor* se produce una interesante conjunción entre la reproducción de los estereotipos y roles de género y el fortalecimiento político de las mujeres indígenas como líderes políticas<sup>61</sup>. Por un lado, se sostiene en el discurso el binomio varón-mujer indix desde la diferencia sexual, definiendo roles en las tareas cotidianas de Wawa Wasi en base a sus “capacidades físicas” y atributos “esperables”. Así, explicaba que el varón “*nace con ciertas diferencias respecto a nosotras, el varón ayuda también en la comunidad, se capacita en lo que es por ejemplo albañilería, electricidad, colocación de cerámicos*”. La desigualdad de género que enuncia el relato como algo “natural” le otorga poder a su liderazgo político como mujer indígena, y se conjuga en su característica racial: “*en el hombre (indígena) la memoria se pierde más fácil, porque siempre está proyectándose para sostenerse a sí mismo, en cambio la mujer (indígena) no, porque está más en contacto con los niños entonces tiene más posibilidad de no perderla*”. En este sentido, la capacidad de agencia de Illa Ñan y de las mujeres que la acompañan son atributos especiales y “únicos de las mujeres” indígenas. El varón indígena resulta intrascendente en la configuración simbólica

---

<sup>61</sup> Para un abordaje de las diferentes experiencias desarrolladas en Argentina sobre los procesos de construcción de liderazgos femeninos y el grado de alteración de dichos roles y de formas de concebir las relaciones de poder entre varones y mujeres, ver: Sciortino y Gomez, 2018.

de la *cultura de amor*, pierde protagonismo y relevancia a la vez que la mujer se vuelve *indispensable* por su condición de india es la dadora de vida, la transmisora de memoria, la protectora de la Pachamama, la cuidadora de la tierra. Sin ella no sería posible reconstruir su identidad con las connotaciones de la *cultura de amor*.

### **3.5. “Vivir en comunidad, como principio”: la construcción simbólica de la comunidad.**

Los conceptos de cultura o de identidad han sido asociadas a miradas esencialistas concebidas como prescripciones normativas inmutables, la idea de comunidad también ha quedado subscripta a su aparente fijeza e inmutabilidad. Así, se la asocia comúnmente a un conjunto de personas que vinculadas por relaciones de parentesco, que comparten valores, símbolos, creencias como prescripción normativa, que se mantienen inmutables a lo largo del tiempo y se encuentran anclados en un territorio. La idea de la “comunidad tradicional” como la sociedad rural pequeña, estable, tradicional, conservadora y reproductora de costumbres de larga data, cuyos miembros se encuentran vinculados por relaciones de parentesco, se planteó como antítesis a las organizaciones sociales “modernas”, que trajeron consigo procesos de urbanización, modernización y fundamentalmente, transformaciones en sus valores y costumbres. Estas concepciones comunales como entes abstractos e inalterables se configuran como disputas ideológicas y simbólicas desplegadas en la comprensión del mundo social. En el análisis de la experiencia de los pueblos originarios, el hecho de que sus comunidades puedan asociarse a estos sentidos primitivos y de pureza de una vida (únicamente) rural responden, en verdad, a los discursos e imaginarios hegemónicos históricamente contruidos sobre la cuestión indígena a los que se ha remitido en este escrito.

Sin embargo, es pertinente en este punto dar cuenta de cuán difícil puede resultar escapar de estas estructuras simbólicas de pensamientos, cómo éstas se estrometen en la propuesta analítica. Durante mi trabajo de campo, una de mis preocupaciones recurrentes remitía a la variada e inconstante participación de personas pertenecientes a la comunidad. Tanto las ceremonias, las actividades desarrolladas en Wawa Wasi o en reuniones sobre proyectos de mediano y largo plazo a las que asistía como participante activa, se caracterizaban por el mismo patrón de referencia: siempre asistían personas nuevas, de

distintas comunidades o incluso personas no-indígenas pero interesadas en formar parte del grupo. Mis notas de campo evidencian la tensión que me presentaba el “*no poder encontrar a la comunidad*”, cómo si ésta fuera viable de ser objeto, y me preguntaba “*¿en qué sentido podemos decir que ésta “existe?”*”, “*¿cuán representativa es la voz de Illa Ñan de un colectivo que permanece ausente en las ceremonias, reuniones y encuentros en los que participo?*” (Notas de campo, 2015).

Me llevó un tiempo evidenciar que la definición que buscaba estaba siendo otorgada por ella misma en cada encuentro, a partir de principios que reponía, los sentidos simbólicos con los que lograba confluír una idea de comunidad indígena. Que el problema no radicaba en la ausencia de personas específicas sino en el enfoque analítico sobre qué significa que una comunidad “sea”, que “exista”. Y precisamente esa aparente ausencia, que obligó a des-esencializar la mirada sobre lo que “esperaba encontrar”, es lo que vuelve al caso en cuestión aún más interesante: la capacidad de agencia de su líder en el acto creativo de invención étnica comunitaria.

En ese marco, “vivir en comunidad, como principio” remite a aquello que es significativo para Illa Ñan en la construcción de los sentidos culturales e identitarios, con los que orienta las relaciones entre las personas que “pertenecen” a la comunidad y las que están por fuera de ésta. Utiliza un entramado de marcadores sociales, vocabularios simbólicos, artefactos culturales con los que logra asimilar al grupo, y así “hace comunidad” (Palomar Vereá, 2000). Crea a la comunidad, en un acto de construcción simbólica, con el fin de reafirmarse y reafirmar las fronteras sociales del grupo. En este sentido, los límites del concepto de comunidad no se encuentran pre-establecidos, sino que se trata de una construcción social de identidad comunitaria.

Se ha analizado a lo largo de este capítulo que las peculiaridades de este *hacer comunidad*, un constructo cultural del sentido de comunidad indígena, se gesta en los atributos de su liderazgo político, de su capacidad de agencia en la invención simbólica. Para ello, he focalizado en los modos en que las memorias sociales y las prácticas culturales se entrelazan en la configuración identitaria de la comunidad kolla. Dichos procesos, desplegados en prácticas discursivas y performances en el espacio urbano, apelan al recurso del *esencialismo estratégico* (Spivak, 1987) pero se enmarcan en un contexto político

coyuntural específico, de emergencia indígena latinoamericana (Bengoa, 2007) que lo conforma, aunque no por ello lo determina. Este esencialismo no se encuentra en Illa Ñan desde su singularidad como agente activa en la trama política indígena de la ciudad, sino que se halla en la *relación* establecida con lxs otrxs. Un recurso que resulta eficaz para construir identidad, aunque ésta sea en sí misma segmentada y esté inscrita en patrones de referencias estructurales. Profundizaré sobre esta cuestión más adelante.

Las particularidades de su liderazgo y su agencia se entienden a través de su dimensión de género y de raza. Pues ésta lo constituye, lo enmarca y condiciona, más o menos explícitamente. He hecho referencia sobre las particularidades que contienen los procesos de construcción de liderazgos femeninos en Argentina (Sciortino y Gomez, 2018), cuyos cuestionamientos a la construcción de la diferencia sexual permitieron ahondar en las especificidades del caso de Illa Ñan. Y puse de manifiesto cómo ella se constituye como la principal referente, no solo en el impulso de luchas y reclamos políticos sino también en los quehaceres cotidianos de Wawa Wasi. Su carácter de mujer indígena ayuda a explicar la gestación de la Asociación Civil, el funcionamiento del Wawa Wasi en la distribución desigual de las tareas asociados a roles de género que encuentran en ellas formas de politización y capacidad de acción. Ello es posible en tanto son las mujeres las que poseen el atributo de conservar la memoria de su pueblo, preservar las costumbres y tradiciones, las que saben hablar la lengua originaria, y junto a ello, en su carácter de “madres-cuidadoras” de lxs niñxs, quienes pueden y deben “enseñarles la cultura” indígena a las nuevas generaciones.

En este marco, he profundizado la reflexión sobre las características específicas de la producción de sentidos identitarios a partir de una lectura a contrapelo de conceptos recurrentemente utilizados por Illa Ñan para referirse a su pueblo, a partir de dos palabras nativas: la importancia que se le adjudica a la idea de una herencia de la *cultura de amor*. Para ello, reparé en un análisis semántico de las palabras no para pensarlas como entidades cristalizadas, cuya historicidad otorgue significados definidos que son igualmente utilizados por los sujetos como verdades absolutas, sino para dar cuenta de los sentidos sociales que engloban su uso para Illa Ñan como mujer indígena, cómo éstos son aprehendidos por ella, situados y contextualizados. En ese marco, la re-elaboración de formas culturales residuales, provenientes de un pasado común, refleja tanto la cultura y la identidad como procesos

constructivos, desarrollados en contextos políticos, económicos y sociales sin los cuales no tendrían lugar.

De esta forma, Illa Ñan elabora modos con los cuales entender y sentir la pertenencia a su comunidad, estableciendo límites simbólicos que le permiten distanciarse de lxs otrxs. En dicha reafirmación de sus propias fronteras sociales, produce valores, normas y códigos morales que inevitablemente se ven atravesados por el género y por la raza, miradas que encuentran en el *amor* a las formas de vincularse un anclaje maternal y protector, “naturalmente” constituido. En este hacer comunidad, su eficacia radica en el triunfo de aglutinar los contenidos o significados del ser indígena junto a la variedad inherente de cualquier composición social. Es decir, construir, enunciar y establecer como real una imaginaria homogeneidad grupal, que cubre las discordancias.

Dichas prácticas y representaciones del mundo indígena constituyen fronteras normativas (Flores, 2009) establecidas como normas de identificación desde la diferencia. Cuando se habla de fronteras de una comunidad, se refiere a la forma en que los sujetos interiorizan procesos sociales estructurales a la vez que asimilan y construyen sus propios significados. En este sentido, pueden compartir un mismo lugar que devendrá en simbólico a través del tiempo y de las prácticas allí desplegadas. En el caso de las comunidades indígenas, resulta usual anclar la experiencia identitaria y cultural al territorio. Sin embargo, este anclaje no es necesario por sí solo. Como hemos visto, la experiencia de la Asociación Civil radica en la recreación de la identidad kolla a través de su líder, estableciendo su versión del pasado para la construcción de la idea de comunidad. Su invención se construye en su hacer-acto, configurándola a través de su relato mitológico atravesado por las disputas del presente, es decir, entre lo que somos, lo que decimos haber sido en el pasado y lo que deseamos ser en el futuro. Construye una memoria específica del pasado e incluso de los hechos traumáticos de la experiencia colonial y de los sujetos históricos olvidados. Una narrativa que apela a sentidos esencialistas sobre sus orígenes, a lazos sanguíneos como elemento aglutinador de “ser indix”, aunque no sin fisuras.

En este marco, la idealización del mundo andino juega aquí un rol central, pues encuentra mecanismos que disputan y enfrentan a la cultura occidental hegemónica, antes que una esencialización ahistórica de la experiencia incaica. La “cultura de amor” entonces es



entendida a partir de las disputas entre diferentes grupos, “cada uno con sus propios valores culturales y formas de vida diferentes” (Hall, 2017: 68) cuyo resultado es el efecto de las luchas sociales desiguales, de dominación libradas entre ellxs en la sociedad moderna, capitalista, neocolonialista y patriarcal.

La dimensión territorial como elemento aglutinador de identidades requiere de un análisis particular, que permita evidenciar no solo cuáles son y cómo se construyen las fronteras simbólicas, sino también dar cuenta de cómo se apropian de los espacios en el ámbito urbano al “no poseer” su “propio territorio”. En el siguiente capítulo, será necesario indagar en cómo se da el proceso de constitución como comunidad en un espacio interconectado, pues como plantea Harvey (2012) toda comunidad es una entidad social creada en el espacio a través del tiempo, y dicho espacio se convierte en un “lugar” en la medida en que los sujetos realizan prácticas cotidianas y sirve como fuente de orden social, político, cultural, identitario. Ya se evidenció cómo Wawa Wasi es un lugar político que, a la vez que funciona como ámbito doméstico, es también donde se configura la comunidad y por tanto constituye *un territorio*. Pues bien, será necesario indagar en cómo este y otros escenarios permean en la ciudad de La Plata, intervenido por prácticas sociales de la comunidad de apropiación y resignificación. Estas intervenciones, ficciones históricas y mitológicas se construyen en las delimitaciones fronterizas simbólicas, dan cuenta de procesos de transformación del espacio platense en nuevos territorios indígenas, en los cuales se despliegan luchas por la memoria como expresión de resistencias y disputas del presente.

#### **CAPITULO IV. “Las ciudades han crecido por nuestra presencia”. La construcción social del territorio indígena kolla.**

*Sabrina: - “¿Qué es vivir en comunidad, entonces?*

*Illa Ñan: - “Vivir en comunidad es compartir. Vivir en comunidad es sostenerte, es ayudarte (...) Y... la idea de este Wawa Wasi es que, poco a poco, vayamos enseñando a nuestros niños lo que es compartir, lo que es el vivir, lo que es participar de una comunidad/comu-ni-dad/, como principio. Nosotros queremos vivir como vivíamos antes, que se nos dé la tierra donde podamos sembrar, donde podamos criar y tengamos libertad”. (Entrevista realizada en diciembre de 2014) [El énfasis es mío.]*

El análisis de las representaciones sobre la significación y “existencia” de una comunidad ocuparon un lugar protagónico en todo el recorrido de mi investigación. En esta búsqueda, las representaciones hegemónicas del sentido de comunidad indígena se encontraban enraizadas a la idea de territorio, y se presentaban como factores también inherentes a su constitución.

De manera esquemática, se podría argumentar que dicha asociación se halla fundamentada, al menos, por dos elementos centrales. En primer lugar, cómo ha sido tomada la preexistencia étnica de una comunidad dada a lo largo del tiempo. Así, comunidad y territorio son comúnmente presentadas como elementos complementarios, en el cual se piensa a un pueblo o grupo social como anclado a un lugar, de manera sólida y pre-establecida. En el caso de la experiencia indígena argentina, estas miradas han colaborado en la producción y reproducción de los sentidos sociales hegemónicos, que encontraban como una obviedad la idea de que las comunidades indígenas se hallaran (si es que “aún existían”) en el espacio rural, en el desierto, o “del otro lado de la frontera”, como argumentaba el discurso hegemónico social del siglo XIX. En este marco, la presencia de sujetos indígenas en las ciudades y el despliegue de prácticas rituales y ceremoniales en el espacio público, alteran tanto a los imaginarios fuertemente sedimentados en el sentido común como también intervienen en procesos políticos y de apropiación del territorio. Para desandar ideas asociativas sobre la cultura ligada a un espacio situado, propongo problematizar el uso y delimitación territorial de la comunidad a partir de las prácticas culturales, identitarias y políticas que cotidianamente desarrollan lxs sujetxs. Al igual que el concepto de comunidad,

los territorios y los lugares no son entidades “dadas” de una vez y para siempre, con carácter permanente. Por el contrario, son productos y productores de sentido, constitutivos de prácticas y lazos sociales de lxs sujetxs identificadxs entre sí por relaciones de parentesco, vínculos políticos, étnicos, de trabajo, etc. A través de éstos, producen contextos en la tarea cotidiana de llevar adelante prácticas y representaciones, puestas en escena (Palomar Varea, 2000) con las que sostienen la producción y reproducción del espacio-territorio.

En concordancia con ello, en segundo lugar, el otro elemento que abona a la vinculación comunidad-territorio se encuentra en el bagaje histórico que explica y enmarca las construcciones de sentido desarrolladas tanto desde las comunidades étnicas como por fuera de ellas, es decir, desde la mirada del otrx como alteridad. La mayor dificultad de tomar a la comunidad como localizada geográfica e históricamente es que no presta suficiente atención a los procesos que han intervenido en la construcción simbólica del espacio ocupado y/o habitado por ella. Es fundamental afinar la mirada para evidenciar las formas y los procesos con los que se construye tanto el sentido de comunidad como su vinculación con la espacialidad, atravesada por una historia y un pasado común. En palabras de Gupta y Ferguson, “en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución como comunidad en ese espacio interconectado que ha existido siempre” (2008: 237). El pasado común que lxs une, atravesado por la experiencia colonial, la memoria ancestral compartida que enmarca y distribuye territorialmente las relaciones sociales, políticas y culturales, y elaborando una identidad específica. En consecuencia, analizaré en este capítulo los entramados históricos, políticos y territoriales que se conjugan a la hora de pensar a la comunidad kolla en la ciudad de La Plata, entre el mito y la ficción discursiva.

El espacio urbano constituye una realidad socialmente construida, intervenida por prácticas sociales históricas y por tanto fluctuantes, relaciones que se lo apropian y lo disputan, siendo al mismo tiempo una dimensión constitutiva de las mismas. La transformación de esos espacios urbanos, su alteración o su “destrucción creativa” (Harvey, 2008: 33) deriva en la creación de *territorios* y *lugares*, tanto en el establecimiento de disputas de poder como en pujas por los sentidos subjetivos que se le otorgan. En consecuencia, se entiende al espacio urbano platense como un mosaico de lugares (Lindan,

2007) y territorios en tanto modos en que se experimenta, concibe y delimita la ciudad. Pensar a la urbe como un espacio dinámico y cambiante, como un territorio de disputas de poder, implica inferir en los imaginarios que operan como construcciones sociales de la realidad, que lo moldean, marcan la ciudad “haciendo un armazón fragmentado de lugares con distintos sentidos” (Alvarado, 2016: 22).

En este capítulo pretendo abordar los modos en que la comunidad kolla experimenta, concibe y delimita el territorio, frente a la premisa de que la ausencia de uno propio en donde habitar y vivir en conjunto altera las maneras de constituirse como tal. Ello conlleva a configurar identificaciones y relaciones particulares en la ciudad de La Plata, otorgándole nuevos significados a los lugares que la conforman, amparadas en los procesos de memoria ancestral que le dan sentido a sus prácticas. En capítulos precedentes se ha analizado cómo Wawa Wasi constituye el *lugar* en donde se da la experiencia del día a día, donde confluyen prácticas educativas, políticas, asignándole valores y sentidos simbólicos y, en ese marco, es posible aludirle el carácter de *territorio* de la comunidad - que tiene como referencia ese lugar-, mediado por relaciones de poder que incluso trasciende sus fronteras. Este lugar-territorio se ve constantemente ampliado, interactúa con otros lugares de referencia que vinculan el adentro y el afuera de una manera particular, guiados por distintos tipos de prácticas sociales en disputa. Así, el *territorio* indígena kolla que moldea Illa Ñan es disperso y fragmentado, extiende sus límites difusos convocando a su historia ancestral, entendiéndolo como un espacio sin fronteras. Una producción local de la territorialidad platense explicada en el marco vincular establecido entre la ciudad y la “tierra natal”, como construcción imaginada simbólica de unión cultural e histórica, es decir, “el espacio imaginado como vehículo de construcción de lugares” (Gupta y Ferguson, 2008). De esta manera, busco reflexionar sobre los modos de experimentar el espacio urbano a partir de la construcción de lugares y territorios indígenas, distinciones propias que realiza Illa Ñan en la configuración de la comunidad y que supone el establecimiento de límites y puentes entre las prácticas y los ámbitos en que se desarrollan.

Para ello propongo una presentación sistemática de la historia de la legislación indígena en derecho internacional pero fundamentalmente en los avances jurídicos en Argentina, que dan cuenta de las transformaciones en política estatal sobre cómo “atender” la cuestión étnica.

Las disputas se encuentran atravesadas por el control de la tierra y, consecuentemente, con el tardío reconocimiento de lxs indígenas como sujetxs de derecho. Los avances jurídicos alcanzados en los últimos años por los pueblos originarios han generado nuevas relaciones entre éstos y los poderes políticos estatales. La gran capacidad de agencia indígena ha derivado en su participación política dentro de las esferas del Estado, tramitando personerías jurídicas y espacios de organización propios desde los cuales llevar adelante sus acciones y reclamos. Esta necesidad de administración legal y de capacitación burocrática para ser reconocidxs por los órganos del estado delinea las modalidades de organización política de la Asociación Civil que lidera Illa Ñan. Así, las relaciones que se establecen entre la Asociación y el Estado (municipal y provincial) como “política pública” presentan lógicas distintivas en el desarrollo político de la comunidad étnica en la ciudad. Y conjuntamente, la inscripción de estos vínculos en el espacio urbano permite reflexionar sobre la construcción, uso y apropiación del territorio, donde se despliegan performances, protestas, prácticas rituales, ceremoniales y festividades como vehículos en donde se materializan las memorias y las identidades de la comunidad. Así, se crean nuevas ciudades, plurales, multiculturales. Se instalan otras posibilidades de soportes materiales y simbólicas desde los que se disputan las memorias, se corporizan (Alvarado, 2016), dejan huella en el espacio urbano como expresión de las resistencias y luchas del presente.

#### **4.1. Legislación indígena, políticas estatales y procesos de emergencia étnica en Argentina**

Los procesos de “emergencia indígena” y de organización política étnica en movimientos sociales de amplia magnitud, analizados en el segundo capítulo de esta tesis, se encuentran integralmente relacionados con los marcos legales y jurídicos en materia de Derechos Internacionales como *pueblos*. A pesar de los importantes avances alcanzados en los últimos treinta años en el pleno reconocimiento de los derechos indígenas, su implementación efectiva se ve fuertemente limitada por diversos obstáculos que obturan las disposiciones legales. El problema del cumplimiento efectivo de los derechos indígenas responde a factores múltiples, asociados a la existencia de barreras ideológicas respecto a valoraciones y visiones

sobre lo indígena. Estos problemas políticos pueden circunscribirse en tres aspectos fundamentales: la identidad y auto-adscripción indígena, la tenencia y posesión de la tierra y del territorio, y las modalidades de uso y control de los recursos naturales (Zimmermann, 2015). En consecuencia, el problema de la tierra y su acceso como pueblos indígenas ha estado históricamente en el centro de la escena jurídica y legal desde el origen de los Estados nacionales, trayendo como consecuencia una pregunta fundamental: ¿a quién se considera indígena y por tanto le corresponde la titulación de las tierras que se reclaman?

La pregunta por el territorio obliga a pensar no solo en la dimensión de la tenencia de la tierra o el derecho a la recuperación de tierras usurpadas. También en el territorio a partir de las concepciones indígenas cosmológicas, una forma de vida y de vinculación específica con la naturaleza, disociada con el carácter de explotación y extractivismo del sistema capitalista. Es necesario recuperar aquí lo que se analizó previamente respecto al concepto de ancestralidad: entre las múltiples aristas que involucra la palabra ancestral, di cuenta de que la dimensión territorial - es decir, la “inscripción territorial étnica” - cobra una importancia significativa en las disputas políticas desarrolladas entre las organizaciones indígenas y los distintos organismos de los Estados nacionales. En consecuencia, los reclamos por la restitución de las tierras indígenas expropiadas encuentran su raíz, nuevamente, en los principios de la ancestralidad. Si la tierra y el territorio son parte constitutiva de la identidad indígena, nuevos interrogantes se abren al pensar en indígenas urbanxs que no poseen (como en este caso) un anclaje territorial histórico - o ancestral -. Lxs indígenas urbanxs despliegan nuevas estrategias para su reivindicación identitaria a partir de un uso diferente del espacio, que es resignificado desde prácticas culturales y rituales que le otorgan entidad.

Las políticas estatales de vinculación con los pueblos indígenas en la configuración de los Estados nacionales han transitado por distintas estrategias para mantener el control de las fronteras y la injerencia del dominio político gubernamental. Dichas políticas han sido disímiles en América Latina, cuya composición étnica heterogénea motivó diversas “soluciones” al “problema del indio”. En el caso argentino, la articulación jurídica y el

reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios puede dividirse en tres etapas<sup>62</sup> (Gorosito Kramer, 2008), entre las que se pueden destacar dos preocupaciones fundamentales: la tenencia de la tierra y la organización de la mano de obra indígena (Carrasco y Briones, 1996). Desde la sanción de la primera constitución nacional en 1853 la cuestión indígena se vio atravesada por las disputas políticas raciales de enfrentamiento contra el “indix salvaje”. Los grupos indígenas ya habían sido incluidos en el artículo 67 inciso 15 de dicho texto, estableciendo que entre las atribuciones del Congreso Nacional, éste debía “proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios, y promover la conversión de ellos al catolicismo”. Desde entonces y hasta los primeros años del siglo XX dichas preocupaciones se vieron reflejadas en diversas estrategias estatales, en figuras como las misiones, las reservas, colonias o reducciones de indios. Durante varias décadas el Estado no impulsó una política de control étnica unificada, hasta 1916, con la creación de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (en adelante CHRI) bajo la órbita del Ministerio del Interior, con el objetivo de administrar los gastos de dos reducciones de indixs recientemente creadas, Napalpí en Chaco y Bartolomé de las Casas en Formosa. La Masacre de Napalpí de 1924 (Trincheró, 2009) impulsó la incorporación de la vigilancia sobre el comportamiento y el trabajo indígena en las reducciones la responsabilidad de la CHRI para protegerlos de la posible explotación y de enseñarles hábitos disciplinarios (Mathias, 2012).

Esta política de colonización y domesticación del indígena continuará hasta su reemplazo en la década del 40 por otra de “integración sociocultural”, mediante el “respeto” a la diversidad cultural y étnica, así como el otorgamiento de tierras en propiedad indígena en base a sus formas de trabajo y vinculación con la naturaleza (Carrasco y Briones, 1996). Esta segunda etapa de reconocimiento oficial de la existencia de poblaciones indígenas en el país se vio reflejada en distintas acciones estatales. La incorporación de la CHRI a la Secretaría de Trabajo y Previsión que pasa a conformar la Dirección de Protección al Aborigen buscaron dar cuerpo a una nueva política nacional para contener problemáticas suscitadas por grupos

---

<sup>62</sup> No es la primera vez que el Estado argentino establece relaciones con los pueblos indígenas de la región. Se podría pensar en los Tratados de alianza, negociaciones pacíficas, acuerdos como muestra de una política gubernamental que buscó forjar lazos con aquellos grupos de “indios amigos” y controlar el dominio de la frontera sobre el avance de los “grupos enemigos”. Se toma como referencia legislativa en materia indígena a la Constitución Nacional de 1853, entendiendo que éste es el vestigio del gradual proceso de consolidación del Estado Nacional, que forjará sus cimientos en la década de 1880.

indígenas principalmente en el ámbito laboral, sumada a la aplicación de derechos sociales en general (Argeri, 2011). Los gobiernos peronistas marcaron un cambio en las políticas estatales sobre la cuestión indígena (Martínez Sarasola, 1992; Carrasco, 1991; Lenton, 2014), aunque no por ello exento de conflictividades y contradicciones en las políticas de asimilación étnica. La Masacre de Rincón Bomba (Mapelman y Musante, 2010; Musante, 2010) y el Malón de la Paz son prueba de ello (Valko, 2007; Rosas, 2016b). Dicho cambio se vio plasmado con la reforma constitucional de 1949, impulsando una política nacionalista y de des-dibujamiento de las diferencias étnicas o raciales. Conjuntamente con la equiparación del indígena como ciudadanx argentinx, en ese año se promulgaron leyes de reglamentación del trabajo indígena (Ley 13.560), así como se adhirió al Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes. La llegada de los sucesivos golpes de Estado desde 1955 en adelante, transformaron varias de las facetas de intervención estatal indigenista, traspasando por diversas estructuras burocráticas erráticas (Gordillo, 2010)<sup>63</sup>.

En 1985, con la sanción de la Ley 23.302 “Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes” y conjuntamente, la creación de un organismo específico de alcance nacional, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) abre una nueva y tercera etapa en materia legislativa. Esta se caracteriza por la creación de cuerpos jurídicos provinciales y municipales, en donde se desarrolla una participación activa de diversos pueblos indígenas, organizados en comunidades con personería jurídica. El aniversario del quinto centenario de la Conquista de América, como he analizado anteriormente, fortaleció las luchas de movimientos sociales étnicos en Latinoamérica, trastocando fuertemente la posibilidad de articular nuevos reclamos a nivel nacional. La emergencia del sujeto indígena impactó no solo en la confluencia de nuevos procesos de organización étnica, sino también en materia jurídica. En 1992, el Congreso Nacional argentino ratificó su adhesión al Convenio

---

<sup>63</sup> La Dirección de Protección Aborígen fue cerrada luego de la caída del gobierno de Juan Domingo Perón. Posteriormente se creó la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas, en 1958, el Servicio Nacional de Asuntos Indígenas una década más tarde, y en 1969 el Departamento de Asuntos indígenas y diversas secretarías y direcciones entre 1970 y 1980. Siguiendo a Carrasco y Briones, estas políticas buscaban convertir a lxs indígenas en sujetos de integración como efecto de las políticas de “aculturación” (Carrasco y Briones, 1996: 22)



169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre “los Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” (Ley 24.071), lo cual implicó adaptaciones legislativas a nivel nacional en la modificación de la Constitución Nacional de 1994. La sanción del artículo 75 inciso 17 que le asigna rango constitucional al reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, dice:

*Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural;*

El reconocimiento de la trascendente noción de “preexistencia”, también mencionado en el artículo 1, inc. b del Convenio 169 de la OIT, exige que los Estados deban partir del respeto a la existencia de culturas admitiendo la forma de vida y organización de estos grupos que anteceden a las normas y leyes estatales. Resultó significativo tanto el reconocimiento legal de estos colectivos subyugados como la introducción de un concepto de organización de la propiedad novedoso para la mentalidad jurídica estatal: la propiedad comunitaria. Precisamente allí se producen mayores tensiones en el incumplimiento de los marcos legales que habilita la segunda parte del inciso:

*Reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos.*

Se presenta como una contradicción el hecho de solicitar la inscripción de las comunidades indígenas en el registro estatal para así poder ser reconocidas por el Estado, pues como explica Trejo, son grupos pre-existentes al sistema jurídico sobre el que se asienta la figura de personería jurídica, a la par que su autodeterminación es un derecho, por lo cual deberían quedar exentxs de ser autorizadx y reconocidxs por entes gubernamentales (Trejo, 2015). El derecho de los pueblos indígenas a la posesión y propiedad de las tierras que “tradicionalmente ocupan” se encuentran jurídicamente reconocidas en distintos convenios y declaraciones de orden internacional. La primera norma que establece dicho derecho en

Argentina se encuentra en el Convenio 107 de la OIT del año 1957, ratificada en 1960 pero que nunca tuvo cumplimiento. Décadas más tarde, con la aprobación legislativa del Convenio 169 de la OIT respecto al deber del Estado de reconocer la posesión de las tierras ocupadas tradicionalmente por indígenas, el Estado ratificó el Convenio en 2001. Si bien éste es el único acuerdo internacional que explícitamente menciona el derecho a la propiedad de la tierra, existen otros que establecen las responsabilidades y obligaciones del Estado sobre el tema<sup>64</sup>. La dificultad de todo este conjunto de normas legislativas, más allá de su reducida o nula implementación, se encuentra en equiparar la idea de posesión tradicional indígena con la de propiedad privada; lo que se pone en juego no es el “derecho a la tierra” en términos de propiedad individual, sino el derecho al *territorio*, es decir, a poder preservar la propia vida cultural, autónoma, de recreación colectiva (Salgado, 2015). En dicha distinción, la noción de tierra abarca la de territorio, vinculado a formas particulares de su uso y de los recursos, con lazos ceremoniales y espirituales que los pueblos mantienen con ella y de las diversas formas de ser y relacionarse con el mundo<sup>65</sup>. Como consecuencia, la dimensión espiritual le otorga características particulares al vínculo de las personas con el entorno y la naturaleza, en la que las lógicas de explotación, extractivismo y productividad capitalista quedan por fuera de toda la cosmovisión étnica. Estas distinciones se tornan problemáticas cuando se ven involucrados los recursos naturales que, aunque con sus limitaciones, los pueblos indígenas se amparan en el derecho de consulta sobre sus usos<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Por ejemplo, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (también conocido como Pacto de José de Costa Rica) estableció que este derecho debe ser reconocido jerárquicamente sobre cualquier jurisdicción interna.

<sup>65</sup> La Corte Internacional de Derechos Humanos presenta una gran cantidad de casos vinculados a la tenencia de la tierra indígena en la región, cuyos fallos denotan las peculiaridades que se suscitan en el entendimiento político y jurídico sobre el territorio de los pueblos originarios. Para una mayor aproximación: Kosovsky, Ivanoff (coop.) (2015).

<sup>66</sup> El artículo 15 del Convenio 169 de la OIT refiere a: 1). Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. 2). En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades. Según Rodríguez Duch (2015) esta normativa se enmarca en razones políticas que hacia fines de los años 80 se encontraban atentas a los criterios de mercados liberados, impulsando un tibio criterio de protección relativa en materia de recursos naturales en manos de los pueblos indígenas. Como correlato, la Constitución Nacional Argentina no consagra a favor de las comunidades indígenas la propiedad de los recursos naturales y se limita a garantizarles la participación en la gestión de ellos.

En este marco de inclusión de estándares internacionales en el diagrama constitucional y legislativo nacional, la Propiedad Comunitaria Indígena (PCI) nuclea a las políticas públicas en la reglamentación jurídica de las comunidades. El reconocimiento de la propiedad comunitaria indígena tiene un significado especial en la medida que implica una nueva visión cultural estatal en la posesión y tenencia de la tierra, al impulsar una estructura de incentivos que permita la cooperación y supere la dicotomía propiedad privada-colectiva (Trejo, 2015). De todas formas, la preocupación se centra en el reconocimiento legal de las comunidades, que se ven sujetas a rendir cuentas a diversas instituciones gubernamentales para que sea el Estado Nacional el que elija la representatividad indígena. Ello se vio claramente expresado en el incongruente artículo 18 del Código Civil y Comercial (CCyC) que indica: “las comunidades indígenas reconocidas tienen derecho a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y de aquellas otras aptas y suficientes para el desarrollo humano según lo establezca la ley”. En 2012, frente al debate de la reforma del CCyC, diversos líderes de comunidades indígenas de la región, entre las que se incluye la kolla de La Plata, enunciaban su preocupación por la inadecuada inclusión de derechos indígenas en el mismo, dado que la PCI es un derecho real autónomo y resulta inaceptable su homologación al derecho del código civil, por estar inspirada en relaciones propias del derecho privado occidental que nada tiene que ver con la cosmovisión indígena sobre las tierras y territorios. Queda en claro que el derecho a la PCI se encuentra sujeto a la correspondencia y reconocimiento estatal de las comunidades indígenas como personas jurídicas, subordinando el derecho de propiedad a dicho reconocimiento, que las comunidades deberían poseer solo por el hecho de preexistir al Estado. La dificultad de la convivencia jurídica se puso de manifiesto ante la declaración de la Ley 26.160 de Emergencia de la Propiedad Comunitaria, que establecía el fin de los desalojos por cuatro años y el “relevamiento” tanto de las comunidades registradas como las preexistentes. El proceso de dicho relevamiento debe comprender un estudio sobre la organización social y cultural de cada comunidad, los antecedentes de uso y ocupación del territorio para, luego de la aprobación del informe cartográfico, proceder a la titulación de la tierra en manos de la

comunidad. Este ha sido una de las mayores trabas en su implementación y efectivización<sup>67</sup> (Barberi, 2015), conjuntamente con problemas e irregularidades, procesos de desalojos sistemáticos y/o violaciones al derecho de la propiedad comunitaria<sup>68</sup>.

En este marco, la figura de la personería jurídica como condición de reconocimiento estatal de las comunidades para poder acceder a la propiedad comunitaria de la tierra, se ha vuelto una herramienta indispensable y de la que dependen las comunidades étnicas. Su obtención resulta determinante en el devenir cotidiano de las mismas, a la vez que entra en tensión con otras normas jurídicas que establece la preexistencia étnica de los pueblos indígenas en el Estado Nacional. Sin embargo, la lucha no concluye allí, pues frente a la imposibilidad de alcanzar este instrumento legal, las comunidades despliegan múltiples estrategias políticas para alcanzar los objetivos que se proponen. Tal es el caso, sin duda, de la comunidad kolla de La Plata, como se mostrará a continuación.

#### **4.2. “Esto no es un espacio cualquiera, es política pública, y lo vamos a defender”. La organización política étnica en la ciudad.**

*“Nosotros no vamos a esperar un día más. No, porque el Wawa Wasi no es... esto no es este... un espacio cualquiera, es política pública, política pura, importantísima, por lo tanto, lo vamos a defender”* (Entrevista realizada en diciembre de 2015).

---

<sup>67</sup> Sancionada en el año 2006, declaraba, en todo el territorio nacional y por el término de cuatro años, la emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras que ocupan las comunidades indígenas, cuya personería jurídica estuviese debidamente registrada ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, organismo provincial competente, o aquellas preexistentes y suspendía (por el término de la duración de la emergencia declarada) el trámite de ejecución de sentencias de desalojos dictadas en los procesos judiciales que tengan por objeto principal o accesorio la desocupación y/o desalojos de las tierras comprendidas. La norma fue prorrogada en tres oportunidades, 2009, 2013 y en 2017. Hasta el 2017, se habían relevado 828 comunidades (686 hasta diciembre de 2015, y 142 desde diciembre de 2015 a octubre de 2017), de un total de 1596 que existen en todo el país. Aún falta relevar 762 comunidades. El 23 de noviembre de 2017, y por tercera vez consecutiva, la ley 26.160 fue prorrogada dado los escasos avances que se habían realizado en el relevamiento territorial. A dos años de esta nueva prórroga, su implementación continúa siendo insuficiente. La ley fue prorrogada por 4 años, hasta noviembre de 2021, fecha para la cual el Estado se comprometió a culminar los relevamientos técnico-jurídico-catastrales en todas las comunidades indígenas del país. (<https://www.argentina.gob.ar/buscar/ley%2026160>)

<sup>68</sup> El reciente fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de febrero de 2020 puso de manifiesto estas irregularidades frente a la vulneración de los derechos de 132 comunidades indígenas del Departamento Rivadavia, de la Provincia de Salta. Allí se determinó que el Estado violó el derecho de propiedad comunitaria, los derechos a la identidad cultural, a un medio ambiente sano, a la alimentación adecuada y al agua, a causa de la falta de efectividad de medidas estatales para detener actividades que resultaron lesivas de los mismos; y ordenó medidas de reparación. Se trata de un fallo significativo respecto a los alcances de las acciones políticas indígenas en la ardua lucha por alcanzar el reconocimiento de sus derechos vulnerados. Puede consultarse la totalidad del fallo en: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen\\_400\\_esp.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/resumen_400_esp.pdf)

Las características del movimiento indígena en América Latina de las últimas décadas, orientadas a la visibilización y reconocimiento no solo de su existencia étnica sino también de sus derechos como pueblos, ha confluído en Argentina en la organización política de las comunidades originarias<sup>69</sup>. Si bien el fenómeno migratorio ha sido un elemento constitutivo histórico de estos grupos como consecuencia de las políticas de des-territorialización y expropiación de sus territorios ancestrales, desplazamientos forzados como mano de obra, y desarticulación étnico-cultura colonial, en distintos países latinoamericanos se han registrados importantes procesos de movilidad desde mediados del siglo XX hacia espacios urbanos.

En el caso argentino, los procesos de migración étnica hacia las grandes urbes desde los años 40 son consecuencia de profundas transformaciones socioeconómicas en ámbitos rurales, en la desarticulación de economías domésticas y cambios en las actividades productivas y en la tenencia de la tierra en distintas regiones (Trincheró, 2010). El registro de esta amplia movilidad migratoria ha sido gradualmente evidenciado en las políticas censales de las últimas décadas. Como desarrollé en el capítulo 1, el imaginario social que asociaba al indígena al espacio rural influyó en la configuración de las primeras herramientas censales en materia étnica, siendo el caso del censo nacional de 1968 emblemático en este punto al no registrar indígenas urbanos en las encuestas (Maidana, Tamagno, 2015). El censo poblacional de 2001 incluyó por primera vez la variable de auto-adscripción y pertenencia étnica, y arrojó una cifra de población total indígena de 1.117.746, en la cual el 82% se encontraba asentada en ámbitos urbanos (Trincheró, 2010). Estos procesos de autoreconocimiento indígena y de emergencia étnica se ven reflejados en las cifras censales en las cuales como, explica Valverde (2018), “según el último censo nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2010, la población argentina que se reconoce como perteneciente o descendiente de un grupo indígena

---

69 Según informes de la CEPAL, en América Latina, existen más de 800 pueblos indígenas, con una población cercana a los 45 millones (que supone alrededor del 8% de la población total), que se caracteriza por su amplia diversidad demográfica, social, territorial y política, desde pueblos en aislamiento voluntario hasta su presencia en grandes asentamientos urbanos. Para una mayor aproximación a la construcción de políticas censales latinoamericanas, ver: Del Popolo y Schkolnik (2013).

es similar a la de una década atrás, es decir, un 2.4%, de los cuales más de las tres cuartas partes son urbanos (INDEC 2015)” (Valverde, 2018: 41)<sup>70</sup>.

En la trama urbana, estos sentidos se ven acentuados. La dificultad de pensar en que existen comunidades indígenas viviendo en las ciudades hace de su presencia en el espacio público una acción disruptiva. Lo distintivo del caso que ocupa a esta investigación refiere a analizar las estrategias políticas desarrolladas para la construcción de un sentido de comunidad étnica. A diferencia de otros casos, en donde el grupo se constituyó a partir de una migración más o menos colectiva pero que los nucleaba en un territorio urbano compartido<sup>71</sup>, la experiencia de la comunidad que lidera Illa Ñan no concentra a indígenas migrantes desde un lugar común (aunque así se construya discursivamente). Tampoco comparten la convivencia en un territorio delimitado o propio de la comunidad, ni se encuentran en proceso judicial respecto del acceso de parcelas de tierra para el grupo<sup>72</sup>. Ante ello, los sentidos e imaginarios que se montan en torno a la ocupación del territorio son diversos, así como los usos del pasado que dan forma a un relato migrante de larga duración, en que las fronteras geográficas e históricas se tornan difusas.

---

70 En un artículo previo, Valverde y Weiss distinguían la distribución geopolítica indígena en el territorio nacional de la siguiente manera: La región Centro-Córdoba, Santa Fe, Provincia de Buenos Aires (Interior y Gran Buenos Aires) y Ciudad Autónoma de Buenos Aires- concentra la mitad (52,7%) de los hogares con población indígena del país. Si consideramos dentro de esta región la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires diferenciados del resto (Córdoba, Santa Fe e Interior de Provincia de Buenos Aires), observamos que casi un tercio de los indígenas de la Argentina (28,8%) residen en el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA). Las regiones de Pampa y Patagonia, Noroeste y Noreste concentran el 17,6%, 14,4% y 6,5% respectivamente de la población indígena de la Argentina. Finalmente, las de menor incidencia sobre el total del país son Cuyo -5,7%- y Mesopotamia -3,1%-.” (Valverde, Weiss, 2013).

71 En la introducción de esta tesis se presentó brevemente la experiencia de comunidades indígenas en la ciudad con diversas trayectorias migratorias y posterior nucleamiento urbano, como el caso Mocoví migrantes de Salta o Qom provenientes de Chaco. Otro ejemplo de renombre en el área metropolitana lo constituyen la comunidad Quilmes, pueblo de origen diaguita de los Valles Calchaquíes, ubicado en la localidad de Quilmes que le debe su nombre. En la actualidad, el pueblo indígena diaguita-calchaquí se considera descendiente de los quilmes de aquella época. La ciudad fortaleza de Quilmes, en la provincia de Tucumán, recibe visitas turísticas y está administrada por la “comunidad india Quilmes”.

72 El caso Qom resulta emblemático en este punto. Así narraba esa experiencia el cacique de la comunidad Rogelio Canciano: “Nosotros buscábamos tierra y no importaba dónde, buscábamos donde saliera, y se dio acá. El Instituto de la Vivienda y la Dirección de Tierras de la provincia de Buenos Aires nos dieron una mano muy grande al hacer los planos, se hizo un convenio con la comunidad. Cuando salió la personería jurídica, vinieron como 80 mil pesos, nosotros mirábamos el cheque asustados ¿qué es esto, para qué? Decía ahí Instituto de la Vivienda, teníamos que ir a esa dirección. Fuimos cinco, para preguntar, íbamos asustados... un edificio grande. Fuimos con el cheque, que nos había llegado a la comunidad, a ver al director, estuvimos como tres horas, nos explicó todo. En el banco después nos conocían, nos decían ¿cuánto van a retirar? Nos recomendaban: 'toda cosa que usted compra boleto, un clavito, boleto y lo van archivando cuidadosamente. Después ustedes rinden cuanto quedó, cuánto se gastó'. No era una ciencia. ¡Empezamos a trabajar y construimos!” (Tomado de: Hecht, et. al 2016: 17).

Lo distintivo del proceso político actual, y que marca un quiebre significativo con los recorridos políticos de los movimientos indígenas en Argentina desde mediados del siglo XX, es que estos grupos han incorporado los instrumentos jurídicos y administrativos del Estado para la configuración de sus demandas y reclamos. Se conforman como sujetos sociales y políticos activos en la agenda pública, con profundas transformaciones en su vinculación con diversos sectores sociales y gubernamentales.

En este sentido, Illa Ñan además de constituirse como la máxima referente al interior de la comunidad, como transmisora de saberes indígenas y memorias ancestrales, también basa su liderazgo en la gestión de políticas para la comunidad en general y Wawa Wasi en particular, frente a distintos organismos del Estado. Es decir, parte de su tarea cotidiana consta de buscar estrategias de gestión municipal, provincial o nacional para el acceso a programas del Estado, subsidios, planes sociales de trabajo y de ayuda económica. Wawa Wasi se sostiene gracias a esos planes, que sirven también como posibilidad laboral a distintas mujeres de la comunidad o cercanas al espacio. También lo hace gracias a los aportes de diversos organismos no estatales, que realizan donaciones de juguetes, electrodomésticos, mobiliario o incluso alimentos no perecederos. En ocasiones, se solicita la colaboración de las familias de lxs niñxs que concurren a Wawa Wasi, quienes aportan en la medida de sus posibilidades económicas. Así me comentaba algunos de los problemas entre las familias que llevan a sus hijxs a Wawa Wasi:

*“Los padres ahora recién yo les interioricé y les dije lo poco que se gana acá, lo poco que gana el personal, porque a veces vienen algunos y prepotean al personal porque dicen que un chico le pego al otro, que... cosas comunes. Entonces les dije: 'no', le digo: 'acá tienen que venir a aportar, venir a dar mas bien, en lugar de exigir.' Y ahora los mismos padres dijeron 'bueno no, nosotros queremos de ahora en más que nuestros hijos también estén en igualdad de condiciones'. Como nuestra cultura que es así, el aporte, la ayuda comunitaria siempre fue la salida que tuvimos entre todos ¿no? Y dio siempre buenos resultados. **Si no lo pone el Estado, lo pondremos nosotros**” (Entrevista realizada en marzo de 2015) [El énfasis es mío].*

Resulta interesante cómo logra darle un marco histórico de referencia a los fundamentos políticos con los que gestiona el Taller Integral, al reponer en que “su cultura es así”, solidaria

y atenta a las necesidades del otrx. Desde esos principios convoca a la “ayuda comunitaria”, valores que lxs distingue de las acciones del Estado.

Pese a todo, las dificultades para sostener el espacio en pie son una constante que preocupa a Illa Ñan, que antes de ser un problema de una coyuntura específica, reflejan un continuo de políticas estatales que desatienden las necesidades de las comunidades indígenas en la región, y en el país en general. Pues, más allá del alcance de determinados derechos sociales conquistados en los últimos años, la población indígena permanece en condiciones marginales de vida, de extrema pobreza, sin acceso a viviendas dignas, y en algunas regiones del país, sin acceso a servicios básicos como el agua potable. La pérdida de sus territorios en algunos casos, o la imposibilidad de acceder a uno propio, contextualiza el por qué estos grupos encuentran grandes problemas de autofinanciamiento, y el sostenimiento de sus espacios étnico-políticos quedan supeditados o fuertemente dependientes de las políticas públicas implementadas por el Estado.

En este marco, dichos problemas ocuparon gran parte de los temas tratados en las entrevistas, pudiendo dar cuenta de su continuidad a lo largo de todos los años de trabajo. Puntualmente, a principios de 2015, sostener el funcionamiento de Wawa Wasi comenzaba a registrar mayores dificultades para mantener los programas de planes trabajar suspendidos y el resarcimiento económico de los meses adeudados a mujeres trabajadoras en Wawa Wasi, como “madres cuidadoras” de lxs niñxs. Ello se debió al cambio de gobierno municipal tras las elecciones locales, que recrudeció las tensiones con el Estado. Así comentaba la situación:

*Sabrina: - “Contame, ¿cómo estuvieron estos meses? ¿Qué hiciste durante el verano?”*

*Illa Ñan: - Nosotros durante el verano estuvimos haciendo bastantes trabajos para lxs niñxs... salimos al zoológico, al Museo de Ciencias Naturales y presentamos un programa muy interesante de ir a Chapadmalal y no nos salió. Pero fue difícil porque... tuve que afrontar muchos problemas que tuvimos con la Provincia<sup>73</sup> que nos bajaban del plan, nos subían del plan y a veces acá yo me tuve que quedar a cocinar, a limpiar, a cuidar a los niños, porque no teníamos con qué pagar al personal. Y nadie me venía a trabajar y yo por no cerrar tuve que ponerme a hacer todo yo. Y así hemos pasado momentos muy difíciles... tuvimos que vender... Bah, al menos yo tuve que hacer actividades acá de vender comida para poder cubrir algo, y*

---

<sup>73</sup> Se refiere al gobierno de la Provincia de Buenos Aires.



*poder estar siquiera... ¿cómo se llama? Solucionando el tema, el tema del personal que es tan difícil. Y ahora todo este problema lo hemos ido solucionando de... logramos tener un contacto en la Municipalidad para que... te dije bueno, la Municipalidad acá no han venido a darnos una mano, háganse cargo del personal, yo no puedo seguir soportándolo y además **es un trabajo de ustedes, o lo hacen o lo sacamos por la prensa**. No queda otra que presionar así.” (Entrevista realizada en marzo de 2015) [El énfasis es mío.]*

Desde la mirada de Illa Ñan, el acceso a programas estatales constituye una obligación del Estado para con las comunidades indígenas. Una responsabilidad que, enmarcada en el derecho público, deben serle otorgados por los entes gubernamentales para lograr sostener el lugar en funcionamiento. Frente a la ausencia de respuestas claras que den curso a la continuidad de las tareas educativas y de contención cotidianas en Wawa Wasi, Illa Ñan recurre a diversas estrategias de lucha para visibilizar sus reclamos. Por ejemplo, utilizar sus contactos de prensa y difusión para denunciar la situación, a través de diarios, portales webs, programas radiales, llegando a una amplia cobertura mediática local.

Los problemas de gestión se desarrollan tanto fuera como por dentro de Wawa Wasi. El acceso a planes de ayuda económica condiciona el desarrollo político y organizacional de Wawa Wasi, lo limita y hace que se generen tensiones al interior del grupo:

*“Ellos agarran y tú estás trabajando y ni siquiera te avisan y cuando vas a cobrar no está tu plata. Y vas a cobrar y te dicen 'no, te dieron de baja'. 'No, pero yo trabajé'. 'No, pero nosotros no somos responsables de eso, nosotros no somos los que pagamos. Andá a Nación, Nación que lo solucione.' ¿Qué te da Nación? ¿Cuánto gastas para ir hasta Buenos Aires a cobrar algo? Y encima, ¿Quién te atiende? ¡Nadie! Y la bronca que tiene la gente se la agarra conmigo. Me dicen: 'no, yo trabajé acá y vos me pagas.' (silencio) Le digo: 'no, pero no trabajaste para mí' (silencio) Pero aun así...” (Entrevista realizada en marzo de 2015).*

Es posible notar que, en ocasiones, la referencia política de Illa Ñan en la comunidad denota sus desventajas, al responsabilizarla por los pagos de los salarios de las personas que trabajan en el Taller Integral. En este punto, me animaría a sugerir que la heterogénea procedencia del conjunto de personas que conforman a la comunidad, o bien sus diversas trayectorias políticas en el proceso de reorganización étnica de la misma, ayuda a explicar algunas de estas tensiones. Es preciso volver a recordar que el impulso de Illa Ñan en la

búsqueda de sus hermanxs y la voluntad de construir gradualmente Wawa Wasi es lo que los ha encontradx constituyéndose como comunidad<sup>74</sup>.

La conformación de estos liderazgos políticos y la forma de organización de la comunidad indígena kolla sujeta a las políticas de Estado, debe ser entendida en el marco de los procesos migratorios étnicos y como consecuencia de las condiciones de vida de la población indígena urbana. Al respecto, Valverde (2018) observa que en el área Metropolitana de Buenos Aires los grupos indígenas han desplegado estrategias de empoderamiento político en la generación de ámbitos de referencia en los municipios, posibilitando su reorganización en comunidades indígenas. Estas tendencias se replican en distintas experiencias comunitarias de la ciudad que, nucleadas en el Consejo de Comunidades Indígenas de La Plata, impulsan mecanismos para el acceso a recursos de entes estatales u otras organizaciones. De esta forma me comentaba Illa Ñan el uso de dispositivos estatales para solventar las necesidades de las comunidades en el área:

*Illa Ñan: - “A mí me gustaría escuchar una campana din din que me diga, sí, les pagamos... ya mañana tengo doce personas acá mismo.... Lo que sí, yo sí o sí yo voy a sostener mi espacio eso sí. Yo al día once aunque no tenga un respuesta voy a estar en la calle... me voy a quedar.”*

*Sabrina: - “Al resto de las comunidades que conforman el Consejo de Comunidades Indígenas de la zona, ¿también les pasa lo mismo de falta de respuesta estatal?”*

*Illa Ñan: - “Sí, por ejemplo, me llamó el Qom. Ellos tienen comedor también. Pero él tiene comedor no por parte del Estado, hay otro organismo que le ayuda, ellos tienen como tres, cuatro organismos que lo ayudan tal es así que está bien bonito, bastante material compraron... como más de cien bolsas de cemento, el otro día que fui a ver, maquinarias han conseguido, bastantes cosas. Yo sé que esta sostenido por organismos internacionales, sí, han recibido mucho beneficio, que está bien, está bien, porque lo necesitan, es importante” (Entrevista realizada en diciembre de 2015).*

Illa Ñan comenta cómo el barrio de la comunidad Qom también cuenta con mucha asistencia estatal y reciben ayuda de todo tipo. Sin embargo, una diferencia fundamental

---

<sup>74</sup> No es objeto de este estudio analizar las tensiones suscitadas al interior de la comunidad entre sus miembrxs. Se pondera la capacidad de agencia y gestión de la líder de la comunidad como eje principal en la idea de invención del sentido de comunidad indígena.

distancia el caso Qom del kolla: la obtención de un reconocimiento legal como pueblo indígena por parte del Estado. En la experiencia kolla, hasta el momento el Estado le ha negado a Illa Ñan el reconocimiento jurídico de su comunidad, una lucha que viene impulsando desde el año 2000, sin éxito. Frente a esa situación, Illa Ñan ha impulsado diversas estrategias para poder acceder a todos los dispositivos estatales aún con esta carencia. Ha gestionado herramientas legales que amparan sus pedidos y reclamos, que le dan mayor capacidad de agencia para actuar con representatividad. Así lo ha hecho, en primer instancia, fundando la Asociación Civil Confluencia Latinoamericana en el año 2000, con la que dio los primeros pasos en la gestación de su política étnica; y luego en 2009 fundó la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna, con la que gestionó la personería jurídica que la ampara. Ello explica porqué en numerosas ocasiones se consigna el nombre de la Asociación Civil como organizadora de eventos, charlas, foros o protestas, antes que el de la comunidad kolla. Lo mismo sucede en su participación dentro del Consejo de Comunidades Indígenas que, al no poseer una personería jurídica propia, en ocasiones las comunidades que nuclea utilizan a la Asociación Civil Warmikunamanta para la gestión y alcance de los objetivos propuestos. Concretamente así me lo explicaba Illa Ñan cuando dialogábamos sobre la realización de un ciclo de cine en el Pasaje Dardo Rocha de la ciudad de La Plata:

*“Nosotros lo queremos realizar a través del Consejo de Comunidades Indígenas **bajo la ONG Warkicuna Manta**, porque el Consejo no tiene personería jurídica, pero Warnikuna sí”.*  
(Entrevista realizada en marzo de 2015) (El resaltado es mío).

Como consecuencia, los procesos de organización y de participación en la agencia de los Estados municipales y provinciales, la tramitación de personerías jurídicas y de conformación de espacios de organización propios cobran un lugar trascendental. Poseer personería jurídica le permite a la comunidad kolla desarrollar sus propuestas, aunque para el Estado existan como una Asociación Civil antes que como una comunidad. Esa herramienta legal sirve para el acceso a derechos o bien para reclamar por su respeto y cumplimiento, solicitar colaboración a organismos internacionales que trabajan con los problemas y necesidades indígenas, así como ser reconocidxs y respetadxs por los entes gubernamentales, junto con su incorporación en planes estatales sobre el cual sustentarse. En consecuencia, la

personaría constituye una puerta de acceso a gran cantidad de recursos y de posibilidades de gestión pública. Ello repercute en la organicidad cotidiana de los espacios políticos que confluyen entre las comunidades indígenas, jerarquizando las posibilidades de acción de una comunidad por sobre otra, o incluso sobre el organismo que las nuclea (en este caso, el Consejo de Comunidades Indígenas). A la vez, posibilita la denuncia de las situaciones de emergencia en las que viven, responsabilizando al Estado de los incumplimientos sobre aquellas cuestiones que se presentan como “tarea de ellxs”. Esto me contaba respecto a las acciones desplegadas para poder obtener distintos recursos para el mantenimiento de Wawa Wasi:

*“Le tocamos las puertas a Mariotto<sup>75</sup>, que fue a tomarse la foto con la parte indígena, le tocamos la puerta a Scioli<sup>76</sup>, que también se tomó la foto con nosotros... pero cuando le llevamos la nota... (risas)... Y le fuimos a pedir que nos den pintura y que nos den cosas para arreglar acá, porque es feo estar así, se ve feo. Por más que lo veo todos los días, no me acostumbro. Le quiero cambiar la cara, pero la parte económica no me da. No sabes la cantidad de veces que me fui a pedir la audiencia con Dirección, con el Secretario de Cultura, y que sí y que llámame tú y que ahora te lo digo, que después... Y le digo: ‘Pero... pero tú tienes el teléfono y para tí es gratuito. Yo te llamé un montón de veces y me gasté la plata mía. Gastá un poco lo del Estado, llámame tú cuando esté el Director en condiciones de recibirme.’ Y eso pasó en octubre (de 2014), mira la fecha en que estamos, no me llamaron nunca.” (Entrevista realizada en marzo de 2015).*

Los requisitos del Estado para “reconocer” a las comunidades indígenas como “existentes” es una política que, asentada desde un principio de asimetría, ha trazado la organicidad interna de muchas comunidades. Como se mencionaba en el apartado anterior, estas acciones se explican en el marco de las irregularidades legales y violaciones a los derechos comunitarios indígenas, que resulta contradictorio que sea el Estado quien establezca el real reconocimiento o no de grupos sociales preexistentes y autodeterminados. Así lo debatían miembros de comunidades indígenas en la Mesa de Coordinación de Pueblos Originarios de la Provincia de Buenos Aires en 2012: “La Constitución Nacional establece el reconocimiento de las Comunidades Indígenas como consecuencia de reconocer el carácter de preexistentes de los pueblos indígenas respecto de los Estados provinciales y el nacional. Por

---

<sup>75</sup> Gabriel Mariotto, vicegobernador de la Provincia de Buenos Aires durante el período 2011 - 2015.

<sup>76</sup> Daniel Scioli, gobernador de la Provincia de Buenos Aires durante el período 2011 - 2015.

ello es que la inscripción de sus personerías jurídicas tiene un carácter declarativo y no constitutivo como sí ocurre con el resto de las personas jurídicas, que el Estado las crea desde el momento de su inscripción (...) El eje del respeto por la diversidad y el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural supone que las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas se encuentran regidas por el derecho público. Cualquier otra regulación que no respete este criterio significará equiparar a las comunidades al resto de las personas jurídicas como las Asociaciones Civiles y las sociedades comerciales con requisitos formales inadecuados y de intromisión estatal en la autonomía indígena” (Valdez, Canciano y Gonzalez, 2012).

Esto denota las limitaciones que presenta en el accionar de la experiencia de Illa Ñan la falta de una personería jurídica de la comunidad, alterando su carácter autónomo y el vínculo con el Estado basado en el respeto a la diversidad cultural y étnica según establece la ley. Sin embargo, resulta sumamente significativo destacar que, pese a estas adversidades, Illa Ñan logra mantener en pie su proyecto político, de alcanzar todos los objetivos que se propone incluso cuando ello implique hacerlo con sus propias manos. Ello la ha llevado a la necesidad de involucrarse en las dinámicas políticas de los órganos estatales, de conocer los procesos administrativos, de capacitarse en el terreno burocrático para acceder a los recursos y mantener al Wawa Wasi con las puertas abiertas.

### **4.3. Cuerpo-territorio y estrategias de resistencia indígena**

A fines del año 2015, la situación de Wawa Wasi empeoró significativamente pues las arduas disputas desarrolladas para mantener el otorgamiento de planes sociales por parte del municipio se vieron fuertemente golpeadas con el cambio de gobierno:

*“Hacia poquito que habíamos conseguido... que la Municipalidad se haga cargo, tanta lucha, un año de lucha pa’ que se haga cargo. Después que se hizo cargo... ahora... se va, se van y no nos pagaron el mes de noviembre, a nadie le han pagado. Y por lo que está viéndose el tema, no les van a pagar. (...) Fuimos a hablar, nadie sabe nada, nadie te responde nada, “no yo sé nada” “no sé nada”. Todo el personal que está ahora trabajando no cobra un peso. Con las madres estamos haciendo turnos rotativos de limpieza. Yo cocino, limpio, cuido... ya no doy*

*más. (...) Y, ¿quién les paga? nosotros no tenemos ningún contacto con la gente de Garro<sup>77</sup>, ni siquiera para decirle o que te digan sí, esperá, te vamos a dar, o qué se yo.”* (Entrevista realizada en diciembre de 2015).

En este proceso, han sido las mujeres de la comunidad las que asumen las referencias en las instancias de reclamo y resistencia frente a las políticas de vaciamiento de Wawa Wasi. Esta experiencia, como se ha visto, se encuentra enmarcada en una coyuntura de visibilización de la presencia de mujeres indígenas en la región como sujetas activas en la toma de decisiones políticas y de construcción de fuertes liderazgos. Ahora bien, ¿cómo se llevan adelante esas resistencias? ¿Qué acciones desarrollan las mujeres de la comunidad y, fundamentalmente, su principal referente? ¿Qué particularidades suscitan los elementos de protesta y reclamo en las mujeres?

Poner en el centro del análisis a las mujeres de la comunidad, y en particular a Illa Ñan, requiere reflexionar sobre las implicancias que involucran sus acciones en el espacio urbano, pensarlas a ellas desde su singularidad de género, de raza y de clase social. Anteriormente, se hacía alusión a la indispensable distinción entre tierra y territorio en la concepción cosmológica y política de los pueblos indígenas, entendido el segundo como una manera integral de vivir y habitarlo, indisociable de su historicidad, su memoria y su espiritualidad. Así, en la concepción indígena el acceso al territorio no significa la obtención de un espacio físico, sino de un lugar construido cultural y simbólicamente. En su amplia heterogeneidad, los pueblos indígenas comparten esta concepción del territorio como inscripción en una temporalidad cíclica, que se suceden unos a otros. En ella, la corporalidad no está escindida de la espiritualidad y territorialidad, sino que constituyen una unidad.

De igual forma, la defensa y recuperación de los territorios indígenas no puede disociarse de la defensa del cuerpo y en particular del cuerpo de las mujeres. Dichas corporalidades han sido sometidas a formas específicas de explotación. El proceso de expropiación instaurando progresivamente con la penetración colonial en el siglo XV, tuvo sus basamentos en el despojo y extracción de tierras, territorios y bienes naturales hasta entonces en manos indígenas, en un continuo histórico perpetuado hasta la actualidad. En dicho marco, como explicaba Rita Segato (2006) el cuerpo de la mujer fue entendido bajo las

---

<sup>77</sup> Julio Garro, Intendente de la Municipalidad de La Plata, durante el período diciembre 2015 a 2019. Posteriormente, ha ganado su segundo mandato con el período 2020-2024.

mismas concepciones coloniales de ocupación del espacio. Así, fueron anexados los cuerpos femeninos a las tierras conquistadas, convertidas en botín, en un acto de doble apropiación y penetración. Es preciso entonces retomar la concepción indisociable presente entre los cuerpos y los territorios, en la historicidad específica indígena latinoamericana. Una fusión del cuerpo con el territorio, como categoría analítica y metodológica, pero principalmente política, desde la cual comprender las violencias desplegadas en contra de las mujeres indígenas, así como sus estrategias de defensa y lucha por sus derechos y la recuperación de sus territorios. En palabras de Lorena Cabnal en su propia experiencia como indígena guatemalteca: “no defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud” (2010: 23). El cuerpo se convierte entonces en el primer territorio o, mejor dicho, es el primero.

Esta mirada desde la noción de cuerpo-territorio vislumbra formas específicas de enfrentamientos y defensa ante los avances opresivos del sistema extractivista neoliberal occidental, imperante en todo el continente de manera recrudescida desde fines del siglo pasado. Los pueblos originarios despliegan múltiples estrategias en defensa de sus territorios a lo largo y a lo ancho del continente frente al avance de las petroleras, las mineras, las hidroeléctricas y los agronegocios. En estas luchas, las mujeres tienen un gran protagonismo tanto en su gestión como en la autoorganización colectiva, sustentado en la convicción de que el cuerpo constituye el primer lugar de defensa del territorio, poniendo en evidencia la violencia ejercida sobre las mujeres indígenas (Busconi, 2018). En las formas de resistencias frente al avance del modelo económico extractivista imperante el cuerpo es un punto de partida. En éstas, son las mujeres las que “ponen el cuerpo”<sup>78</sup> como método de lucha, y en estas acciones, la relación cuerpo y territorio es indisociable, sus fronteras se diluyen.

---

<sup>78</sup> Recupero esta idea de los aportes de Alonso y Díaz (2018) sobre la experiencia de mujeres mapuce del Lof Campo Maripe de Neuquén encadenadas a una torre de perforación en el contexto de un reclamo al Estado provincial para acceder a la personería jurídica de la comunidad.

En consecuencia, la imposibilidad de pensar los territorios - ancestrales - como elementos externos a los sujetos que intentan defenderlos, es proporcional a la imposibilidad de pensar a la lucha por el territorio exento de la lucha por los cuerpos. Es decir, cómo la violación de los primeros constituye una estrategia de apropiación de las mujeres que resisten. Una dimensión es indivisible de la otra. El activismo de mujeres indígenas apela a la recuperación de valores culturales ancestrales como forma de vida diferente a la impuesta por la sociedad occidental. En esas luchas, la recuperación de los territorios constituye un factor fundamental, aunque no necesariamente único, puesto que las transformaciones en las relaciones sociales, en el vínculo con la naturaleza desarrolladas por el sistema colonialista y patriarcal trascienden la dimensión del espacio-territorio.

La complejidad en el análisis se profundiza cuando nos referimos a una comunidad indígena sin un territorio propio, como la kolla. ¿Cómo se configuran, entonces, las luchas de las mujeres de la Asociación, lideradas y protagonizadas por Illa Ñan, en la ciudad? ¿Qué tipo de sentidos son esgrimidos cuando no se cuenta con un espacio-territorio enraizado en un origen ancestral? En la experiencia de Illa Ñan, las resistencias al avasallamiento de los derechos indígenas implican, de igual forma, el “poner el cuerpo”. Así me contaba cuando fueron con otras mujeres de la comunidad a reclamar y “amenazar” a la Casa de Gobierno de la Municipalidad de La Plata para que les devuelvan planes sociales que le habían sido asignados al Wawa Wasi tiempo atrás, y que desde hacía varios meses se encontraban sin cobrar, en detrimento del buen funcionamiento del lugar:

*“Yo tuve que ir hasta donde está Bruera<sup>79</sup>, exigirle una atención, pararme en la **puerta noche y día y sin moverme de ahí y amenazando...** no tiene otra forma... así que supuestamente se va a hacer cargo la Municipalidad. Cuando yo iba al municipio nos paraban en la puerta no nos dejaban pasar.... Pero a mí no me importaba, yo estaba segura de lo que estoy haciendo. Estoy segura que... de lo que sostengo y solicito porque estoy con los niños, así que no me importa si me miran mal a mí, si un niño es feliz, ya está no necesito más. Muchas veces fui acompañada por algunas de ellas (compañeras de Wawa Wasi) tanto por la presidenta como la secretaria, como madres también que decíamos bueno nos encontramos ahí, yo salgo de mi trabajo y aunque sea media horita **me sienta ahí**, hacíamos así, nos sentábamos dos o*

---

<sup>79</sup> Pablo Bruera, Intendente de la Municipalidad de La Plata, durante el período 2011-2015.



*tres, y ellos nos veían y de tanto que veían que estábamos sentadas terminaban llamándonos para atendernos.” (Entrevista realizada en diciembre de 2015) [El énfasis es mío.]*



**MANIFESTACIÓN DE LA ASOCIACIÓN CIVIL EN LA PUERTA DE LA CASA DE GOBIERNO DE LA MUNICIPALIDAD DE LA PLATA, DICIEMBRE DE 2018.**

La imagen fue tomada de un portal periodístico platense que cubrió la manifestación realizada por la comunidad a fines de 2018 luego de continuar las políticas de vaciamiento de distintos espacios sociales sostenidos a través de planes de ayuda económica. En primer plano puede verse a Illa Ñan reclamando en la puerta de la Casa de Gobierno, con sus chascas a la mano y la whipala por detrás. A su lado, se encuentra una de las mujeres colaboradoras del Wawa Wasi, sosteniendo un cartel que pretende visibilizar la pluralidad étnica de La Plata.

Cuando las negociaciones con lxs representantes del Estado se ven obstaculizadas, las formas de protesta implican mostrarse, visibilizar su presencia indígena en la casa de gobierno municipal. Sentarse allí, para que todas las vean, hasta ser recibidas. Y lo hacen en un acto performático como indígenas y mujeres en lucha, con atuendos adecuados a la ocasión, que dan cuenta de su rol de género (por ejemplo, usando polleras o sombreros) acordes a sus costumbres como indígenas. Estas acciones se ven atravesadas por un principio de cuidado y defensa de los “derechos de lxs niñxs”, maternal y femenino. Una tarea que es de las mujeres como conservadoras de la memoria, de la lengua, de la cosmovisión indígena de la

comunidad. Ellas ocupan un espacio urbano que es concebido como fundamentalmente blanco, irrumpiéndolo con su presencia, con sus atuendos andinos, con su wiphala en mano hasta ser atendidas y les den una respuesta a sus demandas.

Las acciones de protesta callejera son cubiertas por distintos medios locales, que visibilizan los graves problemas que afrontan en Wawa Wasi, a la vez que denuncia la “falta de una política pública” para las comunidades indígenas en la región<sup>80</sup>.

En este sentido, la protección y el cuidado del Taller Integral Indígena se amparan en que allí se sucede la vida cotidiana en comunidad, constituye su propio territorio en el que logra, en mayor o menor medida, recuperar gradualmente sus formas de vida ancestrales y de soberanía alimentaria. De todas formas, los medios de construcción simbólica territorial exceden las fronteras internas de Wawa Wasi, y toman ámbitos públicos de la ciudad para potenciar sus luchas. En su rol de “madres cuidadoras”, Wawa Wasi constituye un espacio de trabajo y protección de las mujeres de la comunidad, y por ello su defensa involucra también el resguardo de su fuente laboral y autonomía. Defender el Wawa Wasi es defender el territorio y con el cuerpo, tanto en su interior como en la calle.

#### **4.4. Prácticas ceremoniales y festividades como vehículos de memorias e identidades.**

De la misma manera que la comunidad kolla impulsa estas acciones de protesta y reclamo, otras formas de poner el cuerpo son las múltiples actividades y prácticas culturales en distintos lugares de la ciudad. En especial, son las ceremonias las que organizan la agenda político-cultural de la Asociación, amparada en el calendario ritual andino. Quisiera entonces

---

<sup>80</sup> Los conflictos continúan en el presente. Entre 2016 y 2019, numerosas acciones de protesta han sido desarrolladas por la comunidad, y en muchos casos han cobrado visibilidad pública en los medios. Incluso, Illa Ñan ha logrado obtener entrevistas en persona con el Intendente, quien se mostró gustoso de recibirla en su cuenta de Twitter. Portales como [indymedia.org](http://indymedia.org), [diariocontexto](http://diariocontexto.com), [0221.com](http://0221.com) hasta incluso uno de los diarios locales más leídos como Diario El Día han cubierto el conflicto que mantiene la comunidad con el municipio. Pueden verse estas acciones en: <https://argentina.indymedia.org/2018/12/26/la-plata-movilizacion-a-la-municipalidad-por-el-derecho-a-nuestra-identidad-lengua-y-cosmovision/>; <https://www.diariocontexto.com.ar/2018/12/26/comunidades-indigenas-marcharon-a-la-municipalidad-de-la-plata-contr-el-cierre-de-una-guarderia-social/>; <https://www.0221.com.ar/nota/2018-12-26-12-53-0-comunidades-indigenas-protestaron-en-el-centro-contr-el-cierre-de-una-guarderia-social>

detenerme en el análisis de estas prácticas sociales como inscripciones en la trama urbana en tanto territorio de disputas, en el que la memoria y la identidad son parte crucial.

Como se mencionaba anteriormente, el *espacio urbano* se ve atravesado por procesos de dominación, negociación y resistencias. Se trata de pensar a la ciudad como un ámbito relacional (Massey, 2012) lo cual implica correr la mirada del espacio en sí mismo hacia sus modos de representación, entenderlo como una construcción social contextual e histórica, y por ende inestable y cambiante. En la “producción de ciudades” se desarrolla un ejercicio de prácticas sociales que le otorgan un orden e impone una cierta visión del mundo social, político y cultural, ocupada y apropiada por múltiples actores sociales que disputan sentidos (Lacarrière, 2012: 82). En consecuencia, las ciudades son objeto de disputas de memorias, discursos, relatos y prácticas tanto materiales como inmateriales. Siguiendo los aportes de Huffschmid (2012) allí se dan relaciones de poder entre los sujetos que moldean el sentido de la urbe a través de diversos modos de marcar y significar el pasado en el presente; usos y apropiaciones que realizan lxs “otrxs” - aquellxs excluidos del imaginario social hegemónico-. Como he venido indicando, lxs indígenas se constituyen como transgresorxs de sentidos, irrumpen en la esfera pública a partir de prácticas performáticas étnico-culturales *estratégicas*, que les otorgan entidad.

En la experiencia de la comunidad kolla es preciso hacer hincapié en las formas en que se llevan a cabo las intervenciones urbanas entendidas como *huellas de memorias* que se imprimen en la ciudad. La comunidad desarrolla actos conmemorativos y ceremonias religiosas en distintos lugares públicos; en ocasiones lo hace a partir de condiciones de posibilidad política, mediados por acuerdos con el gobierno local. Pero en otras, particularmente en las celebraciones de rituales andinos, la comunidad selecciona el uso de lugares específicos que precisan de determinados elementos u objetos que son consideradas *sagrados* y que resultan indispensables para realizar la ceremonia. Así, la dimensión ritual y conmemorativa de ciertas deidades establecen significaciones históricas en *lugares sagrados*, como por ejemplo el Lago del Paseo del Bosque, ordenadas en el calendario ritual andino como ejercicio de memoria.

Me interesa reflexionar sobre los modos en que esos dispositivos rituales, ceremoniales o conmemorativos marcan el espacio urbano y reescriben sus delimitaciones simbólicas,

materiales y funcionales como *lugares de memorias* (Norá, 2009) manteniendo viva la voz, apropiándolos para redoblar sus significaciones y darles nuevos sentidos. La sacralidad de determinados ámbitos identificados por la comunidad cumplen su función de uso por períodos cortos de tiempo, no se constituyen como algo duradero ni como marcas en el espacio patrimonializadas o monumentalizadas. Dejan huella en su práctica recurrente, sistematizada calendáricamente, situada en el tiempo anual que le da continuidad. Son lugares significativos en ese contexto de celebración, como construcción simbólica de quienes lo apropian, son palimpsestos donde se reescribe el juego entre la identidad y las relaciones históricas (Auge, 1992). Tras ello, ese territorio indígena ampliado que encuentra fundamentos simbólicos y religiosos en sus usos, vuelve a replegarse a las fronteras internas de Wawa Wasi, el lugar de referencia.

En este marco, será preciso profundizar en la estructura histórica y cosmológica del calendario ritual que enmarca las prácticas ceremoniales de la comunidad como restos de memorias. Como se ha comentado, la comunidad kolla establece su pertenencia étnica al mundo andino, y enmarca su experiencia en la herencia de los saberes y conocimientos del Tawantinsuyu incaico. Propongo entender a las prácticas ceremoniales urbanas en cuestión dentro del propio orden cosmológico y religioso al que hace referencia Illa Ñan, antes que entenderlas como acciones colectivas aisladas o desconectadas entre sí. En el proceso de recuperación de dichas ceremonias ancestrales, Illa Ñan alude a múltiples simbolismos que, como procesos de memorias, son significativos en el presente y organizan sus discursos y acciones. De esta forma los rituales se presentan como acontecimientos de rememoración del pasado incaico, donde lo “memorable” toma una forma narrativa convirtiéndose en un relato comunicable (Jelin, 2012). El presente de lucha contiene y construye el pasado indígena que, en un horizonte de expectativas de un futuro de transformación, cambio y renovación de la sociedad, apela a una compleja forma de entender la organización del espacio y del tiempo andino. Una relación de dualidad y complementariedad que recupera una forma peculiar de conexión entre las personas y la naturaleza, como principio rector de las transformaciones necesarias en el nuevo *Pachakutiy*.

La noción de “espacio andino”, discutida por diversas disciplinas, da cuenta del carácter histórico que los desarrollos culturales y sociales de los pueblos de los Andes han vivido, tanto como de la complejidad del concepto de territorio. La relación entre el espacio (geográfico, físico, vertebrado por la cordillera de los Andes) y su historia (los sentidos sociales, políticos y religiosos que se le han otorgado) propone un entramado conceptual complejo con el cual interpretar los significados de la territorialidad andina. En este sentido, al inferir respecto a “lo andino”, antes que a una definición abstracta se intenta hacer referencia a un modelo general a partir de las especificidades de cada tiempo histórico (Regalado Hurtado, 1996) en la cual aquello que pudo haber significado para las sociedades incaicas son actualmente resignificadas. Como plantean Podjajcer y Menelli, “lo andino no puede ser definido como aquello que resiste a la mezcla, la yuxtaposición o el sincretismo religioso; sino como un anclaje cultural más que territorial” (2009: 74). De esta forma, en el espacio es donde se desarrolla la historia, atento a los conflictos y las disputas de sentidos que desde el presente miran al pasado en su constante reconfiguración. Así, “el espacio es intervenido históricamente por prácticas sociales que se lo apropian y disputan en un constante devenir, transformando aquellos espacios en lugares y territorios, es decir, en campos de identificación y conflicto” (Alvarado, 2016: 9).

En la experiencia de la comunidad kolla, la ciudad y el espacio público se constituyen como su territorio, puesto de manifiesto en especial mediante el desarrollo de prácticas ceremoniales. Así, la selección de determinados lugares para realizar las prácticas rituales se fundamenta en su carácter sagrado y cosmológico, que explica y acompaña las variadas intervenciones. Es decir, se construye simbólicamente el territorio a través de marcas espaciales que son identificadas por la comunidad como elementos cargados de valor religioso. Dichas demarcaciones se encuentran amparadas en una estructura temporal que le da sentido, y a partir del cual se llevan adelante múltiples actividades, prácticas ceremoniales y rituales andinos. De esta forma, se recupera la idea de un tiempo y espacio cíclico, propia de la herencia cultural de la sociedad Inca, un mundo ordenado y equilibrado, entidad sagrada intrínseca e indivisible.

Será de utilidad, para el análisis de dicha configuración, especificar algunos ejes conceptuales. La organización política de la sociedad incaica se sustentó a partir de criterios

de la dualidad y la tripartición como imagen del mundo sobre el que se basaba la realidad social. La dualidad funcionaba como principio ordenador del mundo conocido, dividido entre opuestos y complementarios, como el arriba y el abajo, el día y la noche, lo femenino y lo masculino. En base a su repetición, ese criterio dual se duplica y encuentra una cuatripartición del mundo andino en forma horizontal, identificado por los cuatro suyus que componen el Tawantinsuyu o mundo conocido por lxs incas. Con Cuzco como centro ceremonial y punto de equilibrio de las cuatro partes, el territorio andino, a través de sus espacios geográficos significados como sagrados, ordenaban las relaciones sociales de los pueblos. Asimismo, dicha cuatripartición encuentra también su carácter vertical, recorriendo tres planos simbólicos horizontales: el Hanan pacha (arriba), su opuesto y complementario el Hunin pacha (abajo) y el centro de equilibrio, el aquí y ahora, el Kay pacha (centro)<sup>81</sup>. Estos planos, según Illa Ñan, constituyen principios que deben ser recuperados por la sociedad, valores étnicos desde los cuales construir comunidad. De igual forma, destaca otros principios como el amasua (no robar), ama quella (no mentir), ama llulla (no ser ociosx).

En las sociedades originarias americanas el concepto de dualidad se inscribe como categoría constitutiva de su cosmovisión, y en particular la experiencia andina la concibe como un principio ordenador. Como plantea Llamazares (2006) el mundo andino se organiza y concibe siguiendo la pauta de división de mitades, cuartos y sucesivas subdivisiones, dualidad como principio que se asienta en la concepción de la realidad como energía en movimiento, en un continuo fluir entre la vida y el cosmos. El principio de la dualidad como sustento de la concepción andina y su despliegue se expresa a través de múltiples manifestaciones, tanto espaciales como temporales o simbólicas. Como explica Silvia Rivera, “las dimensiones espacio/temporales están también muy claras en el significado de la crucial noción filosófica de pacha (cosmos, espacio-tiempo) que resulta ser la bisagra articuladora de una serie de conceptos simétricos y estructuras espaciales cuatripartitas que se convierten en

---

<sup>81</sup> Silvia Rivera Cusicanqui (2015b) analiza el pensamiento andino desde la interpretación aymara a partir de nudos conceptuales espacio/tiempo que, aunque diferenciales, recurren a la misma lógica de organización dual y cuatripartita: el mundo del espíritu (*ajayu*) y el mundo de la vida material (*qa-masa* o energía vital) están unidos en el medio (*taypi*) por una zona de contacto, encuentro y violencia. En este mundo tripartito, el choque u oposición deviene en una fuente de dinamismo: infunde incertidumbre y contingencia al mundo humano y al cosmos en su conjunto, y es precisamente ésta la razón por la que la acción colectiva y la transformación de lo existente se hacen posibles.

modelos o metáforas para el ordenamiento de la vida social y del espacio público” (2015: 208).

En esta búsqueda simétrica, los significados geométricos, geográficos y cosmográficos establecen puentes entre la experiencia de vida de los grupos y la naturaleza. Una interpretación metafórica en el que pacha es un concepto abstracto dual: pä (dos), cha (fuerza, energía), dinámico y transformador. Según Zenteno Brun, el término pacha “confirma la existencia de la interrelación energética entre la tierra y el cosmos, donde pachamama, lo visible, es la esencia que alimenta, nutre y da cobijo al hombre andino, y pachakama, lo invisible, es la matriz cósmica tutelar que protege, guía y dirige. Así, el término pacha es la unión de ambas energías” (2009: 86). En consecuencia, este modelo de organización social encuentra en los principios religiosos y ceremoniales su carácter sistémico (Zuidema, 1995), que ordena lo andino a partir de una forma de entender y ordenar el espacio geográfico (que le otorgan un carácter sagrado), el territorio político (que es en sí mismo, ceremonial y religioso) y el tiempo social. De esta forma, lo abstracto y lo concreto coexisten estrechamente y a veces son expresados por el mismo término, relacionados con un juego de pares opuestos y complementarios. Por ello, dicha forma de concebir el territorio se encuentra vinculado con sus ciclos temporales, con el periodo del año y su tiempo calendárico, es decir, los días y los meses, el día y la noche, las etapas de germinación, siembra y cosecha<sup>82</sup>.

En este marco de análisis, propongo entender a las fiestas y ceremonias que lleva adelante Illa Ñan como inscripciones de su carácter ritual, de la percepción material y espiritual del espacio y el tiempo. En su performance religiosa, la comunidad recurre por un lado a momentos calendáricos presentes en estas herencias culturales, así como también por efemérides propias de las luchas de los pueblos indígenas; pero a su vez, establece estas ceremonias en lugares de la ciudad que son elegidos por ser el reflejo de una materialidad que es considerada sagrada en el mundo andino, y se instala como territorio significativo en la urbe.

---

<sup>82</sup> En el estudio de García Escudero en torno a comunidades indígenas en Potosí, Bolivia, destaca que la idea de ciclo refiere a una orientación material perceptible de lo que pasa, de lo que ha pasado y de lo que probablemente pasará, en el cual la naturaleza es dadora de vida, suministradora del cuerpo material de los sujetos, así como organizadora de la actividad productora y de vida de la sociedad (2000: 116).

A lo largo de mi trabajo de campo, he podido participar de diversas celebraciones y festividades de la comunidad que se repiten cada año, las cuales son acompañadas de otro tipo de actividades, como ferias, festivales de comidas típicas, charlas, foros de debate, ciclos de cine, muestras fotográficas, entre otras intervenciones. Aunque ancladas en una constitución cosmológica de herencia andina, las ceremonias impulsadas por la Asociación se explican a partir del calendario festivo del Tawantinsuyu incaico que, siguiendo a Pollak (2006), funcionan como encuadramientos de memorias en las que los hechos sociales se convierten en cosas, solidificados, duraderos y estables. Estos puntos de referencia del pasado sirven para la cohesión de la comunidad indígena en función de los combates del presente y del futuro, y encuentran sus rasgos de encuadramiento en esquemas de celebración ritual y en sus materializaciones. Así, la comunidad - pero concretamente Illa Ñan - desarrolla un ciclo ceremonial anual, etapas, fechas y prácticas en el espacio cuyos sentidos simbólicos y cosmológicos son clave para estudiar las formas en que las memorias y las identidades son deconstruidas y reconstruidas en cada práctica ritual.

Siguiendo los aportes de García Escudero<sup>83</sup>, las fiestas organizadas a lo largo del año en el Tawantinsuyu se regían por el calendario agrícola y sagrado de conmemoración a las distintas divinidades, a través de las pautas lunares. Al igual que la organización política del espacio geoméricamente distribuido, el calendario también se encontraba comprendido por cuatro estaciones (o pachas). En este sentido, a partir de la organización del calendario ritual en cuatro pachas o estaciones, se hace referencia a su carácter cosmológico antes que a una mera sumatoria de meses igualmente distribuidos.

Según Illa Ñan, la comunidad realiza mensualmente distintas ceremonias, en las cuales se agradecen a deidades y por diversos procesos, como los períodos de siembra o los períodos de cosecha. A lo largo del año, cada equinoccio y cada solsticio constituyen una celebración,

---

<sup>83</sup> Ha realizado un exhaustivo trabajo de recuperación de las tradiciones rituales de los pueblos andinos prehispánicos y su inscripción en las comunidades indígenas en la actualidad.



venerada por la comunidad en distintos lugares de la ciudad. De manera esquemática, se podría dividir a estas celebraciones en cuatro etapas<sup>84</sup>:

- Solsticio de invierno y preparación para la siembra: se celebra el IntiRaymi o año nuevo indígena el 21 de junio, coincidentemente con el solsticio de invierno. El 1 o 2 de agosto se realiza el culto a la Pachamama, la Wilancha, ceremonia de ofrenda y agradecimiento a la deidad de la tierra, también conocida como Madre Tierra, pidiéndole permiso para sembrar.

- Equinoccio de primavera: tras el largo invierno se abre la nueva etapa, iniciada a partir del 5 de agosto y hasta principios de noviembre, momento de siembra, y celebración del Coyaraymi en el equinoccio de primavera.

- Solsticio de verano: a partir del primero de noviembre hasta el dos de febrero, se prepara para la primera cosecha. Se celebra a la yacumama, madre de las aguas. Para el solsticio se celebraba el Capacraymi, el veintiuno de diciembre.

- Equinoccio de otoño: durante este período de segunda cosecha, se celebraba el Incaraymi, el veintiuno de marzo.

En mi participación en los rituales y festividades pude notar diferencias en cuanto a las prácticas desarrolladas en cada una, aunque guiadas por elementos en común. Comenzaré por analizar la fiesta del Inti Raymi de 2015, momento en que se celebraba el año nuevo indígena, junto al equinoccio de invierno (es decir, la primera etapa del ciclo). Para entonces, ya había participado de varias ceremonias impulsadas por la comunidad, tanto en el espacio público como en el ámbito de Wawa Wasi, como actividad de transmisión y enseñanza a lxs niñxs. Pude notar entonces desde el primer momento que la diferencia más significativa con otras prácticas rituales tuvo que ver con su preparación. La cita tuvo lugar en el Ex Centro Tradicionalista de La Plata, ubicado en calle 122 y 56, predio Municipal en el límite con la

---

<sup>84</sup> En la región andina estos criterios no son homogéneos. Existen múltiples formas de comprender estos ciclos, según las diferencias locales y las diferencias étnicas. Por ejemplo, Hans van den Berg (2005) recupera la experiencia del pueblo aymara del Altiplano andino que, en vez de organizar el año en cuatro mitades, lo hace en tres, con las mismas denominaciones que aquí se refiere. A su vez, las denominaciones para nombrar cada período cambian, por ejemplo: juyhipacha para la estación de invierno, Wayrapacha para el período agosto a diciembre, Jallupacha durante el verano y hasta el otoño y Llamp upacha del otoño al invierno (Vega, J., y Guzmán, P.; 2005 En Escudero (2010)). En esta tesis, recuperé la estructura calendárica que enuncia Illa Ñan, más allá de contener algunas imprecisiones. Pues, pese a las diferencias, en todos los casos se reproduce la concepción cíclica y complementaria entre el tiempo agrícola y la ocupación del espacio, cosa que me interesaba ponderar.

cuidad de Ensenada, desde las 20 horas para compartir la noche alrededor de un gran fogón hasta que saliera el primer rayo de sol. La actividad era abierta al público en general y fue difundida por la red social Facebook de Wawa Wasi, en el que indicaban una breve descripción con las características de la ceremonia:

*“Inti Raymi - en quechua- significa "Fiesta del Sol". Es una ceremonia ancestral que se celebra durante el solsticio de invierno y representa el año nuevo indígena. Se trata de una Ceremonia Ancestral Milenaria, transmitida por nuestros antepasados INKAS TAWANTISUYU. Alrededor de un gran fogón, se narrarán historias Pre Colombinas de las Comunidades Indígenas, cantaremos y danzaremos; esperando el primer rayo de sol de este nuevo ciclo, para armonizar y energizarnos. Invitamos a las comunidades indígenas de La Plata y a la comunidad en general a participar y conocer un poco más de nuestras culturas antepasadas. Entrada libre y gratuita. Nos encontraremos en el sector de los quinchos (siguiendo el camino al fondo). Convocan: CONSEJO DE COMUNIDADES INDIGENAS LA PLATA (Casa del Aborígen, Confluencia Latinoamericana, Warmikunamanta Atipak Songqokuna, Comunidad Markawasi, Comunidad Micaela Bastidas y Comunidad Inti, Comunidad Qom (Toba) Qom Llalac’pi; Comunidad Hijos Tobas.) (Volante de invitación, junio de 2015).*

Tal como anuncia la descripción del evento, a lo largo de toda la noche y pese a la helada, nos mantuvimos alrededor de un gran fogón para cobijarnos del frío y para compartir historias, cantando al ritmo de guitarras y chascas. De la misma participaron diversas comunidades, así como público en general, lo cual hace del evento un momento de encuentro heterogéneo, con personas indígenas como con personas por ellxs llamadx “criollxs”, que indagan en las prácticas religiosas andinas. Pues como indica el volante, el objetivo es celebrar al Sol Inti, al año que comienza, pero también que la gente “participe y conozca un poco más de las culturas antepasadas”.

Otro importante evento en la agenda de la comunidad es la ceremonia de la Pachamama, realizada cada 1 de agosto en el mismo lugar. En este encuentro, la comunidad realiza un ritual de celebración y agradecimiento a la Madre Tierra “que nos enseña a vivir en armonía y amor con nosotros mismos y nuestra naturaleza”. Como explica Perez Murillo (2007) pacha es un término kolla que significa tiempo material, vinculado a la tierra, que distribuye las estaciones y las fecunda. Es la diosa femenina, de la fecundidad, la fuente de vida donde todo

retornará a su seno para generar nuevas existencias. Por ello es que se la considera símbolo de la cosmovisión cíclica. La impronta de la ceremonia se corresponde con la anterior: abierta a todo público. Se trató de un encuentro de gran convocatoria, en la que participaron más de cien personas entre indígenas y “criollxs”. Tras designar el espacio en donde desarrollar el ritual, demarcándolo con whipalás y banderas del pueblo mapuche, Illa Ñan se dispuso a acomodar todos los elementos armónicamente distribuidos dentro de lo que se convertiría en una gran ronda. Martín<sup>85</sup>, compañero que ha colaborado en la comunidad en distintas actividades, le “pide permiso” a la Madre Tierra para comenzar a realizar un pozo de mediana profundidad en el que se realizarán las ofrendas para alimentarla, darle nutrientes. La ceremonia suele durar más de una hora y media, pues tras enunciar palabras alusivas a los motivos de la ceremonia, Illa Ñan realiza todo un recorrido acercándose persona por persona, distribuyendo sus hojitas de coca con su cuenco de barro encendido alimentado de manera constante. Así, la persona se encuentra en condiciones de ofrendar a la Madre Tierra, en el momento en que sea indicado por quienes llevan adelante las tareas<sup>86</sup>.

En uno de nuestras entrevistas, Illa Ñan me comentaba los motivos que impulsa a la Asociación a elegir ciertos lugares de la ciudad para realizar sus ceremonias.

*“Porque en otras oportunidades lo hemos hecho también en el Río de La Plata. En el Río de La Plata donde nosotros tengamos mucha afluencia del agua, es la Mamacocha. Después, la Pachamama la hacemos nosotros en el predio municipal, que antes era el predio municipal ahora es el Centro Tradicionalista. Porque hay un sector que es donde nosotros siempre hacemos la ceremonia, y **en ese sector no camina nadie ni pisa, ya está reservado para hacer la ceremonia ahí.** Y así tenemos diferentes lugares donde vamos haciendo nuestras ceremonias. Por ejemplo, la ceremonia de los difuntos nosotros la hemos hecho en muchos lugares no solamente en el museo. También la hemos hecho en la casa de gobierno en la parte de afuera, también la hemos hecho en la Plaza Islas Malvinas. O sea, siempre vamos tratando de recorrer los puntos que nosotros vamos... aprendiendo, vamos aprendiendo donde están, porque la historia es así vos te vas fluyendo de a poco.”* (Entrevista realizada en noviembre de 2014) (El resaltado es mío).

---

<sup>85</sup> Su nombre ha sido alterado para su preservación.

<sup>86</sup> Las ceremonias no han sido descritas exhaustivamente para preservar el carácter sagrado de las mismas. Estos patrones de referencia analítica fueron consensuados con Illa Ñan oportunamente.

Esta explicación resulta ilustrativa de los sentidos y fundamentos que se esgrimen en la conformación de lugares públicos de socialización de las ceremonias. Me interesa resaltar esta cuestión a partir de la cosmovisión andina sobre las concepciones vinculares entre el espacio-tiempo-territorio explicitadas. En la antigua sociedad incaica, la vinculación con el espacio se entiende a partir de su carácter sagrado. La cosmovisión, la religiosidad y los grupos sociales no son nociones escindidas, sino que constituyen una unidad. La espiritualidad andina es material. Lo sagrado es identificado en el espacio material, pues se utilizan distintas demarcaciones territoriales para ordenar el mundo ceremonial. Estas materialidades sagradas se denominaban *huacas*. Son entidades que articulaban el mundo natural y sobrenatural, cumpliendo un importante rol identitario entre los grupos sociales guiados por una vida religiosa que ordena el tiempo y el espacio<sup>87</sup>.

Lo que me interesa es retomar algunos marcos históricos de referencia e interpretación para dar cuenta de las formas en que estas creencias religiosas se desarrollan, los *lugares* y elementos que son considerados sagrados y que otorgan la posibilidad de su desarrollo ceremonial<sup>88</sup>. En este sentido, algo sagrado es aquello que un conjunto social experimenta como tal, y que se manifiesta a través de diversas objetivaciones materiales. Aunque ausente en las entrevistas en términos estrictamente de su uso conceptual, la idea de huaca se pone de manifiesto en una lectura a contrapelo, entendida a partir de estos principios ordenadores de representación de lo sobrenatural, objetos o espacios impregnados de significado mítico y poder sagrado. En este sentido, retomando a Pierre Norá (2009) sobre los lugares de memoria como restos del pasado recreados, estos objetos se plasman en los lugares como elementos rescatados de una memoria deshabitada pero que conserva vida simbólica, material y funcional.

Estas huellas del pasado se constituyen como factores de referencia de memoria que son evocadas y ubicadas en un marco que da sentido a las prácticas rituales. De esta forma, los

---

<sup>87</sup> Las huacas, para las culturas precolombinas del área andina representaron la potencia de lo sobrenatural a partir de la cual la sociedad incaica organizó un orden político peculiar. Entre la multiplicidad de manifestaciones posibles, las huacas encontraban referencias espaciales en elementos geográficos como sierras, apus, lagos, cursos de agua, rocas, u otro tipo como cuevas, enterramientos, troncos de árboles, o cualquier objeto (o bien persona) que sirva como lugar de encuentro y referencia identitaria del grupo o comunidad.

<sup>88</sup> Mi preocupación no estuvo centrada en analizar el grado de autenticidad de las prácticas rituales en tanto vestigios de un pasado rememorado, que pudieran evidenciar yuxtaposiciones simbólicas, o dieran lugar a procesos sincréticos.

lugares en que se realizan las ceremonias encuentran sus fundamentos históricos, simbólicos y territoriales en la recuperación de estas herencias culturales por poseer un carácter cosmológico o sagrado, y se vuelven lugares de memoria, “viven de su aptitud a la metamorfosis, en el incesante rebote de sus significaciones y el bosque imprevisible de sus ramificaciones” (Norá, 2009: 16).

Para ejemplificar esta cuestión, voy a retomar los principios rectores de otra celebración realizada por la comunidad, en lo que sería la segunda etapa del ciclo calendárico. Me refiero a la ceremonia de la Mamacocha, realizada el 21 de septiembre en el equinoccio de primavera.

*“La Madre de las Aguas es uno de los cuatro elementos; son las venas de nuestra Madre Tierra. Protectora de todos los seres vivos, los mares, los ríos, lagos y riachuelo. En esta ceremonia especial se le pide que no se aleje de nosotros y nos proteja para que tengamos armonía, equilibrio y salud y agradecemos porque nos alimenta y sostiene”* (Nota del volante de invitación de la comunidad en septiembre de 2014).

Como explica el volante, la ceremonia a la Mamacocha celebra a la madre de las aguas, uno de los cuatro elementos de la naturaleza. En este sentido, tanto la Pachamama como la Mamacocha cumplen una función protectora y dadora de vida que, retomando la cosmovisión inca, “representan personificaciones femeninas de elementos relacionados con los poderes fertilizantes, vinculados a las deidades del inframundo, el cuerpo del agua y el cuerpo de la tierra” (García Escudero, 2000: 291). De tal forma, el agua es un elemento sagrado que ordena y organiza a las prácticas ceremoniales de la comunidad. No solamente por constituir uno de los cuatro elementos<sup>89</sup> de la Madre Tierra, sino por hacer referencia a la materialidad de un lugar cargado de sacralidad que permite realizar la ceremonia. Es por ello que la ceremonia a la Mamacocha, precisamente, es realizada en un lugar cercano al agua, como el Río de La Plata o en el lago del Paseo del Bosque de la ciudad. Así, la memoria indígena se articula con las materialidades del presente, muchas de las cuales son ambivalentes como el agua. Una “metáfora de la memoria acuática” (Huffschmid, 2012: 15), como flujo vital que porta sentidos sobre los olvidos y los silencios esgrimidos sobre las comunidades indígenas.

---

<sup>89</sup> Como se analizó anteriormente, a los cuatro elementos de agua, aire, tierra, fuego, Illa Ñan le suma un quinto elemento, el amor.



**CEREMONIA DE LA MAMACOCHA.  
SEPTIEMBRE 2014**

En la fotografía se observa a Illa Ñan descalza, recibiendo las palabras de su compañero indígena quien distribuye un cuenco con brasas encendidas alrededor de todo su cuerpo. Se prepara para la ceremonia y para ofrendar a la Mamacochoa. En la imagen puede verse un polvo blanco en el piso, que forma parte de un círculo alrededor del cual nos fuimos posicionando para participar de la actividad. Al interior del mismo, habían dibujado una chacana de gran tamaño, con colores blancos y amarillos. Fotografía de mi autoría.



**OFRENDA A LA MAMACOCHA**

Una vez que todas las personas participantes fueron “preparadas” para ofrendar, dejando las hojitas de coca distribuidas a cada uno en el cuenco encendido, nos acercamos al lago para dar ofrenda al agua, simbólicamente representativa de la Mamacochoa. Allí Illa Ñan explicó la importancia del cuidado de todos los elementos de la madre tierra, y se preparó para arrojar coloridos ramilletes de flores al agua. En ambas imágenes puede verse a Illa Ñan con ropas coloridas que la identifican en su rol como mujer indígena. Fotografía de mi autoría.

La ceremonia sucede en la reconstrucción del pasado que se conjuga en la territorialidad a partir de lugares de memorias “sagrados”. En estos despliegues, las ceremonias cumplen un rol central por el marco simbólico y sagrado que la acompañan y constituyen. Como dice Barabas (2004) se trata de establecer lazos simbólicos entre el uso u ocupación del espacio urbano como construcción territorial de la comunidad. Para Illa Ñan esos elementos de fuerte carga simbólica que, en la medida en que son identificados como tales y por tanto constituidos

como sagrados (se podría plantear, en tanto se constituyen como huacas) son los que ordenan el territorio dentro de la estructura cosmológica andina. Es decir, por fuera de los límites de Wawa Wasi, la selección de esos lugares y sus fundamentos dan sentido de cómo el espacio urbano platense forma parte del territorio de la comunidad. Así, “el espacio culturalmente construido por un pueblo a través del tiempo puede ser determinado como su territorio el cual es, entonces, toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes” (Barabas, 2012: 112). Illa Ñan recupera múltiples sentidos, elementos, historias y tradiciones de las culturas andinas prehispánicas y logra establecer un lazo sagrado con el territorio que habita y ocupa. En este proceso, en determinados momentos se pondera la identidad andina, incaica, como aglutinadora de las prácticas culturales desarrolladas en las actividades ceremoniales.

Como en otras ceremonias, en la celebración a la Mamacocha el escenario se organizó con una demarcación circular adentro del cual se dibujó con colores blancos y amarillos una chacana<sup>90</sup> de gran tamaño. En la primera parte del ritual, que celebra la posibilidad del encuentro, Illa Ñan comenta los motivos que impulsan esta actividad, y comienza la ceremonia con su cuenco con brasas encendidas en mano al ritmo de los instrumentos. En la segunda parte, proceden a ofrendar a la Mamacocha, simbólicamente representada en el agua, donde arrojan adornos florales y le piden por su abundancia y su carácter creador.

Quisiera reponer, además, en las particularidades organizativas que tomó esta ceremonia, en torno al uso de ciertos elementos y representaciones, como la chacana. La cosmovisión andina considera a la naturaleza como un todo estrechamente relacionado, donde ésta no se la domina, sino que se armoniza con ella por ser parte de la misma y fusionarse en su unidad. Esta concepción, como explica Flores Rengifo (2018) se encuentra ligada con las cosmografía o descripción del cosmos, a través de un acercamiento a las constelaciones de estrellas del hemisferio sur. Dicha constelación encuentra su símbolo terrenal en la denominada chacana (llamada por los españoles como Cruz del Sur) y se aplica, dentro de su ideología, como un ordenador universal del cosmos. Así lo explicaba Illa Ñan:

---

<sup>90</sup> Símbolo andino que, ampliamente utilizado por la sociedad incaica, en forma de escalera de cuatro lados, sirve de unión entre las partes del universo y de ascenso hacia lo más elevado.



*“Son los 4 puntos cardinales... y nosotros no le decimos la Cruz del Sur. Nosotros le decimos los puntos de la Chacana. La cruz del sur es un nombre impuesto por la Iglesia. Pero como en nuestra historia no hay cruces. Entonces nosotros tocamos cuatro puntos cardinales... o las cuatro puntas básicas de la Chacana. Sobre eso descansa la energía cósmica... hacia estos espacios. Tal es así de que en cada punto hay espejos grandísimos... hay lagos que se usan como espejos en determinadas posiciones de la luna, en determinadas posiciones de los planetas...”* (Entrevista realizada en diciembre de 2014).

Esta organización espacial cosmográfica tiene lugar en las ceremonias, no solamente mediante la representación visual de la chacana en el suelo, como se ve en las imágenes a continuación, sino también en el desarrollo de cada ritual, donde se saluda a los distintos puntos cardinales moviendo el cuerpo y alzando las manos hacia arriba.



#### **CEREMONIA DE LA MAMACOCHA, PASEO DEL BOSQUE, LA PLATA 2014**

En la fotografía puede ver trazada la chacana en el suelo, envuelta en un gran círculo blanco. Con sus cuatro puntas escalonadas se ve acompañada de una figura solar, representante del Sol Inti, cuyos rayos finalizan en cada punta cardinal, marcada con una pequeña whipala. En el centro del Sol, un pututu, instrumento de viento tocado hacia los cuatro lados de la representación geo-cósmica. Puede verse también a una mujer kolla comenzando la ceremonia, y a la derecha, Illa Ñan se está preparando para ofrendar a la madre de las aguas. Fotografía de mi autoría.





#### **CEREMONIA DE LA CHACANA, PLAZA ISLAS MALVINAS, LA PLATA, 2014**

En la fotografía puede verse a Illa Ñan preparándose para celebrar a la chacana, símbolo ancestral andino. A la izquierda, puede notarse la silueta de la chacana trazada con color blanco sobre el pasto, y dentro, el sol Inti. Igualmente, se ubican dentro del contorno cuencos con diversas bebidas alcohólicas, y detrás un pututu. Fotografía de mi autoría.

Particularmente, la ceremonia de la chacana ubica su equinoccial en la noche del dos al tres de mayo, marcando el inicio de un nuevo ciclo anual andino. En esta invitación, la comunidad indica que:

*“la Chacana es un símbolo ancestral de las culturas andinas Chavín, Chincha y Mochica, Paracas, Tiahuanaco y otras más. Es conjunción matemática, arte, cosmovisión espiritual, contacto entre el hombre y el cosmos, dualidad sol luna, hombre mujer, los cuatro elementos, solsticios y equinoccios, sabiduría que aún queda por conocer. Invitamos a las organizaciones sociales y público en general a este espacio abierto a disfrutar con alegría de este conocimiento cósmico ancestral, transmitido por nuestros antepasados digno de reivindicar (es conocimiento de la vida). En Plaza Islas Malvinas, a las 19 horas.” (Volante de invitación de la comunidad, 2014)*

Se presenta aquí un nuevo espacio de referencia para la puesta en práctica de los rituales acordes al ciclo calendárico. Una plaza que es recurrentemente utilizada por la comunidad no solo para realizar ceremonias sino también para impulsar diversos tipos de actividades, como ferias, exposiciones o actos. En este caso, la ocupación y uso del territorio tiene que ver con *condiciones de posibilidad*. En varias oportunidades Illa Ñan me comentaba que “ya había pedido el permiso a la Municipalidad para realizar una feria” o bien “ya tenían la autorización para la celebración de la ceremonia en el centro de la plaza”. En consecuencia, como decía anteriormente, muchas veces los lugares ocupados por la comunidad encuentran su legitimidad en ser ámbitos que poseen un carácter sagrado, o bien se encuentran cerca de un “elemento sagrado” que permite realizar determinada actividad o ritual<sup>91</sup>. Y en otros casos, se trata de factores de posibilidad política. Por ejemplo, los eventos en que la comunidad utiliza el mástil de la Plaza Malvinas, ubicado junto al monumento a los ex combatientes de la guerra, para izar la *whipala* como acto conmemorativo en “memoria y resistencia al avasallamiento de nuestros pueblos”.

En mis observaciones he podido notar cómo constituye un momento disruptivo en la esfera de lo simbólico, aunque también se enmarque en relaciones políticas con las autoridades gubernamentales. Este reemplazo es momentáneo y en general previamente acordado con el



**FOTOGRAFÍA TOMADA DE LA RED SOCIAL FACEBOOK DEL WAWA WASI**

Puede verse a Illa Ñan izando la *whipala* junto al Lonco Cejas Pincén, de la comunidad Aborigen Cacique Pincén y a un compañero de la comunidad *kolla* tocando el *pututu*, instrumento de viento andino fabricado con la caracola marina. Es utilizado en casi todas las ceremonias, soplando hacia los cuatro puntos cardinales. Según Illa Ñan, este instrumento es usualmente utilizado por los varones de la comunidad.

---

<sup>91</sup> Respecto a otras ceremonias dentro del calendario mencionado, la comunidad realiza diversas festividades como la fiesta de los difuntos a principios de noviembre o el *Qapac Raymi* para el solsticio de verano. Estos rituales usualmente son repetidos al interior del *Wawa Wasi* junto con *lxs niñxs* de la comunidad. Además, se hacen actividades en otras efemérides por fuera del calendario agrícola, como por ejemplo, el 11 de octubre se conmemora el “último día de libertad” en memoria de la antesala al proceso de conquista de América; también se celebra el día Indoamericano, el 19 de abril, de reconocimiento de la pre-existencia de las naciones indígenas “en este continente *Pampakuna, Tawantinsuyu*”.

municipio, que da lugar a estas prácticas ocasionalmente. De todas formas, la sustitución coyuntural de la bandera nacional argentina por una de las insignias indígenas más reconocida a nivel latinoamericano se lleva a cabo en fechas tales como el 12 de octubre, pero también en otros momentos en que la comunidad toma el espacio público, en el centro de la urbe platense que continúa reproduciendo el hegemónico imaginario de ser una ciudad blanca y europea.

Siguiendo los aportes de Lacarrieu, es posible pensar estos procesos como redefiniciones del mapa identitario urbano, en la que la ciudad de La Plata se constituye entre diferentes “capas y grietas en tensión, dejando ver las prácticas de otras culturas, de otras identidades, menos monumentales, un escenario de topografías conflictivas constituidas entre el poder y el contra-poder, territorializando nuevos lugares de memoria” (2012: 103).

De una forma u otra, la comunidad de Illa Ñan hace propia a la ciudad como su territorio, se hace presente en ámbitos de gran circulación de gente produciendo sentidos y trastocando imaginarios sociales fuertemente sedimentados en nuestra sociedad. Performances que denotan tensiones entre los ejercicios de memorias y sus materializaciones, que irrumpen en el espacio urbano imprimiendo nuevas marcas y huellas.

\*

En una de nuestras entrevistas, Illa Ñan me contaba sobre los lugares en que realizan las ceremonias religiosas gracias a las enseñanzas de sus hermanxs, que le fueron indicando la importancia de cada lugar, la huella indígena de cada rincón de la ciudad, que con su mano de obra y esfuerzo fueron parte esencial para su construcción:

*Sabrina: - “¿A través de qué formas pudieron ustedes conocer cuáles son los lugares que habían sido importantes antes de la construcción de La Plata?”*

*Illa Ñan: - “De muchas formas. Uno, porque los que pudieron sobrevivir contaron. Otra, porque no te olvides que la mano de obra... siempre ha sido nuestra. Entonces para edificar la Catedral tuvieron que cavar...y era la gente nuestra. Y así como... la Gobernación nosotros sabemos por las personas que estuvieron trabajando ahí, y que son hermanos nuestros y nos contaban ‘mirá en tal sitio encontramos esto y esto’... y en silencio porque sino los echaban del trabajo también. Entonces, hemos construido una historia a través de ellos, verídica. Sí.”*

*Sabrina: - Y la transmisión oral es fundamental...*

*Illa Ñan: - “Claro. Entonces cuando nosotros hablamos con historiadores nos dicen ‘bueno, pero ¿de dónde sacaron eso? No existe’ No existe porque no lo escribieron ellos, porque no les interesó escribir. Nosotros, tenemos otra versión. (...) Y son ellos los que hicieron este genocidio aquí en La Plata... Rocha fue uno de ellos... y hay monumentos a él. Roca también tiene sus monumentos... ¡Todo ese territorio que ellos tienen es con la vida y la sangre de la gente nuestra! (...) Gran parte de lo que nosotros estamos aprendiendo aquí en La Plata es a través de nuestros propios hermanos.” (Entrevista realizada en diciembre de 2014).*

La ciudad de La Plata es presentada como un territorio indígena, dentro del extenso territorio “originario”. Para Illa Ñan, toda la tierra es tierra indígena arrebatada por el hombre blanco, desde la época de la invasión, pero como su continuidad en la gesta republicana y de la expansión de aglomeraciones urbanas. Eso explica cómo La Plata ha sido construida sobre cimientos indígenas y gracias al trabajo de quienes sobrevivieron al gran genocidio argentino. De esta forma, Illa Ñan consigue trazar un mapa de analogías entre su tierra natal y su lugar de residencia. Despliega una performance estratégica en la que logra amalgamar múltiples significantes en la configuración de un territorio propio. Enlaza las prácticas ceremoniales en distintos escenarios de la ciudad que se conjuga como mosaico de lugares en los que se disputan sentidos e imaginarios.

En palabras de la protagonista de esta tesis, la pérdida del territorio ancestral implicó la pérdida de un estilo de vida, basado en concepciones armónicas y de equilibrio entre su tenencia y su uso. Las comunidades indígenas sin territorio, como el caso de la kolla, despliegan diversas estrategias políticas en pos de impulsar sus proyectos. Ello involucra tanto la apropiación de lugares como ámbitos significativos y cargados de valor simbólico, como la gestión de instrumentos legales con las cuales apuntalar la gestión de sus actividades.

Como se ha visto, las herramientas jurídicas generadas por el Estado constituyen instrumentos que sirven tanto para el reconocimiento comunitario como para el acceso y reclamo desde las comunidades por derechos sociales insatisfechos. La carencia de una personería jurídica por parte de la comunidad kolla ha sido hasta ahora solventada con la generación de una Asociación Civil para obtener dicho reconocimiento. Pese a las discrepancias que esta forma de acceso a los recursos estatales puede presentar, las acciones de Illa Ñan denotan una heterogénea e ingeniosa capacidad de agencia para atender las

demandas de su colectivo. Así, a través de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna Illa Ñan logra acceder a derechos o bien reclamar por su respeto y cumplimiento, solicitar colaboración a organismos internacionales que trabajan con los problemas y necesidades indígenas, junto con su incorporación en planes estatales de política pública sobre el cual sustentarse. Y de la misma manera, le permite solicitar permisos al gobierno municipal para el desarrollo de actividades múltiples en espacios públicos. Es decir, estas acciones se despliegan tanto dentro de Wawa Wasi, para su fortalecimiento y buen funcionamiento, como por fuera de éste. Así, Wawa wasi es el territorio, pero al mismo tiempo éste se amplía con la apropiación del espacio urbano, que deviene en sagrado.

El acceso a programas estatales es entendido como una obligación del Estado, demanda que de no ser atendida se proponen otras formas de lucha, como ir a denunciar a la prensa la situación. Así lo han hecho en varias oportunidades, llegando a una variada cobertura mediática local. Estos reclamos han sido analizados desde la noción de cuerpo-territorio en tanto vislumbra formas específicas de enfrentamientos y defensa de los derechos indígenas. En particular, las performances de las mujeres indígenas quienes “ponen el cuerpo” como método de lucha, cobra especial significación, diluyendo las fronteras entre cuerpo y territorialidad.

Conocer y apropiarse de la ciudad significa, también, recorrerla para hallar los espacios propicios para darle continuidad a las creencias religiosas y prácticas ceremoniales ancestrales. Dicha sacralidad es gestionada por Illa Ñan a través de diversas performances, uso y ocupación del espacio, que visibiliza su experiencia. El análisis de las ceremonias andinas de la comunidad kolla que ella impulsa y gestiona permite vislumbrar las maneras en que se establece un vínculo con el pasado, sus usos a través de la recuperación de ciertas creencias arraigadas en valores que encuentran su referencia en principios cosmológicos. Se trata de abordar las festividades como espacios heterogéneos donde se condensan múltiples sentidos, como plantean Podjajcer y Mennelli, “pueden ser pensados como un campo de tensiones en el cual se resignifican elementos de diversas procedencias y se puja por la legitimidad en el hacer y en el decir, y por tanto se encuentra en constante redefinición” (2009: 71).

Desde la dimensión conmemorativa sustentada en su carácter ritual y sagrado, la comunidad hace propio el espacio urbano y produce sentidos, disputan imaginarios y dejan huellas. Construyen espacios de socialización públicos como forma de manifestarse, de “hacerse visible”, de performar en ámbitos donde generalmente son ignorados o negados por el imaginario eurocéntrico que caracteriza a la urbe (Trivi, 2014). En este ejercicio, Illa Ñan fortalece su protagonismo y liderazgo, en cada ceremonia refuerza la legitimidad de su voz, empodera su referencia como mujer líder indígena, emprendedora de memorias que se despliegan en la configuración ceremonial.

En esta trama, la performance de Illa Ñan como indígena y como mujer en las ceremonias, ferias, foros, manifestaciones y todo tipo de actividades vuelve a recurrir al esencialismo estratégico como medio para la concreción de sus prácticas, sustentadas discursivamente en la historia incaica tanto como en el pasado y el presente de resistencia y lucha de los pueblos indígenas a nivel regional. La identidad vuelve a fusionarse en el discurso, con un sentido más amplio de la propia como pueblos originarios, en tanto grupos que comparten un pasado común. Así, todo lo que están aprendiendo en La Plata es “gracias a sus hermanxs” que pueden contarle la “verdadera” historia de la ciudad y de su pueblo.

## CONSIDERACIONES FINALES

*“Desde la resistencia de más de 500 años nos encontramos hoy en un momento de inflexión, de acumulación profunda gracias a nuestro Pachakutiy. Es tiempo de cambio, de reconstruir los principios étnicos-morales en la sociedad plural, que nos ponga en el camino de suma qamaña<sup>92</sup>, ñandereko<sup>93</sup>, teko porara<sup>94</sup>, Yvy Mara’e’y<sup>95</sup>, Wajmapu<sup>96</sup>, qhapaj ñan<sup>97</sup>, amasua<sup>98</sup>, ama quella<sup>99</sup>, ama llulla<sup>100</sup>. Como pueblos indígenas llamamos a escuchar el grito de unión que recorre todos los rincones de nuestro continente, estableciendo un diálogo con todas las personas, un espacio de interacción de saberes y conocimientos, en el que participen representantes indígenas y representantes de la ciencia, para construir una unión por el bien común. América ha despertado y **seguiremos presentes** para transformar y construir una nueva sociedad. (Fragmento de invitación al IV Foro Internacional Indígena en La Plata, 2020) [El subrayado es mío].*

En marzo de 2020 me encontré con Illa Ñan en Wawa Wasi para compartir con ella el trabajo realizado, un encuentro necesario ante el inminente cierre del proceso de investigación donde socializar lo escrito, conocer su punto de vista y discutir la inclusión de las imágenes seleccionadas o de algunos fragmentos de entrevistas vinculados a su vida personal y familiar. Es decir, dar un paso más en el recorrido de la investigación dialógica, como espacio de construcción conjunta del conocimiento social. En ese marco, surgió la posibilidad de elaborar un breve texto que sea de utilidad para la comunidad y que pudiese reflejar algunas de las puntas teóricas alcanzadas<sup>101</sup>. De allí surge el fragmento que introduce este último apartado de la tesis, que presenta valores y principios que Illa Ñan considera indispensables

---

<sup>92</sup> Significa “vivir bien”.

<sup>93</sup> Significa “vida armoniosa”.

<sup>94</sup> Significa “vida buena”.

<sup>95</sup> Significa “tierra sin mal”.

<sup>96</sup> Significa “tierra armoniosa”.

<sup>97</sup> Significa “camino o vida doble”.

<sup>98</sup> Significa “no robar” en lengua quechua.

<sup>99</sup> Significa “no mentir”.

<sup>100</sup> Significa “no ser ocioso”.

<sup>101</sup> Así lo hicimos pensando en la realización del IV Foro Internacional Indígena a desarrollarse en la ciudad de La Plata a fines de ese mes. Desde el Consejo de Comunidades Indígenas de La Plata y la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna impulsan ámbitos de debate y discusión sobre diversas temáticas de interés indígena. Se han realizado cuatro encuentros en la ciudad, en 2009, 2012 y 2018. En 2020 se proyectó para ser realizado en el Anexo de la Cámara de Senadores de la Provincia de Buenos Aires, aunque se ha visto suspendido frente al aislamiento social, preventivo y obligatorio a nivel nacional en el marco de la pandemia del COVID19.

recuperar en estos tiempos de cambio y transformación. Sus palabras condensan la multiplicidad de sentidos históricos abordados, procesos de memorias y de construcción identitaria: “Desde la resistencia de más de 500 años (...) seguiremos presentes”, decía como voz representativa de los pueblos indígenas que *existen* y *resisten*.

Con el objetivo de indagar en la reconstrucción identitaria de la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna y a través de ella de la comunidad kolla, analicé las formas de construcción, transmisión y transformación de las memorias sociales y los usos del pasado desplegados por su principal referente en la ciudad de La Plata. Desde este recorte metodológico focalicé la mirada en las prácticas cotidianas desarrolladas por Illa Ñan, en la escucha atenta de su experiencia y de su historia, en su performance como mujer indígena en el espacio público, así como en su capacidad de agencia política para conseguir los objetivos que se propone. Su voz narra historias andinas, mitos y leyendas incaicas, enseñanzas del presente de lucha indígena que han marcado su vida y su trayectoria política.

Los análisis sobre las memorias, las identidades y los territorios indígenas permitieron echar luz sobre los distintos modos en que se constituye una comunidad, es decir, qué significa que ésta exista y esté presente en la ciudad. En este sentido, la columna vertebral de la tesis se centró en plantear que Illa Ñan *hace comunidad* a través de montajes discursivos, usos del pasado, actos de memoria, performances identitarias y demarcaciones territoriales, fortalecida como acto de elaboración simbólica mediante el despliegue de los atributos de su liderazgo político-étnico y de género.

La construcción de la comunidad kolla recorre distintos marcos temporales de enunciación así como también utiliza recursos del pasado para la creación de un sentido identitario indígena desde la diferencia. Analicé los procesos de recuperación de la memoria indígena andina desde su voz, con la que construye un relato sobre el pasado. Propuse entender estos procesos a partir de sus lógicas de significación, memorias como campo de conflictos que pugnan por establecer escenas y representaciones del pasado, de menor y mayor temporalidad. Es por ello que propuse hablar de *memorias indígenas ancestralizadas* para dar cuenta de cómo las prácticas, los discursos y las costumbres de origen remoto dan forma a su relato y contribuyen a comprender la construcción identitaria sobre ser *mujer indígena kolla*. He planteado la idea de que lo “ancestral” tiene un lugar común en el discurso



indígena de la región, aunque sus implicancias simbólicas, religiosas e incluso jurídico-políticas no se vean explicitadas. La reflexión en torno a la dimensión de la ancestralidad me permitió elaborar un marco conceptual de análisis denominado “ancestralización de la memoria” como proceso memorístico que, en tanto construcción enunciativa, apela a modos narrativos, sentidos sociales de sus recuerdos y resignificaciones de la historia indígena andina y platense.

En el acto de hacer memoria se vuelan sentidos simbólicos e históricos del pasado incaico que en forma de mitos, leyendas o anécdotas familiares encuentran dónde alojarse en este presente de disputa. Allí se entrelazan distintas temporalidades de memoria, apelando al recuerdo de una vida armónica y pacífica en el Tawantinsuyu, que se cruza con experiencias recientes impulsadas por los movimientos indígenas emergentes de las últimas décadas. Indagué en la reconstrucción de la identidad, en la que las memorias y usos del pasado cumplen un lugar central. Su experiencia radica en la recreación identitaria estableciendo *su* versión del pasado para la construcción de la idea de comunidad kolla, una invención que se desenvuelve en su hacer-acto a través de un relato mitológico y *ancestralizado*. Su pueblo constituye la representación de una forma de ser y de habitar el mundo, una sociedad fundamentalmente armónica y pacífica, en equilibrio y respeto con la naturaleza. En su discurso, elabora la idea de un *nosotrxs* indígenas en oposición a *ellos* que, representado en la figura del varón blanco-occidental, expresa la continuidad de la dominación colonial, de la violencia y el odio, desde la conquista hasta el presente. En el cruce entre la diferencia racial y el género, Illa Ñan logra sintetizar los principios culturales e históricos ordenadores de sentido para sus referencias identitarias, y así constituirse como indígena. En este marco, las *mujeres* indígenas como poseedoras de la *cultura de amor*, es decir, como poseedoras de condiciones “naturales” para fecundar la paz y el amor, tienen atributos que las hace únicas para conservar la memoria, preservar las costumbres y enseñar sus valores a las nuevas generaciones. La figura del varón indígena se fusiona en un sentido colectivo de “nosotrxs”, mientras que la mujer se constituye como protagonista indispensable en el hacer comunidad. En consecuencia, ante el avasallamiento sobre los cuerpos y los territorios ancestrales de la dominación colonial Illa Ñan logra establecer un sentido esencialista de mujer indígena como la única que tiene las condiciones necesarias para hacerle frente y llevar a cabo sus luchas.

La tarea del cuidado y la protección de las mujeres indígenas se pone en práctica día a día en sus labores domésticas y en sus tareas políticas. Así, se cuida a lxs niñxs tanto como se defiende al territorio y a la Madre Tierra, Pachamama. Illa Ñan se nutre de las luchas impulsadas por los movimientos indígenas que recorren toda Latinoamérica para descolonizar las ideas, los cuerpos y los territorios, para luchar por su existencia. “*Estamos presentes...*” decía, en la ciudad de La Plata. En este marco, exploré la confluencia de las memorias indígenas ancestrales y las construcciones identitarias en el espacio urbano platense, cuyas concepciones simbólicas permiten la configuración de la territorialidad indígena kolla. Profundicé en las construcciones de sentido que hacen posible la ocupación y uso de la ciudad para una comunidad indígena como la de Illa Ñan, que no posee un territorio propio en donde habitar de manera conjunta y compartida. Frente a estas ausencias, Illa Ñan construye la idea de un territorio indígena ampliado, que permite amalgamar las distancias espaciales entre la tierra natal (el kollasuyu) y el lugar de residencia, pues “todo el territorio es indígena”. En este mapa de analogías, Wawa Wasi constituye el lugar de desarrollo de la vida cotidiana, un escenario donde confluyen sus experiencias y sus enseñanzas, un lugar de empoderamiento de las mujeres como agentes activas en la formas de hacer política desde sus tareas domésticas y de cuidado de lxs niñxs. Forma parte del territorio de la comunidad cuyas fronteras son endebles, se extienden ocupando el espacio público y apropiándolo a partir de marcas de significación históricas y culturales. Esta ampliación sucede en función de las prácticas ceremoniales y actos conmemorativos mediante la selección de lugares/objetos sagrados para la comunidad, estableciendo vínculos con el pasado a través de la recuperación de creencias arraigadas en principios cosmológicos andinos. En estos procesos, el territorio indígena en la ciudad es simbólicamente construido a través de marcas palimpsépticas donde se reescribe la historia y la identidad urbana durante los momentos de celebración cosmológica, para luego volver a acotarse en las fronteras de Wawa Wasi.

En consonancia con ello, he indagado en las performances de Illa Ñan a partir de sus marcos de acción política, que *pone el cuerpo* luchando para que Wawa Wasi siga en pie. Frente a los avatares de las continuas dificultades económicas que debe enfrentar, ella establece diálogos con distintos entes gubernamentales y apela a instrumentos jurídicos que le otorguen legitimidad a sus reclamos como indígena platense. La figura de la persona jurídica

cumple aquí un rol clave para el reconocimiento estatal de las comunidades indígenas a nivel nacional, situación paradójica en tanto son grupos pre-existentes que no debieran depender de un aval gubernamental que establezca que existen como tales. El caso de Illa Ñan resulta ilustrativo en este aspecto, al serle denegado sistemáticamente el otorgamiento de la personería jurídica para su comunidad desde el año 2008. Pese a estos obstáculos legales, la líder kolla encuentra caminos alternativos para alcanzar sus objetivos; así fue que conformó la Asociación Civil Warmikunamanta Atipaq Sonqokuna, tramitando una personería jurídica para ésta con la cual accede a gran cantidad de recursos y de posibilidades de gestión política y pública. De esta forma, la personería jurídica es un paraguas legal fundamental en la organización de la comunidad, pese a las condiciones de desigualdad y vulnerabilidad que significa operar como Asociación Civil.

Los pueblos indígenas existen y resisten. Lo hacen desde la memoria, apelando a su identidad a través de estrategias políticas en un marco de posibilidad contextual y situado. La memoria indígena se reactualiza, es construida y recuperada como formas de resistencia a la opresión colonial sobre los territorios y sobre los cuerpos, que cala hondo en la configuración de una identidad originaria. Una memoria del pasado que recupera los fundamentos de la ancestralidad para constituirse, para darle forma al discurso enmarcado en un contexto político de posibilidad enunciativa que encuentra su hito en el V centenario de la conquista de América en 1992. Estas acciones, como sumatoria de prácticas políticas cotidianas desde los márgenes, trastocan las versiones hegemónicas sobre el pasado y el presente, a la vez que cuestionan las prácticas analíticas de las ciencias sociales en la construcción del conocimiento. Illa Ñan nos acerca una historia de la resistencia frente a las masacres y los genocidios, las usurpaciones de tierras y territorios, las violencias sobre los cuerpos, la discriminación racial y la estigmatización de ayer y de hoy. Habla en plural con el pasado por delante, se enuncia como voz heredera de una *cultura de amor* compartida entre sus hermanxs indígenas, que van “despertando” poco a poco en distintos rincones de la urbe platense. Elabora una trama del pasado singular, una forma específica de narrar en la que la realidad histórica se ve, en ocasiones, eclipsada por la memoria. Su voz se legitima en su performance étnica que apela al recurso del esencialismo estratégico para constituirse; se refuerza en su capacidad de resolver las problemáticas cotidianas de la comunidad, en su carácter de

*empresadora de memorias* ponderado por su rol de género que le otorga atributos específicos para conservar y transmitir las memorias de su pueblo. Es su tarea cobijar estos conocimientos y saber transmitirlos, que se ha vuelto cotidiana y que acompaña a cada uno de los proyectos que gestiona e impulsa en la ciudad de La Plata.

La riqueza de su relato revaloriza el trabajo con testimonios orales que, en tanto voces subalternas tradicionalmente silenciadas en el campo de la historia, ponen en diálogo fragmentos del pasado y del presente que de otra manera su acceso nos estaría vedado. Y junto a ello, convoca a repensar las formas de construir ciencia social, de cuestionar las preguntas que acompañan los estudios de memorias y de historia reciente, dando cuenta de las condiciones históricas de posibilidad de enunciación y escucha de este relato, instrumento clave en la reconstrucción de la identidad, en un particular cruce de memorias andinas indígenas en tierras platenses. Las acciones impulsadas por la comunidad en el espacio público constituyen actos disruptivos de sentido, en tanto la performance étnica trastoca los imaginarios hegemónicos de una ciudad entendida como blanca. En consecuencia, como aporte en la construcción del mapa multiétnico y pluricultural que caracteriza a la ciudad platense, la experiencia de la comunidad kolla otorga elementos analíticos significativos para reflexionar en las complejas formas de construcción y apropiación simbólica del territorio. El protagonismo de Illa Ñan como mujer indígena en La Plata vislumbra esta multiplicidad de estrategias de resistencias locales, y da cuenta de las diversas formas de ser indígena en pleno siglo XXI.

## REFERENCIAS

Agamben, Giorgio. (2002). El testigo. En *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo* (pp.13-40). Barcelona: Pre-textos.

Albó, Xavier. (1991). El retorno del indio. En *Estudios y Debates. Revista Andina* (2).

Alexiévich, Svetlana. (2016). *La guerra no tiene rostro de mujer*. 2Da edición. Buenos Aires: Debate.

Almeida, Ileana; Bustamante Cárdenas, Simón; Espinosa, Simón; Frank Erwin; Ibarra, Hernán; León, Jorge; Levoyer, Richelieu; Macas, Luis; Ortiz Crespo, Gonzalo; Perez Artela, Ignacio; Ramón, Galo; Rosero, Fernando; Ruiz, Lucy (1991) *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS. Fundación Friedrich Ebert.

Alonso Graciela, Díaz, Raul. (2018) Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo. En: Gomez, Mariana y Sciortino, Silvana. (2018). (coop.) *Mujeres indígenas y formas de hacer* (pp. 27-59). Temperley: Tren en Movimiento.

Alvarado Lincopi, Claudio. (2016). *Mapurbekistán: de indios a mapurbes en la capital del reyno. Racismo, segregación urbana y agencias mapuche en Santiago de Chile*. (Tesis de posgrado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, Argentina. Recuperada de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1358/te.1358.pdf>

Arostegui, Julio. (2001) Ver bien la propia época (Nuevas reflexiones sobre el presente como historia) [en línea]. *Sociohistórica*, (9-10). Recuperado de: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2938/pr.2938.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2938/pr.2938.pdf)

Argeri, María. (2011). La desestructuración de los cacicazgos. Política, justicia e institucionalidad. Pampa y Patagonia (1870-1955). En M. Quijada (Edit.). *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, río de la plata, siglo XVIII-XX*. Berlín: Estudios Indiana.

Aubry, Andrés. (2007). Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En Baronnet, B; Bayo, M.; Stahler-Sholk, R. (2011) *Luchas "muy otras". Zapatismo*

y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. Chiapas: Universidad Autónoma Mexicana.

Balerdi, Soledad. (2012). Migración, etnicidad y trayectorias laborales: Un abordaje de las experiencias de Qom chaqueños asentados en un barrio del Gran La Plata [en línea]. (Trabajo final de grado). Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.861/te.861.pdf>

Balerdi, Soledad. (2013). Historias Qom en la ciudad de La Plata. Trayectorias laborales, migración y etnicidad. En Trabajo y Sociedad Sociología del trabajo – Estudios culturales – Narrativas sociológicas y literarias NB - Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (Caicyt-Conicet) No 23, Santiago del Estero, Argentina.

Barabas, Alicia. (2004) La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. En *Alteridades*, vol. 14, núm. 27 (pp. 105-119). México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal. Recuperado en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/313>

Barber, Kattalin. (2019) Rivera Cusicanqui, Silvia: Tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano. En Revista *El Salto*, España. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena?fbclid=IwAR0CyhigbjezB0OpuKynGGJdj0hZikybFNfcN6KZI3qQ2XkVShL7NvYVQuI>

Barberi, Paula. (2015) La Ley 26.160 como política pública orientada indígena en el proyecto de unificación del Código Civil y Comercial de la Nación (2012-2013). En: Kosovsky, Fernando; Ivanoff, Sonia (2015). *Dossier Propiedad comunitaria indígena*. Universidad de la Patagonia, Comodoro Rivadavia: EDUPA.

Barth, F. (1969). Introduction En: *Ethnic Groups and their Boundaries*. Boston: Little Brown.

Bartolomé, Miguel. (1979) Conciencia étnica y autogestión indígena. En *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Barbados II. México: Editorial Nueva Imagen.

Bartolomé, Miguel (2006) Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. En *Avá, Revista de Antropología* (9). Recuperado en: [http://www.ava.unam.edu.ar/images/09/pdf/ava09\\_03\\_mbartolome.pdf](http://www.ava.unam.edu.ar/images/09/pdf/ava09_03_mbartolome.pdf).

Bayer, Osvaldo (comp) (2010) *Historia de la Crueldad Argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: RIGPI. Recuperado en: <https://drive.google.com/file/d/1DpvBlvFxAJTm3Jg3Hf0ECSxudp1Gb9kd/view>

Bechis, Marta. (2008). *Piezas de etnohistoria del sur sudamericano*. Madrid: Colección América.

Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bonfil Batalla, Guillermo. (1992). *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires: Fondo Editorial del CEHASS-Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Bonfil Batalla, Guillermo (2001). *Culturas Híbridas*. Buenos Aires: Paidós.

Bourdieu, Pierre. (1980). Estructuras, habitus y prácticas. En: *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bourdieu, Pierre. (1993). Los ritos como actos de enunciación. En: Pitt-Rivers y Peristiany (Ed) *Honor y gracia* (pp. 111-113). Madrid: Alianza universitaria.

Bourdieu, Pierre. (1999). *Lo que significa hablar*. Madrid: Ediciones Akal.

Bourdieu, Pierre. (2000). Puntos de referencia. En: *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Bourdieu, Pierre (2012) [1979]. Clases y enclasmientos. En: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Aguilar.

Briones, Claudia. (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, Claudia. (2007) Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*. No.6 (55-83) Bogotá - Colombia.

Busconi, Antonela. (2018). Cuerpo y territorio: una aproximación al activismo ecofeminista en América Latina. *Anuario en Relaciones Internacionales*. Recuperado en: <http://www.iri.edu.ar/wp-content/uploads/2018/09/a2018medambBusconi.pdf>.

Butler, Judith. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. España: Paidós.

Burgos, Elizabeth. (1998). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México: Siglo XXI.

Cabnal, Florencia. (2010). *Feminismos diversos, feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>

Cacopardo, Ana. (2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, 15(37), (179-193). Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v15n37/1870-0063-anda-15-37-179.pdf>

Calveiro, Pilar. (2014). Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri. *Argumentos* (27) 75, (93-212). Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México.

Cañuqueo, Lorena (2018) Trayectorias, academia y activismo mapuche. *AVÁ* (33). Disponible en: <http://www.ava.unam.edu.ar/images/33/n33a03.pdf>

Carrasco, Morita. (2002). Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina. CEPAL. Recuperado de: [https://www.cels.org.ar/common/documentos/informe\\_2002\\_cap\\_11.pdf](https://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf)

Carrasco, Morita; Briones, Claudia. (1996). *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)-Lhaka Honhat.

Clifford, James. (1999) Itinerarios transculturales. En: *Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Barcelona: Gedisa.

Cohen, Antony (1986). *Symbolic construction of community*. London: Routledge, Taylor and Francis Group.

Cruz-Garcette, L; Martins De aBreu-Ballester, G.; BranDi-Bruna, L. (2014) La relación intersubjetiva en la construcción del conocimiento. *Revista Internacional de Investigación en Educación*, Vol. 7, No. 14 (85-98). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4934656.pdf>



Dávalos, Pablo. (2005). *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Del Pópolo Fabiana (coord.). (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis*. Santiago de Chile: CEPAL.

Del Popolo, Fabiana; Schkolnik, Susana. (2013). Pueblos indígenas y afrodescendientes en los censos de población y vivienda de América Latina: avances y desafíos en el derecho a la información. *Revista Notas de Población Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población de la CEPAL (97)*, Santiago de Chile.

Delrio, Walter. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Delrio, Walter; Lenton, Diana; Musante, Marcelo; Nagy, Mariano; Papazian, Alexis; Pérez, Pilar. (2010) Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina. *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria*. Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. Buenos Aires. Recuperado en: [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/10/mesa-36/delrio\\_lenton\\_musante\\_nagy\\_papazian\\_perez\\_mesa\\_36.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/10/mesa-36/delrio_lenton_musante_nagy_papazian_perez_mesa_36.pdf)

Delrio, Walter. (2014). Sobre el olvido y el recuerdo: la historiografía y el sometimiento indígena en Argentina. En Flier, Patricia y Lvovich, Daniel. (2014) *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Delrio, Walter. (2015). El sometimiento de los pueblos originarios y los debates historiográficos en torno a la guerra, el genocidio y las políticas de estado. *Aletheia*, 5 (10). En Memoria Académica: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.6697/pr.6697.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.6697/pr.6697.pdf)

Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana; & Malvestitti, M. (Eds.) (2018). *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN. doi:10.4000/books.eunrn.1254

Denuncio, Anabella. (2018). Mujeres indígenas: procesos organizativos e identitarios. El caso de las “Madres Cuidadoras de la Cultura Qom”. En Gomez, M, Sciortino, S (2018).

*Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina.* Temperley: Tren en Movimiento.

De Lauretis, Teresa. (1996). La tecnología del género. *Mora*, No. 2, noviembre, (6-34). Recuperado de: <https://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/teconologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>

Escolar, Diego. (2018). *Los dones étnicos de la Nación: identidades Huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Faur, Eleonor. (2017). Introducción. Géneros en movimiento. En *Mujeres y varones en la Argentina de hoy: Géneros en movimiento* (pp.9-27).- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Flores Carlos, Alejandra. (2009). Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo. En Pequeño, Andrea (2009) *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes.* Ecuador: Flacso.

Flores, Ivonne. (2005). Identidad cultural y el sentimiento de pertenencia a un espacio social: una discusión teórica. *La Palabra y el Hombre*, no. 136, (41-48) Recuperado en: <http://hdl.handle.net/123456789/345>

flores, val (2019) "Lengua viva, disturbios somáticos ¿deseo de normalización?". Texto presentado en el Panel "Lenguaje inclusivo, lenguaje binario ¿una moda juvenil?", compartido con Silvia Seoane y Gabriela Zunino. Diplomatura de ESI. Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ciudad de Buenos Aires. Disponible en: <http://escritoshereticos.blogspot.com/>

Flores Rengifo. (2018). La Chakana y los saberes ancestrales del Pueblo Kayambi. (Tesis de grado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Central del Ecuador. Disponible en: <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/16876/1/T-UCE-0010-FIL-140.pdf>

Foucault, Michel. (2002). *Historia de la sexualidad, Vol 1: La voluntad del saber.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Gamba, Susana (coord). (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismos* (2da. ed). Buenos Aires: Biblos.

García Escudero, Carmen. (2000). *Cosmovisión inca: nuevos enfoques y viejos problemas.* Tomo 1. España: Ediciones Universidad de Salamanca.

Geertz, Clifford. (2000) [1981] *La interpretación de las culturas.* España: Gedisa.

Giménez, Gilberto. (2010). La cultura como identidad y la identidad como cultura. En Llanos, G; Grueso, D; Rodríguez M (coord.) *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. México: Programa Editorial de la Universidad del Valle. Recuperado de: [http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/ce/scpd/LXI/iden\\_cul\\_pol.pdf](http://biblioteca.diputados.gob.mx/janium/bv/ce/scpd/LXI/iden_cul_pol.pdf)

Giraudó, L.; Sanchez, J. M. (Editores) (2011). *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales (1940-1970)*. Instituto de Estudios Peruanos: Perú.

Gomez, Mariana. (2014). Mujeres indígenas en argentina. Escenarios fugases para nuevas prácticas políticas. *Revista Publicar, en Antropología y Ciencias Sociales* (16). Recuperado de: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/2763>

Gómez, Mariana. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Revista Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol. 7 (1). Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1816>

Gomez, Mariana y Sciortino, Silvana (2018) (coop.) *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento. Disponible en: <http://trenenmovimiento.com.ar/miyfdhp/miyfdhp.pdf>

Gordillo, Guido; Hirsch, Silvina. (comp.) (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.

Gorosito Kramer, Ana María. (2008) Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado. *Cuadernos de Antropología Social No 28*, (51–65). FFyL – UBA. Recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5264743.pdf>

Grossberg, Lawrence. (1996). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?. En Hall, Stuart; Gay du Paul (1996). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Grimson, Alejandro. (2011). *Los Límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Guber, Rosana. (2012). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Gupta, Akhil; Ferguson, James (2008). Más allá de la cultural: espacio, identidad y políticas de la diferencia. *Antípoda* (7) (233-256) Recuperado en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/teorias-antrop-contem/mas%20alla%20de%20la%20cultura-ferguson-gupta.pdf>

Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón. Recuperado de: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/LOS-RITMOS-DEL-PACHAKUTI--Raquel-Gutierrez-Aguilar%281%29.pdf>

Hall, Stuart; Gay du Paul. (1996a). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, Stuart. (1996b). "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. En: Hall y Du Gay (comps.) (1996) Op. Cit.

Hall, Stuart. (2017) (1983). *Estudios culturales 1983: una historia teórica* (1era. ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Hans van den Berg. (2005). Cosmovisión y flaqueza humana. *Revista Ciencia y Cultura* No. 15-16, (149-178). Recuperado en: [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2077-33232005000100005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-33232005000100005&lng=es&tlng=es)

Harvey, David. (2008) El derecho a la ciudad. *New Left Review* No. 53. Edición en Español, Akal, Madrid.

Harvey, David. (2012). *Ciudades rebeldes Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. España: Ediciones Akal.

Hecht, Ana C.; García, Stella Maris; Cremonesi, Mariel; Cappannini, Mariel (2016). Indígenas en clave urbana intercultural en el Conurbano y La Plata / Ministerio de Educación y Deportes de la Nación. En *Pueblos indígenas en la Argentina* Vol. 5. - 1a ed ilustrada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. Recuperado en: <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005364.pdf>.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. (2004). Posmodernismos y feminismos: diálogos, coincidencias y resistencias. *Desacatos*, (13), 107-121. Recuperado de: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2003000300008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2003000300008)

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*,

*Racismo y Mestizaje* (206-229). Recuperado en: [http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024\\_13.pdf](http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024_13.pdf)

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2012). Mujeres indígenas. *Revista Conlao* (11). Recuperado de: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/10/Feminismos-Indi%CC%81genas-en-Ame%CC%81rica-Latina.pdf>

Hernández Morales, M. Eugenia; Velasco Ortiz, Laura (2015). “La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos. *Migraciones internacionales*. Vol. 8, (2). Recuperado en: <http://dx.doi.org/10.17428/rmi.v8i2.603>

Huffschnid, Anne y Durán, Valeria. (2012). *Topografías en conflicto. La memoria como espacio en disputa*. Buenos Aires: Nueva Trilce.

Ibañez Caselli, María Amalia. (2007). *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: una perspectiva interdisciplinaria*. (Tesis de Doctorado) Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Recuperado en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/4349/Documento\\_completo.pdf-PDFA1b.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/4349/Documento_completo.pdf-PDFA1b.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Isava, Luis M. (2009). Breve Introducción a los artefactos culturales. *Revista Estudios* Vol.17, No 34 (439-452). Recuperado de: <https://biblat.unam.mx/es/revista/estudios-revista-de-investigaciones-literarias-y-culturales/articulo/breve-introduccion-a-los-artefactos-culturales>

Jelin, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Jelin, Elizabeth. (2012). Militantes y combatientes en la historia de las memorias: Silencios, denuncias y reivindicaciones. En Huffschnid, Anne y Durán, Valeria (2012) Op. Cit.

Jelin, Elizabeth. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Katz, Mariana. (2014) El reclamo de la Comunidad Iwi Imenb’y (Hijos de la Tierra). Acta de congreso del GT 15 Pueblos Originarios y Políticas Públicas en las IX Jornadas de Investigación, Docencia, Extensión y Ejercicio Profesional de la Facultad de Trabajo Social, UNLP. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/43679>

Kawulich, Bárbara. (2005). La observación participante como método de recolección de datos. *FQS* 6(2), Art. 43.

Krofft, Laura. (2005) Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. En Dávalos, Pablo (2005). Op. Cit.

Kosovsky, Fernando; Ivanoff, Sonia. (2015). *Dossier Propiedad comunitaria indígena*. Universidad de la Patagonia, Comodoro Rivadavia: EDUPA.

Lacarrieu, Mónica. (2012). En busca de la Buenos Aires del Bicentenario. Procesos públicos-políticos densos de construcción urbana entre memorias y patrimonios. En: Huffschmid, Anne y Durán, Valeria (2012) Op. Cit.

Lagarde, Marcela. (2001). *Claves feministas para la negociación del amor*. Managua: Puntos de Encuentro.

Llamazares, Ana María. (2006). Metáforas de la dualidad en los Andes: cosmovisión, arte, brillo y chamanismo. En *Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes*. Victoria Solanilla y Carmen Valverde (Eds.) Actas del Simposio ARQ 24 del 52 CIA, Sevilla.

Lenton, Diana. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)”. *Corpus* [En línea], Vol 4, No 2. Recuperado de: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1290>

Levín, Florencia (2016). El problema del sentido en la historia argentina reciente. Apuntes teórico-metodológicos para el estudio de los procesos sociales de subjetivación de la experiencia del terrorismo de Estado. *Papeles de trabajo*, No 10 (146-158). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5875344.pdf>

Lindan, Alicia. (2007) Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales. *Revista Eure Vol. 33 No. 99* (31-46), Santiago de Chile. Recuperado en: <http://dx.doi.org/10.4067/S0250-71612007000200004>

Lugones, María. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. En Mignolo, W. (Comp.) (2014) *Género y decolonialidad*. Buenos Aires: El desprendimiento.

Maidana, Carolina. (2008). Indígenas migrantes urbanos. Destribalización/retribalización - desterritorialización/reterritorialización”. I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales, 10, 11 y 12 de diciembre de 2008, La Plata, Argentina.

En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.9523/ev.9523.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9523/ev.9523.pdf)

Maidana, Carolina Andrea. (2011). *Migrantes tobas (qom), procesos de territorialización y construcción de identidades* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina. Disponible en: [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/21132/Documento\\_completo.pdf?sequence=3](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/21132/Documento_completo.pdf?sequence=3)

Maidana, Carolina. (2013). Territorios indígenas. Entramados de etnicidad y clase. En: *Quid* 16 N° especial (66-81). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5593311.pdf>

Mandrini, Raúl. (2007). La historiografía argentina, los pueblos originarios y la incomodidad de los historiadores. *Quinto Sol*. Vol. 11 (19-38). Recuperado de: <https://doi.org/10.19137/qs.v11i0.718>

Manzano, Virginia. (2019). La producción de la circularidad del conocimiento. Saberes, demandas y políticas de investigación. En Brugaletta, Federico; González Canosa, Mora; Starcenbaum, Marcelo; Welschinger, Nicolás (editores) (2019). *La política científica en disputa: diagnósticos y propuestas frente a su reorientación regresiva*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; CABA: CLACSO. Recuperado de: <https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/139>

Marradi, Alberto; Archenti, Nélica; Piovani, Juan I. (2010). *Metodología de las Ciencias Sociales*. Cengage: Buenos Aires.

Marcos, Silvia. (2010). *Cruzado fronteras. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Chiapas: SCLC. Recuperado de: <https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2012/01/sylvia-marcos-cruzando-fronteras-2010-san-criste3b3bal-cideci-unitierra.pdf>

Martínez, Angelita. (2019). El lenguaje inclusivo. La mirada de una lingüista. En: 1er Congreso de Lenguaje Inclusivo, 11 y 12 de abril de 2019, La Plata, Buenos Aires, Argentina. Desde la @ interviniendo la escritura al todes como forma de organizarnos. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.11015/ev.11015.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11015/ev.11015.pdf)

Martínez Cobo, J. (1983). Estudio sobre el problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas. Informe final presentado por el relator especial, Sr. José Martínez Cobo, en pág. 50, Doc. UN.E/CN.4/Sub2/1983/21/Add.8.



Martínez Sarasola, Carlos. (1992). *Nuestros Paisanos los indios*. Buenos Aires: Emecé.

Martínez Sarasola, Carlos. (2010). *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Biblos.

Mases, Enrique. (2010). La construcción interesada de la memoria histórica. El mito de la nación blanca y la invisibilidad de los pueblos originarios. *Revista Pilquen*, Sección Ciencias Sociales, Dossier Bicentenario, año XII, (12). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3258905.pdf>.

Mattio, Eduardo. (2009). ¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. *Revista Cultural electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Vol 4, No. 5 (1-11), Lima. Recuperado en: <https://programaddsrr.files.wordpress.com/2013/05/esencialismo-estrategico-un-examen-critico-de-sus-limitaciones-politicas.pdf>.

Mapelman, Valeria; Musante, Marcelo. (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En Bayer (dir.); Lenton (coord.). *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (pp.77-96). Buenos Aires: Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena.

Mathias, Christine. (2013). ¿Peronismo indígena? La construcción de un nuevo sujeto político en el Chaco Argentino (1943-1955). *Estudios del ISHiR*, No. 7, 26-44.

Musante, Marcelo. (2013). Las reducciones estatales indígenas. ¿Espacios concentracionarios o avance del proyecto civilizatorio? *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: UBA.

Massey, Doreen. (2012). Espacio, lugar y política en la coyuntura actual. *Revista Urban Tribune*, No. 4 (7-12). Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4974974.pdf>

Mohanty, Chandra (1991). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En Mohanty, Chandra; Russo, Ann; Torres, Lourdes eds. *Third World Women and the Politics of Feminism*, Broomington: Indiana University Press. Pp.51- 81.



Mouries, Thomas (2014) ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la amazonía peruana. En: *Anthropologica* Vol. 32, No. 32 (17-40). Recuperado de: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/9442>

Mudrovcic, María Inés. (2013). Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, 5, (11-31). Recuperado de: <http://www.unizar.es/historiografias/numeros/5/mudrovcic.pdf>

Nagel, Ernest. (1981). *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós.

Nora, Pierre (2009) *Les lieux de mémoire*. Santiago de Chile: Lom ediciones.

Ordóñez Cifuentes. (1996). A propósito del V Centenario y la reacción de los pueblos indios. *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica 24. Rostros de las prácticas etnocidas en Guatemala*. Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México. Recuperado de: <https://biblio.juridicas.unam.mx/bjv/detalle-libro/174-cuadernos-constitucionales-mexico-centroamerica-24-rostros-de-las-practicas-etnocidas-en-guatemala>

Palomar Vereá, Cristina. (2000). El juego de las identidades: género, comunidad y nación. *Revista de estudios de género: La ventana*, Vol. 2, No. 12, México. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5202361>

Peña Molina, Blanca. (2009). Género y política. Del esencialismo ontológico al esencialismo estratégico. *Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género* No. 5 (7-21). Recuperado de: [http://bvirtual.ucol.mx/descargables/483\\_genero\\_politica.pdf](http://bvirtual.ucol.mx/descargables/483_genero_politica.pdf)

Pequeño, Andrea. (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Ecuador: Flacso,

Perez Murillo, M. Dolores. (2007). Imaginario colectivo y religiosidad popular en los Andes Centrales. *Revista Minius XV* del Departamento Historia, Arte y Xeografía. No.15, (203-217) Recuperado de: <http://minius.webs.uvigo.es/docs/15/14.pdf>

Pinedo, Jerónimo. (2019). La extensión universitaria como producción de conocimiento. Modalidades de articulación extensión-docencia-investigación. En Brugaletta, Federico; González Canosa, Mora; Starcenbaum, Marcelo; Welschinger, Nicolás, editores (2019) Op. Cit.

Podjajcer, Adil; Mennelli, Yanina. (2009). La mamita y pachamama en las performances de carnaval y la fiesta de nuestra señora de la candelaria en Puno y en Humahuaca. *Cuadernos*

de la Facultad de Humanidad y Ciencias Sociales, Universidad de Jujuy, No. 36 (69-92). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18516802004>

Pollak, Michel. (1992). Memoria e identidad social. *Estudios históricos*, vol 5. No. 10.

Pollak, Michel. (2006). Memoria, olvido, silencio. En *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones al Margen, La Plata.

Portelli, Alessandro. (2014). Las funciones del olvido: escritura, oralidad tradición. En: Flier, Patricia y Lvovich, Daniel. (2014) *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas* (pp. 39-61). Rosario: Prohistoria Ediciones.

Portelli, Alessandro; Cardona González, Lorena, tr. de (2016). *Historias orales: Narración, imaginación y diálogo*. Rosario, Prohistoria; La Plata, UNLP. FAHCE. (Tiempo presente; 7)

Portilla, León. (1992). Encuentro de dos mundos. Una perspectiva no circumscripita al pasado. *Revista Mexicana de Política Exterior*, No. 34. Recuperdo de: <https://revistadigital.sre.gob.mx/images/stories/numeros/n34/leonp.pdf>

Postero, N; Zamosc, L. (Ed) (2005). *La lucha por los Derechos Indígenas en América Latina*. Quito: Ed. Abya Yala.

Quijada, Mónica. (2011) (Edit.). *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en las fronteras*. Río de La Plata, siglos XVIII-XX. Berlín, Gebr. Mann Verlag.

Quijano, Anibal. (2006). El Movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, UAM, México. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506060806/eje2-11.pdf>

Radi, Blas (2014). ¿De qué no hablamos cuando hablamos de género?. *12º Simposio Internacional SIDA 2014 y 2º Simposio Internacional Hepatitis 2014*. Fundación Huésped, Buenos Aires. Disponible en: <https://www.aacademica.org/blas.radi/9.pdf>

Regalado de Hurtado, Liliana. (1996). Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico. *Revista Complutense de Historia de América*, No. 22, (85-96) Servicio de Publicaciones, 13CM. Madrid.

Restrepo, Eduardo. (2010). Identidad: apuntes teóricos y metodológicos. En Llanos, G; Grueso, D; Rodríguez M (coord.) *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. México: Programa Editorial de la Universidad del Valle.

Restrepo, Eduardo. (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, Vol.1, No. 1, (162-179). Recuperado de: <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/article/viewFile/21/13>

Ricoeur, Paul. (2004). Fase documental: la memoria archivada. En *La memoria, la historia, el olvido* (pp. 189-236). Buenos Aires: FCE.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Violencias (re)cubiertas en Bolivia*. La Paz: Hisbol.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015a). Historia oral, investigación-acción y sociología de la imagen. *Conferencia en el marco del XXII Simposium de Educación celebrado por el ITESO*. Guadalajara, Jalisco, México. <https://www.youtube.com/watch?v=r48b5RCoyBw>

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015b). *Sociología de la imagen: ensayos*. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Rizzo, Ludmila. (2018). Mujeres indígenas en la periferia de Rosario: procesos organizativos y construcción de reivindicaciones de género. En: Gomez, M; Sciortino, S (2018) Op. Cit.

Rodriguez Duch, Darío. (2015). Apuntes sobre propiedad comunitaria indígena. En: Kosovsky, Fernando; Ivanoff, Sonia (2015). Op. Cit.

Rodriguez, Pilar (2011). Feminismos periféricos. *Revista Sociedad & Equidad* No. 2. Recuperado de: DOI: [10.5354/0718-9990.2011.14426](https://doi.org/10.5354/0718-9990.2011.14426)

Rodriguez, Sandra. (2011b). Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del “12 de octubre de 1492. *Revista de Estudios Sociales* No. 38. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/11588>

Rosas, Sabrina. (2016a). Memoria indígena e identidades atribuidas. Apuntes para su abordaje. *Revista Tefros*, Vol. 14, No 1, (121-152).

Rosas, Sabrina. (2016b). Violencia e invisibilidad indígena: La cuestión de los pueblos originarios durante el primer peronismo. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 16 (1), e013. En Memoria Académica. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.7235/pr.7235.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7235/pr.7235.pdf)

Rostoworowski, María. (1999). *Historia el Tahantinsuyu*. Lima: IEP, Instituto de Estudios Peruanos.

Rouso, Henry. (2012). Para una historia de la memoria colectiva: el post-Vichy. *Revista Aletheia*, Vol. 3, No. 5. Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.5463/pr.5463.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.5463/pr.5463.pdf)

Ruiz Tarres, A. (2013) Concepción cultural de la historia en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui. *Acta Científica XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología* – ISBN: 978-956-19-0828-4.

Rubin, Gayle. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, Vol. 8, No. 30, (95-145), México. Recuperado de: <https://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/El%20trafico%20de%20mujeres2.pdf>

Salomón Tarquini, Claudia. (2010). *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Salomón Tarquini, Claudia. (2013). Indígenas e identidades políticas en argentina (fines del siglo xix y siglo xx): problemas y perspectivas. *Boletín Americanista*, No. 66, (181-202)

Salgado, J. Manuel. (2015). “Tierras y territorios indígenas“ En: Kosovsky, Fernando; Ivanoff, Sonia (2015). Op. Cit.

Sciortino, Silvana. (2013). Mujeres, madres y luchadoras: representaciones políticas de las mujeres originarias en los discursos identitarios. *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Instituto de Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires.

Segato, Rita. (2006). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de: <https://www.traficantes.net/libros/la-guerra-contra-las-mujeres>

Scott, Joan. (2011). Género: ¿Todavía una categoría útil para el análisis?. *La manzana de la discordia*, Vol. 6, No. 1, (95-101). Recuperado de: <http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N1/art9.pdf>

Silvestrin, María Luciana. (2010) *Migrantes Q'om en el gran La Plata: encuentros y desencuentros en la búsqueda de nuevo lugar La lucha por la obtención de tierras*. Tesina de grado, UBA. Recuperado de: [http://dspace5.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/928/uba\\_ffyl\\_t\\_2010\\_863694.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://dspace5.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/928/uba_ffyl_t_2010_863694.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

Spivak, Gayatri. (2003). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? (trad. J. Amícola). *Orbis Tertius*, No. 6 (175-235). Recuperado de: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)

Spivak, Gayatri. (1987). Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía. *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui, Rossana Barragán. Traducciones de Raquel Gutierrez, Alison Speeding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui. SEPHIS; Ediciones Aruwiyiri; Editorial Historias. La Paz, Bolivia.

Soto Gamboa, Ángel. (2004). Historia del presente: estado de la cuestión y conceptualización. *Haol*, No 3. (101-116).

Szulc, A. (2004). Mapuche se es también en la waria (ciudad)' Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina. *Política y Sociedad*. Vol. 41, No. 3 (167-180). Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0404330167A>

Tamagno, Liliana. (1986). Una comunidad toba en el Gran buenos aires: su articulación social. *Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires.

Tamagno, Liliana. (2001). *NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA'*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, La Plata: Editorial Al Margen.

Tamagno, Liliana. (2003). Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Pcia. de Buenos Aires Argentina. *Revista CAMPOS*, Universidad Federal de Paraná, Brasil.

Tamagno, Liliana; García, Stella Maris; Ibáñez Caselli, Maria Amalia; García, Maria del Carmen; Maidana, Carolina; Alaniz, Marcela; Solari Paz, Verónica. (2005). Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria. *Revista Argentina de Sociología*, Vol. 3 No. 5 (206-222).

Tamagno, Liliana y Maidana, Carolina. (2011). Grandes urbes y nuevas visibilidades de la diversidad". *Estudios urbanos y regionais*. Vol. 13 No. 1. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.22296/2317-1529.2011v13n1p51>

Thompson, John B. (1993). El concepto de cultura. En: *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas* (pp. 182-240). México: Ed. Casa Abierta al Tiempo.

Traverso, Enzo. (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo.

Traverso, Enzo. (2014). Marxismo y memoria. De la teología a la melancolía. En Flier, Patricia y Lvovich, Daniel. *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Trejo, Ramón. (2015). La propiedad comunitaria indígena en el código civil y comercial. Una perspectiva desde la mirada de Elinor Ostrom. *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja*, Vol. 10, No, 16 (79-97). Buenos Aires. Recuperado de: <http://www.derecho.uba.ar/revistas-digitales/index.php/revista-electronica-gioja/article/download/46/30>

Trincheró, Héctor. (2009). Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina. *Papeles de trabajo- Centro de Estudios interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-cultural* No. 18. Rosario.

Trincheró, Héctor Hugo. (2009). Las masacres del olvido. Napalpí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en Argentina. *RUNA XXX*, No.1, (45-60), FFyL - UBA.

Trincheró, Héctor Hugo. (2010). Los pueblos originarios en la formación de la nación argentina. Contrapuntos entre el centenario y el bicentenario. *Revista Espacios de Crítica y Producción* No. 43 (106-123). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Trincheró, Héctor; Campos Muñoz Luis; Valverde Sebastián (Comp). (2014). *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras : tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina* - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Tomo 1.

Trivi, Nicolás. (2014). *Bajo los adoquines está la Pachamama: Territorialidad andina en el Gran La Plata*. La Plata: Serie FiloSurfer.

Valverde, Sebastián, Weiss, M. Laura; Engelman, Juan. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. En: *Revista Pilquen* Vol. 16, No. 1. Viedma.

Valverde, Sebastián, Weiss, M. Laura; Engelman, Juan. (2018). “Políticas públicas e etnicidad en población indígena urbana del Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) y Norpatagonia, Argentina. En: Corredor, Jorge, E; Gracia, M. Amalia (coord.) (2018). *La cuestión indígena en las ciudades de las Américas. Procesos, políticas e identidades*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Valko, Marcelo. (2007). *Los indios invisibles del malón de la paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires: Editorial Madres de Plaza de Mayo.

Vasilachis, Irene. (2008) Los fundamentos epistemológicos de la metodología cualitativa. En Cohen, N; Pioviani, JI. *Le metodología en debate*. La Plata: Eudeba-Edulp.

Vázquez, Félix. (2001). *La memoria como acción social*. Barcelona: Paidós.

Verón, Eliseo. (1993). Introducción. En *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

Vega, J. J. y Guzmán Palomino, L (2005). El Inti Raymi incaico. La verdadera Historia de la Gran Fiesta del Sol. *Boletín del Museo de Arqueología y Antropología*, Vol. 6, No. 1 (37-71).

Williams, Raymond. (2003)[1977]. *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. 14 ed. 19 reimp. Buenos Aires: Nueva Visión.

Wright, Susan. (2004). La politización de la “cultura. Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Arribas, Victoria. *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural* (3era. ed). Buenos Aires: Antropofagia. Recuperado de: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/bolvin-m-rosato-a-arribas-v-2004-constructores-de-otredad.pdf>

Zenteno Brun, Hugo. (2009). Acercamiento a la visión cósmica del mundo Andino. En *Punto cero*. Vol. 14, No. 18. Recuperado de: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rpc/v14n18/v14n18a10.pdf>

Zimmerman, Silvina. (2015). Aportes para una norma que garantice el derecho a la tierra y al territorio indígena. En Kosovsky, Fernando; Ivanoff, Sonia (2015). Op. Cit.



## LEYES, CONVENIOS, DECLARACIONES CITADAS

— Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1957).

— Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989).

— Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de José de Costa Rica (1969).

— Constitución de la Nación Argentina de 1853, Artículo 63 inciso 10.

— Constitución de la Nación Argentina de 1949.

— Constitución de la Nación Argentina reformada en 1994, Artículo 75, inciso 17, 22.

--- Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos (2009).

--- Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas Manual para las instituciones nacionales de derechos humanos. (2013) Naciones Unidas Derechos Humanos. Oficina de Alto Comisionado, Asia Pacific Forum. Ginebra.

--- Declaración de Quito, del Primer encuentro continental de los pueblos indios. Quito, Ecuador, 17 al 21 de julio de 1990. Recuperado de: <http://cumbrecontinentalindigena.org/quito.php>

--- Declaración del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Oaxaca, México. 12 de octubre de 1994. Recuperado de: [https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994\\_10\\_12\\_b.htm](https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_10_12_b.htm)

--- Declaración de la Selva Lacandona, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Oaxaca, México, 1993.

--- Declaración de Teotihuacan. Cumbre Indígena Continental. Teotihuacan, México 28 al 30 de Octubre de 2000 Recuperado de: <http://www.cumbreindigenabyayala.org/primera/teotihuacan.html>

--- Instituto Nacional de Estadística y Censos Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Metropolitana. - 1a ed. -



Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos - INDEC, 2015.

— Llamamiento del Sr. Federico Mayor, Director general de la Unesco, ante el Quinto centenario del encuentro de dos mundos. París, 13 de Marzo de 1989. Recuperado de: [https://unesdoc.unesco.org/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach\\_import\\_03548126-ed69-4e0a-adc4-59a5e134e36d?\\_=082400spao.pdf](https://unesdoc.unesco.org/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_03548126-ed69-4e0a-adc4-59a5e134e36d?_=082400spao.pdf)

— Ley Nacional 23.302 (1985) Creación del INAI con el propósito de asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas, garantizando el cumplimiento de los derechos consagrados constitucionalmente

— Ley 23.302 “Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes.

— Ley Nacional 24.071 (1989) Aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

— Ley 26.160 (2006) Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país con personería jurídica inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, en organismo provincial competente o las preexistentes.

— Ley Nacional 26.602 (2006) de Educación Nacional incluyó en su Capítulo XI los artículos 52, 53 y 54 que consagraron la Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

--- Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos (2014). Comisión Económica para América Latina (CEPAL), a través del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) Naciones Unidas, Chile.

— Resolución Nro. 2086/17. Modificación del artículo 41 del Régimen de Enseñanza y Promoción para reconocer el uso plurales y dinámicos del lenguaje. (2017) (En línea). Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/normativa/no.94/no.94.pdf>