



## SECCIÓN ARTÍCULOS ORIGINALES

### Memoria indígena e identidades atribuidas.

#### Apuntes para su abordaje

### Indigenous Memory and identities attributed.

#### Notes for their approach

Sabrina Rosas

Centro de Historia Argentina y Americana (CHAyA).

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,

Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Fecha de presentación: 15 de febrero de 2016.

Fecha de aceptación: 02 de junio de 2016.

#### **RESUMEN**

El presente trabajo tiene como finalidad presentar algunas perspectivas teóricas que, a modo de apuntes, sirvan para el abordaje de conceptualizaciones básicas que recorren mi tesis de posgrado en actual elaboración. Dicha investigación destaca entre sus principales objetivos la problematización de los procesos de (re)construcción, transformación y trasmisión de la memoria social y de la identidad de una comunidad indígena kolla de la ciudad de La Plata. Para profundizar estos ejes de investigación, se propone presentar categorías de análisis, teorías y perspectivas metodológicas que sirvan para reflexionar sobre su constitución. Se pretende desarrollar la relación estrecha



y vinculante que existe entre las identidades y las memorias en tanto conceptos indisolubles; para ello, se indagará en los aportes teóricos clásicos que permitan definir primero qué se entiende por identidad y por memoria, y cómo se establece una compleja reciprocidad entre ambas a la hora de indagar sobre las peculiaridades de los pueblos originarios.

**Palabras claves:** Memoria; identidad; pueblos originarios.

### **ABSTRACT**

This article aims to present some theoretical perspectives, by means of notes, used for addressing basic conceptualizations that run through my graduate thesis in current development. Such research highlights among its main objectives problematization processes of (re)construction, processing and transmission of social memory and identity of a Kolla indigenous community of La Plata city. In order to strengthen these lines of research, it introduces categories of analysis, theoretical and methodological perspectives that help reflect on their constitution. It aims to develop the close and binding relationship between identities and memories as indissoluble concepts; for this, it will inquire into the classic theoretical contributions that allow, first, defining what is meant by identity and memory, and, then, understanding the complex reciprocity between them when inquiring about the peculiarities of indigenous peoples.

**Key words:** Memory; identity; original peoples.



*“Los pueblos indígenas sabían que nuestro tiempo volvería. Y hemos vuelto porque no pudieron hacernos desaparecer. Estamos para gobernar nosotros mismos”.*

Evo Morales, enero 2015.

## I.

Desde hace algunos años resulta usual hallar discursos políticos, actos, conmemoraciones, revalorizaciones patrimoniales que reivindican la historia y la cultura de los pueblos originarios. Se trata de un proceso sin precedentes que recorre todo el continente latinoamericano, poniendo en valor cosmovisiones y modos de vida antiguamente asociados como parte del atraso y la incivilización. En el marco de la post guerra fría, diversos pueblos indígenas comenzaron a entablar una agenda de disputa política en el acceso a derechos sociales insatisfechos, así como por el reconocimiento y la defensa de su propia identidad. Cientos de comunidades afianzaron la lucha por defender sus propias prácticas culturales, sus creencias y valoraciones a través de la organización de movimientos sociales más abarcativos.

La presencia indígena en diversos ámbitos de la sociedad cuestiona inexorablemente los imaginarios sociales hegemónicos, impuestos verticalmente a lo largo del tiempo. En especial para el caso argentino, cuyos olvidos y silencios como manifestación de poder se hacen presentes cuando se habla sobre los “pueblos originarios”. Transmitida 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 asociado a zonas rurales desconectadas del mundo urbano “occidental”. El imaginario social y la memoria colectiva 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 (Trincherio 2009). Estas ideas, ancladas en un gran relato de la nación, 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. La historiografía, en el marco de los procesos de emergencia de los estados nacionales a fines del siglo XIX, acompañó y cumplió un rol fundamental en la construcción de un ideal de nación política y culturalmente homogénea. 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 (2011:10), la historia nacional se construyó sobre el supuesto de la ausencia del indígena, desempeñando un papel homogéneo de “bárbaro”, “incivilizado”, “nómade” 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.

Estos idearios se encuentran hoy puestos a debate frente a la presencia de comunidades originarias no solo en zonas rurales sino también en ámbitos urbanos. 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. En esta conjunción, los procesos de re-emergencia del sujeto indígena (Krofft 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)<sup>1</sup>. Tras ello, se desarrolló la sanción de importantes leyes a nivel provincial<sup>2</sup>, como también la creación de entidades públicas atentas a resolver las problemáticas de estos grupos (como el INAI). 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 aborígenes 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

<sup>1</sup> La reforma de la Constitución de 1853 implicó la modificación del artículo 67, inciso 15, que establecía “...*promover relaciones pacíficas con los indios y su conversión al catolicismo*”.

<sup>2</sup> Entre las distintas provincias de Argentina se fueron sucediendo el dictamen de leyes provinciales que de diversa manera reconocen a las comunidades indígenas del país. Tal es el caso, por ejemplo, de la Ley Provincial n° 3510 que reconoce a las comunidades indígenas radicadas en la provincia. Rawson - 14 de marzo de 1990; Ley Provincial de Chaco n° 426; Ley Integral del Aborigen- 6 de noviembre de 1984; o la Ley provincial de Río Negro, n° 1968, créase la Comisión de estudio del problema aborigen de la Provincia de Río Negro. Sancionada: 16/05/1985. Para una aproximación más exhaustiva, veáse: “Legislación argentina sobre pueblos originarios” En:

<http://www.soc.unicen.edu.ar/observatorio/index.php/legislacion-indigena?tmpl=component&print=1&page=>



legal de la capacidad de agencia indígena en diversos ámbitos<sup>3</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>4</sup>.

Este arduo camino de cambios no se limita a la reconstrucción de una nueva territorialidad, sino que involucra complejos procesos de reconfiguración identitaria, un “nosotros/as” que busca recuperar la cultura, la identidad y la memoria como marco de diferenciación y alteridad, en los cuales las memorias ancestrales, los olvidos y los usos del pasado cumplen un rol fundamental. 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.

Estas reflexiones se enmarcan en los primeros trayectos recorridos en mi tesis de investigación de posgrado sobre la experiencia de la comunidad Kolla Markawasi, de la ciudad de La Plata, grupo que desde hace una década viene transitando complejos caminos hacia la re-cuperación de sus valores “ancestrales”, reforzando su identidad y su cultura. No se indagará aquí en un análisis pormenorizado de lo que constituye el eje

<sup>3</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 Pópolo y Dirk 2014).

<sup>4</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”. Para una mayor aproximación, véase: Giraud y Sanchez (2011).



de esta investigación, a saber: problematizar los procesos de (re)construcción transformación y trasmisión de la memoria social y de la identidad de este grupo, indígenas kollas autoreconocidos como descendientes del kollasuyu andino. Lo que se propone es presentar categorías de análisis, teorías, perspectivas metodológicas y epistemológicas que sirvan para su reflexión en tanto *pueblo originario*.

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 entretujan estas prácticas con discursos externos a la comunidad? ¿Qué tensiones desencadena el problema de la “autenticidad” indígena? Estas preguntas, lejos de intentar postular una perspectiva esencialista sobre las identidades como netamente constructivas, procuran abrir la reflexión sobre las formas en que se configuran diversas miradas, estereotipos y discursos sobre las identidades indígenas en la actualidad, especialmente en el ámbito urbano.

## II.

Mucho se ha hablado en torno al concepto de identidad. Los procesos identitarios son el resultado de contextos históricos particulares, siempre cambiantes, dinámicos y problemáticos en su definición. La popularización de dicho término se desarrolló paralelamente referida a cómo entender y definir la categoría. En la variada orquesta 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.

Identidad es una palabra dual: refiere a las características que le otorga a una persona un perfil único y como tal *diferente* a los 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 nosotros/as mismos/as –a partir de valores, creencias, intereses, etc.- en contraste con otros/as. 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 temporario e inestable de relaciones que solo alcanzan su carácter positivo a través de la negación del otro 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, ¿A qué refiere la idea de que las identidades “se construyen”? ¿Cuáles son las peculiaridades que se deben destacar frente a identidades indígenas actuales?

Hacia fines de los años ‘60 Barth 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 construidos los sistemas sociales que las contienen (Barth 1969). Dichas transformaciones son propias de procesos históricos específicos que 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). ¿Cuál sería ese *pasado común* que comparten las personas pertenecientes a un pueblo originario?





Como postula Morita Carrasco, existe un convencimiento 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>5</sup>. Son concepciones que arrastran idearios decimonónicos sobre los aborígenes como sociedades incompletas, minoritarias, empobrecidas y marginales, y como tales están dirigidas a alcanzar una integración en la sociedad “civilizada”. Estas miradas basadas en la “invisibilización de la diferencia” (Carrasco op.cit.) contrastan con la reemergencia de identidades indígenas que poseen formas de organización y revalorización que le son propias.

Existen muchas categorías de autoidentificación y referencia para mencionar a estos grupos; es usual hablar de *indios*, *indígenas*, *comunidades originarias*, *comunidades indígenas*, *aborígenes*, *pueblos originarios*, *pueblos 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.

Mucho se ha discutido en el ámbito académico respecto al uso adecuado de estos conceptos (Martínez Sarasola op.cit.) así como de su historicidad. En principio, la denominación “indio” es una categoría colonial que impuso un “...*término diferencial para identificar y marcar al colonizado*” (Bonfil Batalla 1992:31), categoría peyorativa

---

<sup>5</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).



a partir de la cual se inicia el proceso de autodefinición transitado por los mismos indígenas. En consecuencia, son aborígenes (*ab-desde/origen*), son “originarios” 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 op.cit.:79).

Este recorte temporal de larga duración, en primer lugar, podría plantearse como una forma de definir lo que es ser indígena a partir de la diferencia. La idea de “origen” le otorga al relato un carácter homogéneo y lineal, como si aquel pasado previo a la conquista se hubiese mantenido a lo largo del tiempo de forma estática, o como si esas sociedades no se hubiesen visto re-configuradas. Se podrían citar múltiples discursos en donde se da cuenta de este sentido de pertenencia; por ejemplo, así se expresaba el cacique de la Comunidad Qom Potae Napocna Navogoh Qom La Primavera, Felix Díaz:

*“Somos un pueblo preexistente ante la Nación Argentina, somos un pueblo que ha vivido milenariamente en este continente, y nosotros hoy creo que tenemos la fuerza que han tenido nuestros padres y nuestros abuelos que nos han enseñado a amar la vida, a amar a nuestro territorio con todos los recursos que existan en esos territorios que hoy no están en nuestras manos” (El resaltado es mío)<sup>6</sup>.*

<sup>6</sup> Discurso del cacique Felix Díaz en la Universidad Católica de Córdoba, ante la entrega de su Doctorado Honoris Causa en reconocimiento a su lucha por la tierra. Septiembre de 2012. Disponible en: <http://redaf.org.ar/discurso-de-felix-diaz-al-recibir-doctorado-honoris-causa-de-la-ucc-no-nos-dejen-solos-ayudennos-para-que-podamos-participar-en-la-construccion-colectiva-del-pais/>



En la misma línea, así se manifiesta el colectivo de Mujeres Originarias:

*“Una vez más, voces fatalistas recorren las calles, los montes, los mares, una vez más como tantas otras veces la tiranía, la represión, se hace ley y una vez más las mujeres originarias, memoriosas, y milenarias, recordamos que desde la llegada de Colón hasta la fecha, jamás dejaron los Estados Nación, los gobernantes de turno, y los mentores de la muerte, de idear estrategias de exterminio, desplegando políticas de opresión, sexistas, racistas [...] Estamos decididas a recuperar nuestros espacios sagrados, nuestros lugares de ceremonias, en los territorios de las comunidades y también en las ciudades [...] Vamos tras el mandato de nuestros antepasados, en un país que nos niega, nos desprecia, nos estigmatiza, nosotras caminamos con amor y luchamos con ternura, aunque quienes nos omiten, no asumen que sin nosotras no hay país (El resaltado es mío)”<sup>7</sup>.*

Se traza un relato basado en la idea de continuidad de una experiencia colectiva de existencia e incluso de resistencia -“...a través del mandato de nuestros antepasados”- frente al avance de la dominación externa, ya sea ésta colonial o republicana. Esa prolongación milenaria se cruza y complementa con un presente que le otorga fortaleza y entidad -“...hoy tenemos la fuerza”; “...estamos decididas a recuperar nuestros espacios”- como colectivo auto-referenciado, y otorgándoles una identidad.

<sup>7</sup> Llamamiento a la Marcha de Mujeres Originarias, abril de 2016. Se trata de la segunda marcha de mujeres originarias en Capital Federal hacia el Congreso de la Nación, organizada desde 2015 por mujeres indígenas especialmente de los pueblos mapuche (O.M.D.H.U.MA Organización Mapuche de derechos Humanos y Medio Ambiente, Comunidad Mapuche Pillán Mahuiza) para visibilizar sus luchas y presentar en el parlamento una propuesta para el Buen Vivir. Más información en: <https://www.facebook.com/Marcha-De-Mujeres-Originarias-313937188750267/timeline>



Ahora bien, aunque se presentan como identidades definidas y delimitadas por este origen común de unión, la identidad indígena convive con múltiples prácticas identitarias que encarnan a los sujetos; son inestables y están en constante proceso de alteración. Así, aún cuando algunas identidades adquieren mayor relevancia, un mismo sujeto puede representar múltiples identidades a la vez, a pesar de su afán discursivo, político o estratégico por jerarquizar unas por sobre otras – en este caso, la “indígena” por encima de cualquier otra identidad.

A mediados de la década del '90 Stuart Hall ya planteaba la importancia de reflexionar sobre las formas en que las identidades 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 1996). En este marco, 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 este punto se encuentra un fuerte emplazamiento entre las prácticas identitarias y las relaciones de poder que en ellas se encarnan. Así como es la continuidad histórica precolonial la que 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. Los pueblos originarios han recorrido largos procesos históricos en que la vulneración de derechos sociales fueron moneda corriente, inmiscuidos en la pobreza y la marginación social en los cuales se cruzan cuestiones vinculadas a la clase y a la condición étnica como agravante a la carga racista y discriminatoria. En este marco, la reconstrucción identitaria indígena se ha convertido en un espacio de lucha y empoderamiento en tanto



representan 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 de 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.

¿Cómo se construyen, entonces, estas identidades *atribuidas*, autoasignadas por individuos o colectivos? Pensar la identidad de manera posicional permite aceptar 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 op.cit.:17). En este punto, los aportes de Judith Butler (1995) permiten inmiscuirse en las complejas tramas de las prácticas identitarias, pues en su aspiración por deconstruir enfoques esencialistas, propone su abordaje desde las lógicas de significación del sujeto.

En la construcción de su propio yo, el sujeto social se encuentra discursivamente constituido -aunque no por ello determinado- a partir sus propios actos, regulados por normas de inteligibilidad. Como explica Briones, la aspiración de Butler se centra en retraducir el carácter lingüístico de la performatividad a la idea de que el sujeto no pre-existe, su identidad no viene dada sino que se construye en y a través de sí mismo en su hacer/acto (Briones op.cit.:65). 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”.

Dado que las peculiaridades que definen la identidad de un grupo se manifiestan necesariamente en contraposición a otro, se vuelve necesario fijar referentes de identificación que permitan reconocer-se entre sí, lo que Spivak llamó “...solidaridades temporales dirigidas que aceptan transitoriamente una posición



*esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como un bloque”* (En: Grueso 2010:294) En este escenario de definiciones, los pueblos originarios asumen conceptos y prácticas devenidos en estereotipos convirtiéndolos en lugares de lucha y disputa política *históricamente* situada.

En términos generales, estos imágenes pueden ser caracterizados a partir de una performance cuya mayor expresión toma forma en prácticas colectivas, es decir, que cuenta con la participación general de los miembros del grupo, tales como ceremonias religiosas o celebración de festividades, siguiendo un calendario ritual ancestral que reivindican. Los actos performativos son aquellos que concretan su acción en el acto mismo en que se enuncian, pero que no es un suceso único sino una repetición, un ritual que consigue efecto a través de su naturalización discursiva y corporal. Aunque Butler se pregunta por el carácter performativo del género, es posible plantear que existen prácticas ritualizadas en la vida cotidiana de las sociedades indígenas que le otorgan cuerpo y esencia, no como evento individual ni como identidad fija, sino como sedimentaciones de acciones, discursos, prácticas que *son* en la medida en que ésta es actuada. En estos actos performativos, la vestimenta cumple un rol fundamental como pilar de identificación hacia el interior del grupo pero fundamentalmente hacia la mirada del otro/a, así como la utilización de elementos sagrados –como instrumentos musicales, alimentos y plantas, bebidas –emblemas o banderas– como la Whipala, la Wenufoye, Bandera del Pueblo Tehuelche de Santa Cruz, Bandera del Pueblo Mapuche Tehuelche- que le otorgan cohesión.

Ahora bien, pensar de forma situada y contextualizada las prácticas identitarias performativas y estereotipadas generadas por los grupos permite identificar los usos político-estratégicos de identidades esencialistas y los límites que ello implica.

Sería útil ejemplificar esta cuestión tomando como caso de análisis un reciente estudio publicado en 2014 por Nicolás Trivi sobre indígenas Qollas del Gran La Plata. En su escrito, dicho geógrafo se ha preocupado por indagar en las prácticas culturales de



dos comunidades indígenas de la ciudad de La Plata, quienes construyen una territorialidad basada en la recreación de su cultura ancestral que se ve dialécticamente relacionada con su condición de clase. Específicamente en el capítulo 5, analiza cómo se vincula la construcción de una territorialidad en el espacio urbano con las “...estrategias políticas de las organizaciones indígenas [es decir] apuntando al plano discursivo de reivindicaciones históricas constitutivas de una identificación como andino y como aborígen” (Trivi 2014:97). Según refiere, existe una asociación entre cultura y política desde lo cual se fortalece un “...proceso de transformación social desde una identidad cultural que sirve como plataforma para el accionar político” (ibídem: 98 [énfasis mío]). Este accionar político *estratégico* se destaca en el desarrollo de ceremonias ancestrales en lugares significativos, el uso de emblemas de identificación indígena como la Wiphala, la utilización de instrumentos ceremoniales y vestimentas tradicionales. Si bien estas nociones permiten a las organizaciones indígenas en cuestión fortalecerse, a su vez, dichas categorías desdibujan el rol activo de los grupos aborígenes en las disputas políticas más allá de las fronteras étnico-culturales desde donde se lucha: “Yo le pregunto a las organizaciones de izquierda por qué somos tan pocos hoy. Por qué cuando lo mataron a Ferreyra éramos un montón, y estábamos todos ahí, originarios y no originarios” (ibídem:104) expresaba un miembro de la Comunidad Qolla Gran La Plata frente a la ausencia de manifestantes en repudio del asesinato de un miembro de la comunidad, Roberto López.

Así como el modo esencialista identitario ha reforzado una serie de estereotipos indígenas diferenciales -ser o no ser “originario”- que le ha permitido fortalecer el reconocimiento y las luchas propias de sus grupos, se ha generado el desentendimiento de otras identidades sociales –como en este caso es la clase social- que resultan inasimilables. Los pueblos originarios participan de las luchas del campo popular y es usual ver columnas indígenas en marchas y protestas que reclaman acceso a derechos insatisfechos (como en la marcha por el derecho a la igualdad de género) o buscan





conmemorar experiencias traumáticas del pasado reciente (como en la marcha por el aniversario del último Golpe de Estado cívico-militar). Sin embargo, el asesinato de Roberto López que denuncia el testimonio refleja cómo las repercusiones de las problemáticas específicas (en apariencia) de “los indígenas” parecen tener menos eco y menos trascendencia que cuando se trata de una víctima del sector laboral, estudiantil o popular.

En este punto, lo que Trivi analiza como una “...necesidad de ampliar horizontes de organización militante”, como una intención de las organizaciones aborígenes de “...proyectarse hacia esferas y sectores más amplios” -esto es, la búsqueda y la necesidad de ampliar las perspectivas de lucha política que les permita entrometerse en las disputas del campo popular, ser acompañados tanto por “originarios como por no originarios”- puede verse, también, como una muestra en donde las vicisitudes del esencialismo estratégico lleva consigo el lastre de la exclusión. En este terreno de luchas políticas se encuentran los fallos de la esencia como estrategia política: el modo en que el esencialismo identitario ha reforzado una serie de estereotipos excluyentes.

Una posición análoga puede encontrarse en los testimonios de chicas trans presentes en serie televisiva “Tacos Altos en el barro”<sup>8</sup> destinada a visibilizar las experiencias de mujeres pertenecientes a diversas comunidades originarias. Bajo el eslogan “A los pueblos originarios, por la diversidad de género. No a la discriminación” la serie consta de cuatro capítulos que se centran en dar voz a las problemáticas y necesidades por las que transitan estas mujeres, así como los deseos y los sueños que acompañan su vida cotidiana. Resulta interesante reflexionar sobre cómo se entrecruzan apelaciones identitarias que son, en apariencia, incompatibles con los estereotipos indígenas clásicos.

<sup>8</sup> Es una serie documental, dirigida por Rolando Pardo producida por Contenidos Digitales Abiertos (CDA), Argentina, 2014. Disponible en: <http://cda.gob.ar/serie/4390/tacos-altos-en-el-barro#/1/4387/cap01-hay-que-tener-pelotas-para-ser-travesti->



*“Mi condición como chica trans de la etnia guaraní [...] se nos hace difícil esta lucha por el simple hecho de ser no solo trans sino por pertenecer a una comunidad. Tenemos diferentes opciones que se nos presentan en la vida. Optar por lo que es directamente la prostitución que se nos hace más fácil para obtener lo que realmente queremos, y la otra es tomar otra cosa como estudiar y trabajar, hacerle frente a esta vida”* (Testimonio tomado de: Tacos Altos en el barro, Capítulo 1, minuto 18).

Ser trans y ser indígena se ven conjugados en este testimonio como dos grandes trabas en el desarrollo de la vida cotidiana, del acceso a oportunidades laborales o formativas. Es una lucha doble, en donde la agresividad y la discriminación sexual se ven agravadas por el hecho de pertenecer a un grupo social altamente vulnerado y discriminado. Se podría argüir que ellas son conscientes que afirmar “ser una mujer aborígen” les otorga una entidad diferente a las que podría tener una trans que no lo es. Las herencias culturales indígenas son apropiadas y reivindicadas para darle un sentido político a sus luchas:

*“Continuamos acá en la mañana de la radio, acá a través de la FM que nos pertenece a nosotros como pueblos originarios, y bueno en lo que respecta a nosotras como chicas trans de los pueblos originarios bueno ayer en el senado se aprobó por unanimidad y en su gran mayoría lo que va a ser la ley de identidad de género [...] para que todas las personas trans podamos gozar de nuestra identidad de género [...] para acceder a nuestros derechos, a la salud, a la educación, a una vida digna, el derecho a la identidad, poder gozar del derecho que se nos fue negado”* (Testimonio tomado de Tacos Altos en el barro, Capítulo 3, minuto 15).



Estos grupos pertenecientes a los pueblos originarios vislumbran una compleja composición que entra en conflicto –al menos en apariencia– con las formas en que se presentan estereotipadamente como colectivo. El travestismo o el transgénero engloban un conjunto de prácticas, performances y costumbres que resultan ajenas al ser indígena en términos hegemónicos, así como también lo son otro tipo de gustos, costumbres, al fin y al cabo identidades que no se corresponden con las “tradiciones culturales”<sup>9</sup>. En palabras de Mattio,

*“...al postularse una descripción siempre incompleta de un determinado colectivo (pretendidamente) subalterno<sup>10</sup>, se asocia a ella una agenda política por lo común excluyente, destinada a privilegiar las demandas de los actores incluidos en la definición y a invisibilizar las de los que son excluidos por ella” (Mattio 2009:9).*

Así, las mujeres indígenas-trans –¿o sería lo mismo decir trans-indígenas?– se presentan como un colectivo minoritario dentro de un conjunto más abarcativo pero que sigue siendo marginal en el campo de las disputas sociales, y que no representan,

---

<sup>9</sup> En este punto se establece una rápida asociación con los debates que abrió la emergencia de un discurso generacional mapuche –los llamados mapunkis- que interpeló tanto el discurso hegemónico en torno a la cuestión indígena en los diferentes niveles de organización estatal, como sobre planteos de las organizaciones mapuche que surgieron en la arena pública en las décadas de 1980 y 1990. Laura Krofft (op.cit.) analiza “...cómo es la experiencia social como jóvenes urbanos la que parece fundamentar la necesidad de reinterpretar la categoría étnica mapuche”, que al fin y al cabo interpelan los propios estereotipos de las comunidades.

<sup>10</sup> No es de interés de este texto indagar en los complejos trayectos teóricos y epistemológicos que engloban los estudios de las formas de representación y representatividad que involucran al testimonio de sujetos subalternos (Spivak 2003; Beverley 2010). Será destinado para futuros artículos.



necesariamente, los pilares estereotipados bajo los cuales “los pueblos originarios” se afirman como herederos de prácticas culturales ancestrales.

La generación de tales “esencialismos” indígenas de fácil identificación potencia la visibilidad de las organizaciones aborígenes, al mismo tiempo que favorece la fragmentación en las luchas sociales y políticas en acciones de protesta o reclamos con otros grupos. Estas tensiones entre la *subjetivación* (es decir, la forma en que se afianzan selectiva y parcialmente los “modos de experimentar y entender el mundo” por los sujetos) y la *identificación* (es decir, la narrativización de esa biografía) que socialmente aparecen expuestas en las *identidades sociales*, tienen que ver con la capacidad de agencia que dependen de dispositivos socio-políticas o culturales que las envuelven. Así, la performatividad de los sujetos se da desde la articulación de identidades personales y colectivas, pero no como a ellos les place, sino bajo circunstancias por ellos no elegidas (Briones op.cit.)<sup>11</sup>.

Ahora bien, estas reflexiones no se agotan en la mera descripción de la performance. Aunque sean presentadas a través de la invocación de un pasado común continuo, éstas tienen que ver con el uso de recursos asignados en su (re)construcción – la historia, la lengua, la cultura, la memoria– en el proceso de devenir y no del ser indígena. No importa tanto “quiénes somos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo en que podríamos representarnos” (Hall op.cit.:17). En consecuencia, antes que preocuparse por develar los procesos de (re)construcción, transformación y trasmisión de la identidad indígena, es necesario enfocarse en el “punto de sutura” (ibídem) entre, por un lado, los discursos y las

---

<sup>11</sup> Los postulados de Briones resultan muy interesantes a la hora de problematizar la historicidad de las identidades, cuando parafrasea a Karl Marx en su célebre frase de El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte (Marx 1978:595) y afirma que “...*los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido*” (Briones op.cit.:59).



performances que interpelan a los sujetos sociales en forma particular (como indígena, como joven, como mujer, como hombre, como trans, como obrero/a, etc.) y por otro los procesos de subjetivación e identificación de identidades, entre lo que se destaca aquello que se dice de los otros.

### III.

En este marco, la reproducción de estereotipos indígenas como formas de autoidentificación tiene un estrecho vínculo con otros procesos que interesa resaltar aquí: la existencia de un relato basado en una memoria heredada ancestralmente. Los usos del pasado recorren caminos adversos en la recuperación de ciertas experiencias, en la valorización de historias y anécdotas que le dan legitimidad al grupo, tiene una lógica particular y justifica sus luchas. En este sentido, la memoria constituye un campo ideal para preguntarse acerca de los sentidos que se le asignan a la relación pasado-presente, y por ende a las tensiones y disputas de poder que conllevan dichos procesos.

La preocupación por las memorias es un fenómeno relativamente reciente, consumado ante la nueva necesidad de registrar y preservar el pasado en contraposición a las formas casi inexistentes de registros en otros períodos históricos (Nora 1984). La memoria “moderna” nace no sólo de un sentido de rompimiento con el pasado sino de una intensa conciencia de las representaciones conflictivas que dicho pasado contiene, frente al cual cada grupo se esfuerza por crear su propia versión (Gillis 1994). Se trata de procesos subjetivos anclados en marcas simbólicas en donde se disputan luchas de poder (político, social y cultural) a partir de la historicidad dinámica y cambiante del pasado, de lo que se recuerda (Jelin 2002). Las memorias individuales y subjetivas se encuentran inmersas en marcos sociales y en narrativas compartidas (Halbwachs 1950) que se conjugan en un complejo entretejido de tradiciones y recuerdos transmitidos



oralmente, mediante una estructura de códigos culturales que le otorgan sentidos de pertenencia identitaria.

Así como en el apartado anterior se procuró reflexionar sobre aquello que Hall enunciaba como un sentido de representación identitaria atenta a los elementos sobre los que se proyecta el devenir del “ser”, en el estudio de la memoria no interesa tanto *qué* se recuerda, sino *cómo*, *cuándo* y *para qué* se hace (Jelin op.cit.). Así, memoria e identidad, en tanto conceptos que se enmarcan en un proceso histórico particular –el presente– son construcciones políticas y sociales cambiantes a través del tiempo, dependientes uno de otro. Lo significativo de cualquier identidad, tanto individual como grupal, es mantenido por el recuerdo, a la vez que es recordado lo que define una identidad asumida (Gillis op.cit.). La relación es de mutua constitución, “...las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos” (ibídem:5). En este sentido, la memoria es un elemento constitutivo de la identidad en la medida en que es un factor de sentimiento de continuidad y coherencia de los sujetos en su propia (re)construcción (Pollak 1992), siempre permeable a las circunstancias del contexto histórico.

Las memorias que constituyen las identidades indígenas así como las identificaciones que moldean recortes selectivos del pasado, se ven atravesadas por planos temporales múltiples 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 op.cit.:12). Estas temporalidades u “horizontes” son “ciclos históricos de memorias colectivas” que, parafraseando a Silvia Rivera Cusicanqui, 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*, de mayor duración en cuanto a los valores e ideas propias que reformulan y se retroalimentan con las fronteras de las memorias colectivas de menor trayecto temporal o cortas. La problematización de los ciclos de memoria colectiva y la coexistencia de horizontes históricos de memoria genera la posibilidad de dilucidar las peculiaridades de la configuración identitaria indígena.

Como se explicaba previamente, existe un convencimiento social de que los pueblos originarios son los grupos considerados distintos a otros sectores de la sociedad por poseer una continuidad histórica en las sociedades precoloniales, y deben saber preservar y transmitir a las generaciones venideras sus territorios, su identidad y sus memorias ancestrales. En este marco, es posible identificar con claridad memorias largas, de extensa duración en la recuperación de las memorias de los pueblos aborígenes, presentes en sus discursos y testimonios: “ser” y “pertenecer” a una sociedad, a una comunidad “pre-existente” que ha sabido permanecer, sobrevivir y/o resistir a lo largo de los últimos quinientos años de historia. Es una larga memoria anclada en marcas de la explotación, usurpación de territorios, pobreza y marginación social que viene siendo arrastrada desde la época colonial pero que encuentra una profunda continuidad en las condiciones sociales, económicas y políticas por la que transitan actualmente. De esta forma, es posible afirmar que las luchas de las comunidades están trazadas por un “horizonte colonial” de memoria, es decir, operaciones conscientes de constitución bajo una historia de opresión que hoy se nos aparecen reformuladas atentas a las desigualdades del presente.

En dicha recuperación, el importante lugar que ocupa el testimonio como medio de documentación de procesos históricos –“permitirles hablar”, en términos de Spivak,





a los sujetos olvidados por la historia— engloba un amplio abanico de alcances y limitaciones de enmarañada resolución. Por cuestiones de extensión, no es el interés de este texto inmiscuirse en la compleja reflexión en torno al rol del testimonio, su relación con la memoria y con la historia o sus usos en el acto de testimoniar (Ricoeur 2004). Sin embargo, resulta importante preguntarse cómo abordar las tensiones, las contradicciones, las incorrecciones u omisiones de todo relato que los hace “menos confiables” como representantes de los intereses y las creencias de las personas en nombre de las cuales reivindica hablar:

*“El inca tenía que tener esos poderes, despertados. Eh... 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 si 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.”* (Testimonio de Illa Ñan, líder de la comunidad Marka Wasi, La Plata, marzo de 2015)<sup>12</sup>.

Se entrecruzan aquí todo tipo de tensiones entre el relato historiográfico, la veracidad científicista, las prácticas investigativas que le otorgan a la historia su carácter disciplinar y las memorias que recorren el testimonio. ¿Por qué discutiríamos el grado de veracidad que tiene aquello que el relato atestigua? ¿Cambiaría el sentido del testimonio si, “a ciencia cierta” comprobásemos que los incas no pudieron haber

<sup>12</sup> Este testimonio ha sido elaborado en el marco de las entrevistas en profundidad para el desarrollo de la tesis de posgrado en construcción, sobre la memoria y la identidad de la Comunidad Kolla Markawasi, de La Plata.



medido tres metros? Como plantea Beverley, a propósito de la discusión entre Rigoberta Menchú y Stoll, otorgarle a los/las narradores/as la posibilidad de ser testigo pero no de crear una autoridad narrativa y “...negociar las condiciones de verdad [...] equivale a decir que el subalterno puede hablar solo a través de nuestra autoridad institucionalmente sancionada como intelectuales con poder decir qué es válido y qué no” (Beverley 2004:120). En consecuencia, no debiera interesar indagar sobre la veracidad de los hechos que se enuncian sino en los sentidos que le otorgan los sujetos en cuestión, reflexionar sobre cómo, a través de mecanismos discursivos adversos, encuentran una lógica en la agencia indígena. 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.

En este marco, resulta interesante centrar la reflexión sobre cómo tales procesos de selección y recorte del pasado, con un uso peculiar en el fortalecimiento identitario, se ven atravesados por cuestiones de clase social, étnicas y de género. Como explica Rodríguez (2004) para el caso de la sociedad del Departamento de Santa María en Catamarca, la “plasticidad” en los usos del pasado revela tensiones en donde se entrecruzan dimensiones étnicas, etarias y de clase que sirven como instancia constitutiva de su identidad, a la vez que para rebelarse contra injusticias del presente.

Seguidamente, Illa Ñan continuó reflexionando sobre las “versiones” de la historia:

Entrevistadora: ¿Cuáles son esas historias que los historiadores falsean? ¿Qué otras versiones no son verídicas?

*“Y por ejemplo...no son verídicas que Huáscar mato a Atahualpa, porque se peleaban por...uno era hijo legítimo y otro ilegítimo y se peleaban por... por... por ser reyes, ser incas. En nuestra cultura no existe hijo legítimo e ilegítimo. Uno hombre puede tener hijos en diferentes mujeres...todos tienen legitimidad dentro de la comunidad. Todos van a ser respetados igualmente. Como la mujer también...la mujer también tiene derecho a decidir y a elegir el hijo*



que ella quiere tener. *Y eso no le va a marcar nada en la sociedad al contrario. Entonces, es totalmente falso que Huáscar mató a Atahualpa y ninguno de ellos podía decirse que se peleaban por ser incas porque no se entrega al hijo, se entran a seres preparados, entonces es otra de las mentiras.* (Testimonio de Illa Ñan, líder de la comunidad Marka Wasi, La Plata, marzo de 2015)

En la “estructura discursiva” del relato pueden encontrarse las disputas político-ideológicas del momento en que son inferidas, cuestiones de género, tensiones de lucha de clases y discursos contra-hegemónicos. Como puede observarse en este ejemplo, existe una clara organización comunal basada en diferencias de género; el hombre puede tener varias mujeres así como la mujer tiene derecho a decidir cuántos hijos tener. En este sentido, sería posible considerar que aunque se busca darle entidad a lo que podríamos llamar “derecho de las mujeres” su rol continúa circunscripto a la maternidad y la procreación donde el género condiciona las relaciones sociales. Sería erróneo presuponer que estas costumbres son “heredadas” de tiempo ancestrales, antes que verlas como el reflejo de tradiciones y prácticas culturales enmarcadas en una lógica patriarcal contemporánea. Ello no implica negar que en tiempos prehispánicos las sociedades se hayan visto configuradas bajo organizaciones patriarcales, y que éstas hayan dejado su huella en las memorias principalmente de mujeres indígenas; lo que se intenta dejar sentado aquí es que resulta indispensable pensar estos relatos que delinear una identidad y una memoria como históricamente situados.

Retomando el planteo de horizontes temporales de la memoria, es necesario reflexionar sobre una memoria construida a partir de un plano temporal más corto: el recorrido de las últimas décadas en donde se reconoció la existencia de grupos étnicos auto-definidos así como también se configuró la emergencia del indígena como actor político organizado con reclamos y luchas fácilmente identificables. Este “nuevo” sujeto histórico solo puede entenderse como el resultado de la confluencia de, por un lado, memorias sociales subalternas que han sabido conservar y transmitir por generaciones



saberes ancestrales, saberes lingüísticos, creencias religiosas y una fuerte cosmovisión. Pero por otro lado, se encuentran con memorias sociales que son construidas a partir de una acumulación de experiencias y trayectorias desarrolladas en los últimos tiempos, con intenciones políticas y re-definiciones identitarias propias del tiempo presente. En esta conjunción de memorias en disputa se puede inferir que se entrecruzan miradas y posicionamientos que tienen que ver con la trayectoria generacional de los sujetos en cuestión; posturas de clase inherente a ellos/ellas y no necesariamente reconocidas en el relato; finalmente, aunque no de forma consciente, consideramos que existen claras definiciones políticas de género que condicionan la recuperación del pasado al poner en valor, como vimos, al hombre sobre la mujer. Es interesante en este punto cómo dichas miradas, que tienen que ver con subjetividades propias del presente, construyen un relato que es transmitido a distintos miembros de la comunidad como verdadero, otorgándole a su vez legitimidad al grupo en su conjunto como descendientes de esas sociedades.

#### IV.

El estudio de las sociedades originarias continúa siendo un terreno poco explorado principalmente en el campo de la historia, pese a los innegables avances en los últimos años. El acercamiento a una práctica de trabajo interdisciplinaria ha permitido la modificación de concepciones clásicas ahistóricas incorporando otras miradas, como la arqueológica o antropológica, datos etnográficos, fuentes escritas y testimonios orales (Mandrini 2007:5). Consecuentemente, superar la polémica historiográfica implica, a su vez, reconocer la existencia de comunidades indígenas en distintas áreas de nuestro país, en donde se entrecruzan nuevas memorias y nuevas identidades respecto a “ser” indígena. Así, los vínculos entre la memoria y la identidad delimitan un complejo entramado hacia el análisis de las formas en que se constituyen los pueblos originarios



como actores sociales. Frente a los parámetros de identidad que resaltan rasgos de identificación y de diferenciación grupal, que se convierten en marcos sociales para encuadrar memorias (Jelin op.cit.:25), los grupos indígenas recorren este complejo camino de “reconstrucción de sí mismos”. Estos actores son originarios no solo por ser hijos/as, nietos/as, bisnietos/as de ancestros nacidos/as en el territorio americano; tampoco solo por saber una lengua étnica particular, ni solo por su cosmovisión. Son aborígenes por auto-reconocerse como sujetos cuyas experiencias perviven en las memorias sociales, pero a su vez porque están presentes, porque tienen voz y porque se construyen como herederos/as de ese pasado que se encargan de configurar cotidianamente.

Sin la pretensión de considerar a los procesos de memoria e identidad de los pueblos originarios en Argentina como unívocos y homogéneos, estas aproximaciones buscan dar cuenta de la compleja trama que los envuelve. Las especificidades de cada caso podrán dilucidar nuevos caminos en la reflexión sobre la construcción de identidades y la (re)cuperación de memorias, pues incluso aquellas que son imaginadas como ancestrales y estáticas –como pareciera afirmarse en los discursos políticos de algunos líderes indígenas– están históricamente situadas en un contexto que les otorga ciertas particularidades para su construcción. El desafío a enfrentar es el de indagar en las formas en que los sujetos moldean su historia –con qué se identifican, que otras identidades se ponen en juego, qué memorias se recuperan y qué olvidos quedan relegados– conjuntamente con estructuras sociales que las atraviesan y condicionan.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. 1969. “Introduction” En: Barth, Fredrik (ed.), *Ethnic Groups and their Boundaries*: 9-38. Boston, Little Brown.



- BEVERLEY, John. 2004. “¿Nuestra Rigoberta? Autoridad cultural y poder de gestión subalterno”. *Subalternidad y representación. Debates de teoría cultural*: 103-126. Madrid, Iberoamericana.
- BEVERLEY, John. 2010. “Introducción”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* Dossier “La voz del otro. Testimonio, subalternidad y verdad narrativa”. Publicado por Centro de Estudios Literarios "Antonio Cornejo Polar"- CELACP.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 2001. *Culturas Híbridas*. Buenos Aires, Paidós.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. 1992. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. Buenos Aires, Fondo Editorial del CEHASS-Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- BRIONES, Claudia. 2007. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°. 6: 55-83, enero-junio.
- BUTLER, Judith. 1995. *Gender Trouble. Feminism and the subversión of identity*. London, Routledge.
- CARRASCO, Morita. 2002. “Una perspectiva sobre los pueblos indígenas en Argentina”. Comisión Económica Para América Latina y El Caribe. Disponible en: [http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe\\_2002\\_cap\\_11.pdf](http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf). Fecha de consulta: mayo de 2016.
- SPIVAK, Gayatri. 2003. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” (trad. J. Amícola). *Orbis Tertius*, 1998, III.
- DEL PÓPOLO, Fabiana y Jaspers DIRK (coord.). 2014. “Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis”. Comisión Económica Para América Latina y El Caribe, Santiago de Chile. Disponible en: <http://repositorio.cepal.org/handle/11362/37050>. Fecha de consulta: mayo de 2016.
- DELRIO, Walter. 2005. *Memoria de Expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia: 1872-1943*, 1° ed. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.



DELRIO, Walter. 2014. “Sobre el olvido y el recuerdo: la historiografía y el sometimiento indígena en Argentina” En: Flier, Patricia y Daniel Lvovich (coords.), *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas*: 170-200. Rosario, Prohistoria Ediciones.

GILLIS, John. 1994. "Memory and identity: the history of a relationship", En: Gillis, John. (ed.), *Commemorations. The Politics of National Identity*: 3-26. Princeton University Press.

GIRAUDO, Laura y J. Martín SANCHEZ (eds.). 2011. *La ambivalente historia del indigenismo. Campo interamericano y trayectorias nacionales (1940-1970)*. Perú, Instituto de Estudios Peruanos.

GORDILLO, Gastón y Silvia HIRSCH (comps.). 2010. *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires, La Crujía.

GRUESO, Delfín Ignacio. 2010. “Identidades étnicas, justicia y política transformativa” En: Llanos, Gabriela; Delfin Grueso y Mariángela Rodríguez (coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*: 283-308. México, Programa Editorial de la Universidad del Valle.

GROSSBERG, Laurente. 2003. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?” En: Hall, Stuart y Paul Gay Du (comps.), *Cuestiones de Identidad Cultural*: 148-180. Buenos Aires, Amorrortu.

HALBAWCHS, Maurice. 1950. *La memoria colectiva*. París, Albin Michel.

HALL, Stuart. 1996. “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?” En Hall, Stuart y Paul Gay Du (comps.), *Cuestiones de Identidad Cultural*: 13-39. Buenos Aires, Amorrortu.

JELIN, Elisabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo XXI.

KROFFT, Laura. 2005. “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”. En: Dávalos, Pablo (comp.), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*: 103-132. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.





MARTÍNEZ COBO, José. 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, Disponible en:

[http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe\\_2002\\_cap\\_11.pdf](http://www.cels.org.ar/common/documentos/informe_2002_cap_11.pdf). Fecha de consulta: mayo de 2016.

MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos. 2010. *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires, Biblos.

MARX, KARL. 1978. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Siglo XXI.

MATTIO, Eduardo. 2009. “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas”. En: Revista Cultural electrónica *Construyendo Nuestra Interculturalidad*, N°5, Año 5. Vol. 4: 1-11, Lima.

NORA, Pierre. 1984. “Entre la memoria y la historia”. En: NORA, Pierre (dir.), *Les Lieux de Mémoire*. París, Gallimard.

POLLAK, Michael. 1992. “Memoria e identidad social”. En: *Estudios históricos*, Vol. 5. N° 10.

PORTELLI, Alessandro. 2014. “Las funciones del olvido: escritura, oralidad, tradición”. En: Flier, Patricia y Daniel Lvovich (coords.), *Los usos del olvido. Recorridos, dimensiones y nuevas preguntas*: 39-60. Rosario, Prohistoria Ediciones.

QUIJADA, Mónica (ed.). 2011. *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en las fronteras, Río de La Plata, siglos XVIII-XX*. Berlín, Gebr. Mann Verlag.

RESTREPO, Eduardo. 2010. “Identidad: apuntes teóricos y metodológicos” En: Llanos, Gabriela; Delfin Grueso y Mariángela Rodríguez (coords.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*: 61-76. México, Programa Editorial de la Universidad del Valle.

RICOEUR, Paul. 2004. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires. FCE. Parte II, Cap. 1, “Fase documental: la memoria archivada”: 189-236.



RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Violencias (re)cubiertas en Bolivia*. La Paz, Hisbol.

RODRIGUEZ, Lorena. 2004. “Reflexiones acerca de la memoria y los usos del pasado a partir del análisis de un caso en el Noroeste argentino: Departamento de Santa María (provincia de Catamarca)”. *Cuadernos de antropología social*. N° 20: 151-168.

RUIZ TARRES, Alejandra. 2013. “Concepción cultural de la historia en el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui”. *Acta Científica XXIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*.

TAMAGNO, Liliana. 2003. “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la Provincia de Bs. As. Argentina”. *Campos* 3: 165-182.

TRINCHERO, Hugo. 2009. “Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina” En: Papeles de trabajo- Centro de Estudios interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-cultural. N° 18. Rosario. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1852-45082009000200003](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082009000200003).

Fecha de consulta: mayo de 2016.

TRIVI, Nicolás. 2014. *Bajo los adoquines está la Pachamama. Territorialidad andina en el Gran La Plata*. La Plata, Club Hem Editores.

### **FUENTES CONSULTADAS**

Discurso de Felix Díaz en la Universidad Católica de Córdoba. Septiembre de 2012. Disponible en: <http://redaf.org.ar/discurso-de-felix-diaz-al-recibir-doctorado-honoris-causa-de-la-ucc-no-nos-dejen-solos-ayudennos-para-que-podamos-participar-en-la-construccion-colectiva-del-pais/>. Fecha de consulta mayo de 2016

Llamamiento a la Marcha de Mujeres Originarias. Marzo 2016. Disponible en: <http://www.resumenlatinoamericano.org/2016/04/20/argentina-llamamiento-a-la-2a-marcha-de->

“Memoria indígena e identidades atribuidas. Apuntes para su abordaje” de Sabrina Rosas,

**Revista TEFROS, Vol. 14, N° 1, 2016: 121-152.**

puesto en línea en Junio de 2016. ISSN 1669-726X, <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>

Bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



[mujeres-originarias-por-el-buen-vivir-jueves-21-de-abril-1630-horas/](#). Fecha de consulta mayo de 2016.

Entrevista personal realizada a Illa Ñan, líder de la comunidad kolla Markawasi, La Plata, marzo de 2015.

Serie documental Tacos Altos en el Barro. CDA. 2014. Disponible en:

<http://cda.gob.ar/serie/4390/tacos-altos-en-el-barro>. Fecha de consulta: mayo de 2016.

**Revista TEFROS** es una publicación del Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur, radicado en el Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria,

Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto.

Enlace ruta 36 km 601 5800 – Cub. J- 5. Río Cuarto, Argentina.

Correo electrónico: [tefros\\_ar@yahoo.com.ar](mailto:tefros_ar@yahoo.com.ar) Página web <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>

El contenido de la Revista Tefros se encuentra indizado en

