



Memorias de búsqueda y reconexión con la identidad indígena. Diálogos entre autobiografías e historia local

*Memories of search and reconnection with indigenous identity.
Dialogues between autobiographies and local history*

Rocío LENCINA

rociolencina18@gmail.com

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano. Doctora en Antropología.

<http://orcid.org/0000-0003-0590-2620>

GRISelda LEMIEZ

griseldalemiez@hotmail.com

Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Paleontológicas del Cuaternario Pampeano. Doctora en Historia.
<http://orcid.org/0000-0002-2384-878X>

Resumen

En este trabajo analizamos escenas recuperadas de las memorias autobiográficas de cinco mujeres indígenas pertenecientes al pueblo mapuche que en la actualidad residen en el partido de Olavarría (Buenos Aires, Argentina). El recorte considerado da cuenta de aquellos momentos en que las actoras han expresado “tomar conciencia” sobre su pertenencia indígena y pretende visibilizar las significaciones que este proceso de identificación y rememoración conllevan en el presente y en el ámbito local. Articulando el análisis antropológico e histórico inscribimos estas narraciones en los escenarios más amplios en los que se insertan, enfatizando en el diálogo de estas memorias indígenas locales con el imaginario hegemónico olavarricense que, aún en el presente, exalta su carácter migrante europeo y minero, a la vez que reproduce discursos negacionistas y racistas.

Palabras clave: mujeres indígenas, memoria, identidad, historia, imaginarios.



MEMORIAS

REVISTA DIGITAL DE HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA DESDE EL CARIBE COLOMBIANO

Año 20, n.º 54, septiembre - noviembre de 2024

Barranquilla (Colombia), ISSN 1794-8886

Recibido: 27 de noviembre de 2023

Aprobado: 2 de agosto de 2024

Abstract

In the present work, we analyze scenes recovered from the autobiographical memories of five indigenous women belonging to the Mapuche people who currently reside in the district of Olavarría (Buenos Aires, Argentina). This cut accounts for those moments in which the actors have expressed “becoming aware” of their indigenous being, and it aims to make the meanings that this process of identification and remembrance entails visible in the present and at the local level. Articulating the anthropological and historical analysis, we inscribe these narratives in broader scenarios in which they are inserted, emphasizing the dialogue of these local indigenous memories with the hegemonic Olavarrian imaginary that, even in the present, exalts their European migrant and mining character, while reproducing denialist and racist speeches.

Keywords: indigenous women, memory, identity, history, imaginaries.

Introducción

Las identidades y las memorias se encuentran profundamente imbricadas en nuestras relaciones sociales y nuestras historias (Gillis, 1994, p. 5). El aprendizaje sobre el pasado y la rememoración desde el presente habla de la perduración en el tiempo de una diversidad de expresiones simbólicas que no son ajenas a las luchas por construir, imponer y comunicar significados (Trouillot, 1995; Jelin, 2017, 2002).

Estos debates asumen una relevancia aún mayor si las analizamos en clave territorial y considerando la especificidad del caso argentino. Nuestro país se encuentra marcado por eventos históricos tan crueles como dolorosos, tales como los vividos en los sucesivos golpes de Estado, que han sido encarnados y visibilizados por la lucha sostenida de organismos de derechos humanos y de la ciudadanía en general. Si analizamos críticamente el proceso de conformación de nuestro Estado nacional, se hace evidente el genocidio cometido contra los pueblos indígenas y el carácter sistemático de estas prácticas de exterminio físico y simbólico (Lenton et al., 2015; Lenton y Nagy, 2019). Todo ello nos permite afirmar que las prácticas de crueldad (Segato, 2018) son transversales en la constitución de lo que hoy conocemos como Argentina y las mismas han sido documentadas en fuentes históricas, analizadas desde investigaciones académicas y visibilizadas desde las memorias y trayectorias vitales de las nuevas generaciones en el presente.

En este contexto, cabe señalar que en las últimas décadas se ha producido un gran avance en términos de políticas públicas y de reparación histórica, en señalar estos actos como violaciones a los derechos humanos y juzgarlos como crímenes de lesa humanidad. Con respecto a la situación de los pueblos originarios, se destaca el Juicio por la Verdad efectuado en relación con la Masacre de Napalpí¹, cuya sentencia declaró a los eventos allí acontecidos como “crímenes de lesa humanidad, cometidos en el marco de un proceso de genocidio de los pueblos indígenas” (FRE 9846/2019; ver también Lenton, 2022; Nagy, 2022).

1 “El juicio por la verdad permitió de manera inédita realizar un reconocimiento estatal por las políticas genocidas implementadas con las comunidades originarias, situación que marca un antes y un después en la relación entre pueblos y Estado. Las voces, silenciadas y no escuchadas, respecto a que integrantes de las comunidades Qom y Moquitoit habían sufrido una masacre en 1924 emergieron con vigor y resquebrajaron las narrativas civilizatorias y el negacionismo que se había cristalizado durante décadas. En tal sentido, la idea de justicia, que para sobrevivientes y descendientes era una quimera, se sustanció y puso fin al desprecio y al olvido que atravesó a varias generaciones. El veredicto, entonces, deviene tanto en un hito para el Estado y la historia argentina como para las propias comunidades” (Nagy, 2022, p. 37).

No obstante, a pesar de encontrarnos conmemorando los cuarenta años de democracia, en los últimos años se observa una reemergencia de discursos negacionistas que apuntan a desacreditar, banalizar y cuestionar los hechos de violencia física y simbólica cometidos durante las dictaduras militares (Morales, 2022). Más grave aún resultan este tipo de construcciones discursivas si consideramos la situación de los pueblos indígenas que habitan el territorio argentino, en tanto desde el relato hegemónico se ha tendido sistemáticamente a negar su presencia, cuestionando la “autenticidad” de su condición étnica, criminalizando sus demandas con la finalidad de justificar el accionar represivo de las fuerzas de seguridad, cuestiones que han sido ampliamente visibilizadas en el tratamiento mediático de los casos de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel (Lencina et al., 2023; Pereyra et al., 2021).

Con esta breve caracterización de la problemática de estudio pretendemos contextualizar el escenario en que se insertan actualmente la configuración de memorias e identidades de grupos históricamente subalternizados y alterizados como los pueblos indígenas, las cuales ponen en tensión los discursos oficiales y representan otros modos de visibilizar y configurar la historia desde el presente. Más crítica resulta aún la situación de las mujeres de estos grupos si analizamos sus experiencias en clave de género e interseccional (Viveros Vigoya, 2022; Lamas, 2013; Scott, 2013).

Con todo ello, en este trabajo presentamos los resultados inéditos de una investigación doctoral en antropología en la que se ha realizado un análisis situado sobre los procesos de configuración de las identidades, de activación de la memoria y de construcción y valoración del patrimonio cultural intangible², a partir del análisis antropológico de narraciones autobiográficas de mujeres mapuche que actualmente residen en el partido de Olavarría, provincia de Buenos Aires (Lencina, 2023). Olavarría es un territorio caracterizado por un perfil económico productivo (industrial, agrícola, minero) y que, si bien posee una población urbana de orígenes étnicos diversos, pone de relieve el aporte de la migración europea en su constitución identitaria.

En este artículo nos proponemos analizar las articulaciones entre las trayectorias vitales de mujeres indígenas locales y el contexto histórico, político, economi-

² Si bien las actoras no hacen referencia explícita al término “patrimonio”, desde la mirada analítica afirmamos que los relatos autobiográficos de las mujeres indígenas consideradas constituyen en sí mismos un modo de transmisión de su cultura y su historia. Desde nuestra mirada, se hace evidente que algunas expresiones culturales son percibidas como valiosas desde el presente y son re-significadas en su misma evocación, adoptando nuevos sentidos en el marco de los escenarios en las que emergen (Lencina, 2023).

co y sociocultural en las que se insertan, como se verá más adelante. En ese marco, sostenemos como hipótesis que, dado el escenario en el que se sitúan las vivencias de las actoras locales, consideramos que las mismas se encuentran atravesadas por prácticas de silenciamiento y negacionismo, estrategias que representan una reafirmación (material y simbólica) del genocidio indígena (Delrío et al., 2018; Nagy, 2018). Para dar cuenta de ello retomamos las voces de cinco mujeres indígenas (mapuche), de las cuales cuatro de ellas comparten vínculos de parentesco.

Consideraciones metodológicas

La investigación doctoral realizada se efectuó desde un enfoque cualitativo, en particular desde una perspectiva antropológica (Ingold, 2015, p. 219), la cual implica: ejercer una escucha activa, para comprender y registrar las voces de las y los otros; adoptar una mirada holística, inscribiendo escenarios particulares en tramas más amplias intersectadas por múltiples dimensiones y relaciones de poder (Viveros Vigoya, 2022); tomar y explicitar decisiones metodológicas, en tanto se trata de un proceso de indagación flexible y reflexivo (Guber, 2011; Castañeda Salgado, 2012); desnaturalizar y poner en tensión lo cotidiano (Lins Ribeiro, 1989; Rockwell, 2009).

En relación con las técnicas de investigación utilizadas, durante los años 2017 y 2022 se efectuaron entrevistas abiertas y semiestructuradas a mujeres indígenas residentes en la ciudad de Olavarría con el fin de registrar sus trayectorias vitales. A su vez, en estos espacios de entrevista se implementó la técnica de relatos autobiográficos o relatos de vida en contexto de diálogo, habilitando la reconstrucción de las etapas del ciclo vital de diversas maneras (Lagnes y Frank, 1981; Linde, 1993; Saltalamacchia, 1992). En esta reconstrucción no lineal de sus propias biografías las actoras iban marcando puntos de tensión con “el pasado” (como construcción narrativa), dando cuenta de instancias de re-significación y revisión crítica de prácticas, discursos, representaciones, entre otros aspectos. En términos éticos y metodológicos, trabajamos con consentimientos libres, previos e informados (escritos o grabados) con el objetivo de explicitar el acuerdo entre las partes en torno de qué se tratará el encuentro, cómo se utilizará la información relevada y anonimizar toda información sensible y/o de carácter personal. Por todo ello, decidimos omitir datos específicos para preservar sus identidades y utilizamos nombres de pila ficticios. En su enunciación serán denominadas: Nilda (91 años), Marcela (63 años), Diana (52 años), Graciela (37 años) y Valeria (29 años) (ver tabla).

Tabla. Entrevistas y encuentros llevados a cabo durante el período 2017-2022

Nombre	Edad	Género	Pertenencia étnica	Lugar de residencia	Profesión/Ocupación	Fecha	Vínculos
Nilda	91	Femenino	Indígena (auto-adscrición)	Loma Negra	Jubilada	2017	Madre de Marcela. Abuela de Valeria y Graciela. Suegra de José.
Marcela	63	Femenino	Indígena (auto-adscrición)	Olavarría	Jubilada	2017 y 2021	Hija de Nilda. Madre de Valeria. Tía de Graciela. Casada con José.
Valeria	29	Femenino	Indígena (ascendencia)	Olavarría	Comunicadora social	2017 y 2021	Nieta de Nilda. Hija de Marcela y José. Prima de Graciela.
Graciela	37	Femenino	Indígena (ascendencia)	Loma Negra	Ayudante terapéutica	2021	Nieta de Nilda. Sobrina de Marcela y José. Prima de Valeria.
Diana	52	Femenino	Indígena (auto-adscrición)	Olavarría	Docente y funcionaria pública	2017, 2018, 2021 y 2022	Conoce a las demás por su militancia en una comunidad indígena local

Por otro lado, analizamos fuentes documentales, con el objetivo de demostrar y reconstruir aspectos generales que dan cuenta del valor de las fuentes como testimonio de épocas y contextos específicos, siendo de suma importancia en el desarrollo de los procesos de investigación social. Además de ello, nos interesa inscribir este análisis en el marco de una ciudad de rango medio en la que los vínculos sociales pueden “obstaculizar” y/o “facilitar” el acceso a dichas fuentes ya sea desde ámbitos públicos como privados (ver Iturralde et al., 2023).

Identidad, memoria e historia social

La obra de Maurice Halbwachs (2004 [1925]) fue una de las primeras en señalar la memoria como un marco social e interpretativo producido en torno a los recuerdos de las personas, los cuales, a su vez, son construidos a partir de la socialización en diferentes grupos de pertenencia y fuentes de identificación. Este autor propuso la noción de memoria colectiva para relevar las interacciones entre la memoria individual y la memoria social. Halbwachs (1950) señala que las maneras en que las personas narramos y reconstruimos nuestra propia biografía es sumamente dinámica y se relaciona con cómo hemos recorrido nuestras trayectorias, con quiénes hemos interactuado, de qué fuentes hemos recuperado elementos para nutrir nuestros recuerdos. En esta línea, Paul Connerton (1989) concibe a la memoria como la vi-

vencia y la construcción del estar en el presente en relación con nuestro pasado. El autor señala que la memoria es transmitida a través de ciertas prácticas sociales ritualizadas que se encuentran naturalizadas y son parte del transcurrir de la vida cotidiana. De esta manera, la memoria conjuga aquellos marcos sociales heredados con las propias interpretaciones que se hacen desde el presente. Como expresa Ana Ramos (2011), “el arte de la memoria es, en última instancia, el de volver a transmitir de forma creativa representaciones culturales acerca de las experiencias heredadas de las generaciones pasadas” (p. 134).

En términos generales, el concepto de memoria colectiva puede hacer referencia tanto a la afirmación del carácter social de la memoria individual como a la existencia de recuerdos compartidos. Halbwachs no realizó una distinción analítica más precisa, de modo que esta noción oscila entre una y otra interpretación. Las investigaciones de Elizabeth Jelin (2002) y Marie-Claire Lavabre (2005) señalan que esa imprecisión conceptual abre la posibilidad de pensar la memoria colectiva como una entidad reificada y externa a las personas. Siguiendo a las autoras, nos resulta más fructífera la comprensión de la memoria como producto de interacciones sociales encuadradas en escenarios signados por contextos culturales y relaciones de poder.

Si concebimos la práctica de memoria como la re-significación del pasado desde el presente, los aspectos intersubjetivos, emocionales y coyunturales se vuelven elementos claves para favorecer tanto el recuerdo como el olvido. En este escenario, Jelin (2002) afirma que “provoca gran sorpresa pública la supervivencia, a veces durante décadas, de memorias silenciadas en el mundo público pero conservadas y transmitidas en el ámbito privado, guardadas en la intimidad personal, ‘olvidadas’ en un olvido ‘evasivo’” (p. 63). Para la autora, estas coyunturas de aperturas no implican una contraposición binaria entre una narrativa oficial o dominante y una narrativa subalterna o minoritaria. Se tratan, más bien, de momentos en los que se producen enfrentamientos entre una diversidad de personas y/o grupos que van estructurando relatos del pasado y en este proceso expresan sus visiones sobre el presente y proyectos políticos hacia el futuro (Jelin, 2017).

En numerosos trabajos se ha analizado cómo la construcción de un pasado común que permanece y continúa a través del tiempo incide en la creación de sentidos de pertenencia y lazos comunitarios (Alonso, 1988; Briones, 1998; Brow, 2000; Gordillo, 2006; Rappaport, 2000). En este contexto, la conformación de la propia identidad va estableciéndose en esa continua recreación del pasado en la que se conmemoran y exaltan algunos eventos, a la vez que se opacan y silencian otros

(Fentress y Wickham, 1992; Trouillot, 1995). En este proceso, las selecciones e interpretaciones sobre el tiempo pasado y su construcción como narrativa se encuentran condicionadas por la posición que las personas ocupan dentro de la estructura social (Friedman, 1992), el contexto sociopolítico y económico del presente, pero también por esquemas de significación heredados (Ganguly, 1992) y por experiencias vividas y relaciones sociales (Landsman y Ciborski, 1992). Estos trabajos apuntan a comprender la memoria como “estrategia en la construcción y legitimación de identidades” poniendo en primer plano “su dimensión política como práctica social performativa” (Ramos et al., 2016, p. 26).

Estas discusiones asumen otras complejidades al abordar los procesos de rememoración de pueblos originarios. Siguiendo a Ramos (2017), afirmamos que las memorias indígenas han sido configuradas y transmitidas en contextos conflictivos, de violencias, de marginalidad y de desarticulación social. La historia oficial ha creado una narrativa sobre las relaciones interétnicas en relación con la organización y consolidación del Estado-Nación argentino, borrando y re-significando los acontecimientos del pasado, confirmando y reproduciendo las epistemologías dominantes (Trouillot, 1995; Dwyer, 2009).

Estas memorias son producto de los procesos de subalternización y alterización, de manera que para muchas comunidades, grupos y personas la re-construcción de estos vínculos truncados se vuelve un trabajo político-afectivo de restauración de la memoria (Ramos, 2017, 2009; Stella, 2020; Crespo, 2020). Valentina Stella (2020) señala la relevancia de los procesos de familiarización en la reconstrucción de memorias genealógicas entre grupos mapuche-tehuelche: “reconstruidas desde propias epistemologías, esas memorias genealógicas fueron la materia prima con la que se crearon los lugares de apego que les permitió, entre otras cosas, comenzar a pensarse como lof urbanas”³ (p. 133). En la misma línea, Ramos (2009) aborda la memoria sobre las trayectorias del linaje de personas del pueblo mapuche-tehuelche: “la conciencia histórica de pertenecer a un pueblo, arma fundamental para enfrentar su situación de subordinación social, es reconstruida desde los pliegues del linaje donde la resistencia indígena es la experiencia heredada de las luchas de ‘los antiguos’” (p. 19). Por su parte, Crespo (2020) concibe los procesos de restitución de restos humanos y objetos materiales “como parte de un proceso de sutura de trayectorias, de heridas, de genealogías, concepciones, territorios y de la propia autonomía como pueblo” (p. 79).

3 El término “lof” corresponde al mapuzungun (idioma del pueblo mapuche) y hace referencia a las comunidades. Por lo tanto, la autora está aludiendo a las comunidades mapuches urbanas.

En suma, la historia oficial ha creado una narrativa sobre las relaciones interétnicas borrando y re-significando los acontecimientos del pasado, confirmando y reproduciendo las epistemologías dominantes. Al poner en discusión diferentes investigaciones, nos interesa enfatizar sobre el carácter político del proceso de restauración de las memorias, la articulación con la dimensión afectivo-emocional, así como la importancia de la implicación relacional y colectiva en este trabajo, apuntando a “reconstruir una narrativa histórica que proponga sus verdades y desafíe lo impensable” (Ramos, 2009, p. 32). Desde esta mirada, retomamos la noción de relacionalidad de Jane Carsten (2000) para aludir a cómo las personas se refieren a sus lazos sociales significativos y para comprender qué es lo que motiva la configuración de estas redes. La perspectiva de la relacionalidad pone en valor el sentido de las categorías nativas y nos lleva a preguntarnos: “¿qué es lo que hace que las personas se piensen conectadas o desconectadas desde sus propias culturas-naturalezas [...] o qué vínculos socioculturalmente construidos tienen un peso particular -social, político, material y afectivo- en esta experiencia de ‘estar relacionados?’” (Briones y Ramos, 2016, p. 43). En este sentido, los procesos de familiarización (Ramos, 2009) en relación, a las identidades y memorias indígenas nos permiten comprender la construcción social de los vínculos de pertenencia entrelazados, a su vez, con redes y círculos colectivos producto de procesos históricos, socioculturales, políticos, económicos, etc., más amplios.

Desde esta perspectiva abordamos las narraciones autobiográficas registradas, observando los puntos de continuidad, de tensión y/o contradicción con los sentidos oficiales/hegemónicos que atraviesan sus trayectorias vitales. A su vez, apuntamos a analizar de manera situada las escenas reconstruidas, entendiendo a estas “escenas” como una forma de explicitar la descripción de momentos o eventos claves registrados en las memorias autobiográficas, las cuales se encuentran entrelazadas con redes y círculos colectivos producto de procesos históricos, socioculturales, políticos, económicos, etc., más amplios vinculados a lo local, lo regional y lo nacional.

El escenario local

El partido de Olavarría se encuentra ubicado en el centro geográfico de la provincia de Buenos Aires, Argentina (Figura 1). Posee una superficie de 7715 kilómetros cuadrados y una población de 125.751 habitantes (Instituto Nacional de Estadística

y Censos [INDEC], 2022), distribuidos entre la ciudad cabecera y diferentes localidades y parajes rurales⁴.

Figura 1. Localización del partido de Olavarría



Fuente: municipio del partido de Olavarría.

Desde sus inicios en las actividades mineras y como parte del proceso de industrialización que atravesó el partido de Olavarría en el contexto nacional, se configuró una imagen que lo identificó como “la ciudad del cemento” (Gravano, 2005). Ello se enmarca dentro de la emergencia y consolidación de la industria cementera a escala nacional, a principios del XX, aspecto que en lo local se tradujo en la creación de tres principales empresas: la Compañía Argentina de Cemento Portland en Sierras Bayas (1917) –inversión de empresarios ingleses–, que comenzó su producción en 1919 cuando tuvo su primer despacho; la empresa Loma Negra SA (1926), propiedad del empresario argentino Alfredo Fortabat; y la empresa Calera Avellaneda (1932) –de capitales alemanes–, otra importante fábrica que junto con las anteriores contribuyó a convertir a la ciudad de Olavarría en la primera productora de cemento del país (Belini, 2009).

Con la instalación de estas empresas, fue cada vez más necesaria la incorporación de trabajadores dado el crecimiento de la demanda de producción de cemento,

4 Sierra Chica, Colonia Hinojo, Hinojo, Sierras Bayas, Colonia San Miguel, Colonia Nieves, Cerro Sotuyo, La Providencia, Loma Negra, Espigas, Recalde, Santa Luisa, Durañona, Pourtalé, Rocha, Mapis, Muñoz, Iturregui y Blanca Grande.

en un contexto histórico particular con un mercado de trabajo aún no consolidado. Esto generó un incremento de la población local y, con ello, la construcción de barrios y viviendas para los trabajadores y sus familias, que contaron con diversos servicios, como clubes, escuelas, iglesias, proveedurías, cine, entre otros, destinados a estas comunidades (Sierra Álvarez, 1990). En estas empresas cementeras se conformó un modelo denominado “Sistema de Fábrica con Villa Obrera”, que funcionó durante el período 1940-1970, donde la esfera social y de producción —y reproducción de la mano de obra— se encontraban estrechamente ligadas y se regían por relaciones tanto laborales como comunitarias de tipo paternalistas (Neiburg, 1988).

En este sentido, la actividad minera e industrial en Olavarría generó una marca de identidad para sus habitantes, alrededor de la cual se propiciaron también una serie de eventos sociales y festivos. Tal es el caso de la Fiesta Nacional del Cemento, realizada en el área de estudio por primera vez en 1973, con el objetivo de manifestar la relevancia del cemento como expresión industrial e identitaria. Si bien fue de particular relieve en la ciudad, tuvo un fuerte impacto a nivel regional y nacional. Desde un análisis e interpretación histórica, recuperamos fuentes como el Suplemento Especial del diario *Tribuna* para reconstruir estos profundos sentidos de pertenencia identitaria en torno al territorio olavarriense, con el fin de identificar la manera en que se representan y construyen significados en relación con el imaginario local. Es en esta fuente particular donde puede verse cómo son relatados los diferentes momentos históricos y, a la vez, se pone en valor a los recursos naturales. Tal como allí se menciona, antes de dar origen al asentamiento de estas grandes industrias, fueron utilizados, primero, por los “primitivos pobladores indígenas”, considerando entre ellos el uso de la sierra como “refugio de tribus” y la talla de la piedra para la confección de herramientas y, segundo, por los inmigrantes con el trabajo picapedrero artesanal (diario *Tribuna*, 2 de febrero de 1974, 2; ver también Giacomasso et al., 2020).

Es a través del corpus de notas que conforman este Suplemento que surgen interrogantes para reflexionar sobre algunos elementos que permiten poner en tensión los sentidos hegemónicos en torno a la presencia indígena en el área de estudio. En un apartado, por ejemplo, se resume la historia de Olavarría vinculada con la industria del cemento y su auge a escala provincial, nacional e internacional, haciendo referencia a los recursos naturales de la zona y las características de la productividad. En particular, nos interesa la descripción de los primeros intentos del desarrollo de la producción de Cemento Portland en Argentina, que data de

1872, donde se referencia la disponibilidad del recurso de la piedra, en tanto fue utilizado por sus primeros pobladores, los pueblos indígenas:

Desde sus lagunas, a cuyas orillas hace miles de años los primitivos pobladores indígenas tallaban sus armas y herramientas en piedras cuarcita, sus llanuras, en las que hace ciento cincuenta años correteaban los ñandúes y manadas de ciervos y guanacos, hasta sus sierras, refugio de tribus aucas y actualmente generadoras del magnífico presente económico (diario *Tribuna*, 2 de febrero de 1974, p. 1).

En este marco, a través de algunos fragmentos de este Suplemento podemos visualizar el carácter etnocéntrico que se utiliza para hacer referencia a los pueblos indígenas (Briones, 1998), abonando a la construcción de una otredad pensada en términos evolucionistas sobre la sociedad y la cultura (Slavsky, 1992). En el plano nacional, estas afirmaciones se vinculan con condiciones histórico-estructurales dentro de las cuales se enmarcan las trayectorias de vida de los colectivos indígenas. Con esto nos referimos a los procesos de subalternización y alterización, que han sucedido de manera interconectada y articulada. Situamos el primero de ellos en el marco de la conformación del Estado-nación argentino (siglo XIX), en el cual se llevaron a cabo numerosas campañas militares contra los pueblos indígenas con el fin de desestructurarlos, someterlos y despojarlos de sus territorios (Ramos, 2017). El proceso de subalternización de estos pueblos también se expresó en la construcción de criterios diferenciales y condiciones “legítimas” para su inclusión como miembros de la ciudadanía nacional, potenciando el ocultamiento, la marginación y la negación de la pertenencia indígena (Alonso, 1994). Simultáneamente, en el marco del proceso de alterización, se construyeron una serie de representaciones, prejuicios y estereotipos para demarcar los “grados de autenticidad” de las poblaciones originarias, es decir, para determinar los modos “permitidos” de ser indígenas en este momento histórico (Hale, 2004). Entre fines del siglo XIX y principios del XX, estos grupos eran observados desde una escala evolutiva que los colocaba en un estadio cercano al “salvajismo” en contraposición a la “civilización” expresada en el ideal de la ciudadanía argentina, la cual era valorada positivamente por su supuesta matriz occidental, blanca y europea. En este período se caracterizó a los pueblos indígenas como “vagos”, “ignorantes”, “borrachos”, “promiscuos”, entre tantas otras etiquetas. Al mismo tiempo estas poblaciones eran observadas por su carácter “exótico”, su valor como “objeto” de museo o de “rescate” al tratarse de grupos en “vías de extinción”, según se indicaba desde perspectivas evolucionistas.

Volviendo al fragmento recuperado, las poblaciones originarias son construidas en este relato como “primitivas” en contraposición a la “sociedad blanca civili-

zada”, justificando, de algún modo, la necesidad de “educarlas” para su incorporación a la nación (Barabás, 2000). Todo ello permitió configurar un relato histórico que exacerbó la figura de próceres tales como el Cnel. Álvaro Barros, fundador de Olavarría (1867). Sin embargo, a pesar de los sentidos negativos allí expresados, estos fragmentos permiten reconocer la continuidad histórica de las poblaciones indígenas en el territorio local y su capacidad de agencia política en el marco de la diplomacia fronteriza previa a la consolidación del Estado argentino (de Jong, 2016):

La población de la provincia de Buenos Aires apenas llegaba al Río Salado con sus escasos 10 000 pobladores, incluyendo la ciudad de Buenos Aires. Fue en esa época, en 1741, que Cristóbal Cabral expedicionó hasta las tierras del actual partido de Olavarría, donde los indios tenían sus guaridas y hasta donde nunca habían llegado por la distancia y los tratados de paz firmados con los indios serranos (diario *Tribuna*, 2 de febrero de 1974, p. 2).

Por otra parte, nos parece importante poner énfasis respecto de cómo son caracterizados los aportes de diversos grupos étnicos en la construcción de la identidad local, es decir, de la población inmigrante y la población indígena. En relación con los inmigrantes, a lo largo de la fuente es posible reconocer cómo se enfatiza en el auge de la inmigración europea (sobre todo italiana) asociada al trabajo de la piedra, primero artesanal (en la localidad de Sierra Chica) y luego preindustrial con los hornos caleros (en Sierras Bayas) (Paz, 2019, 2022). Asimismo, se destaca la fuerza de trabajo inmigrante en la construcción de Olavarría, invisibilizando no solo la presencia, sino también el aporte de la población indígena en este proceso. Esto sin dudas reforzó una imagen positiva de la industria y de este modelo de desarrollo económico, asociando su crecimiento a un recurso natural (la piedra) que, de la mano de la labor humana, fue el cimiento que convirtió a Olavarría en un partido referente en la provincia de Buenos Aires y en el país (ver Figura 2).

Figura 2. Portada del Suplemento Especial del diario *Tribuna*



Fuente: diario *Tribuna*.

En suma, desde el análisis de una particular fuente, como lo es el diario *Tribuna*, puede observarse cómo son rescatados y puestos en valor algunos símbolos para reforzar la identidad local asociada directamente con la actividad económica minera y con el aporte de mano de obra inmigrante europea. Todo ello aparece como parte de una narrativa que destaca principalmente el potencial recurso natural de la piedra y el rol de algunos actores sociales en la configuración del partido de Olavarría. Se evidencia, una vez más, el poder del relato histórico para construir, reforzar y reproducir un imaginario hegemónico que abona a la construcción de Olavarría como un territorio “blanco”, situando a los pueblos indígenas en ese pasado más profundo en el que trabajaban la piedra para la elaboración de armas y herramientas, contribuyendo a negar su continuidad histórica en el ámbito local.

Cabe señalar que en la reconstrucción de este pasado reciente los relatos autobiográficos son fundamentales dado el gran vacío historiográfico durante el siglo XX producto de las estrategias de borramiento, silenciamiento y negación de estas poblaciones (Trouillot, 1995) que han descontextualizado y desacreditado los procesos de identificación, organización y participación política del colectivo indígena en Olavarría. Esto se ha traducido en el área de estudio y la región como un área de vacancia en el período 1880-1980 aproximadamente. En la investigación postdoctoral en curso apuntamos a reconstruir esta cronología, puesto que permitiría, por

un lado, comprender cómo fue el proceso de incorporación de las poblaciones originarias al área de estudio tras la disolución de la frontera, qué articulaciones se pueden establecer con las corrientes migratorias, cómo fue su inserción laboral y territorial, etc., y por otro, comenzar a tejer relaciones que permitan visibilizar los orígenes de las 2376 personas que se reivindicaron como indígenas en el último censo (INDEC, 2024).

Volver a las raíces

Por lo expuesto en el apartado metodológico, decidimos estructurar las presentaciones de estas narrativas a partir de los vínculos de parentesco y comunitarios que comparten entre sí. Desde una mirada analítica, un elemento central para comprender qué implica constituirse como mujer indígena en la cotidianidad local es ese momento en que las interlocutoras perciben esa “vuelta a las raíces” en su trayectoria vital. Un aspecto común que debemos señalar a todos los casos es que las actoras “siempre supieron” sobre su identidad, es decir, tenían conocimiento desde temprana edad sobre este legado cultural. Sin embargo, es a partir de distintos emergentes que estas experiencias son re-leídas y re-significadas, implicando muchas veces emociones contradictorias, así como la puesta en marcha de diversos modos de acción (Ramos et al., 2016). Además, es necesario anticipar que todas las actoras son migrantes y que en la mayoría de los casos el lugar de origen se sitúa en la Patagonia argentina.

En este apartado apuntamos a explicitar cómo y cuándo las mujeres indígenas consideradas conectaron con sus raíces originarias, refiriéndonos a esa instancia como el “tomar conciencia” sobre su pertenencia étnica, apelando a los contextos particulares en que esta visibilización sucede y a los elementos que podrían estar operando en esta emergencia. A continuación, presentamos una breve contextualización de cada una de ellas seguida de la reconstrucción de estos momentos de reconexión recuperando las voces de sus protagonistas.

Nilda

Nilda (92 años) se reconoce como “araucana” y es hablante del idioma. Comenzó su narración aludiendo a su infancia, recuperando (desde su mirada de niña) sus vivencias en un entorno rural dentro de la cordillera, cercano a la zona del río Limay.⁵

⁵ El lugar de origen es descripto de esa manera. No enuncia una ubicación clara al principio, dada las constantes migraciones que vivió junto a su familia. En otros momentos de su relato refiere a otros pueblos concretos.

Una cuestión a la que se refirió reiteradas veces durante su infancia es la constante movilidad de su familia, lo que permite caracterizar a la migración como una estrategia de supervivencia. En el período de juventud-adulthood, habló mucho sobre la situación de crianza de sus hijos e hijas en un ámbito rural, en términos simbólicos (la prohibición del idioma originario, ceremonias) y materiales (vivienda, trabajo, acceso a la educación formal). Llegando más al presente, y residiendo al momento de la entrevista en la localidad de Loma Negra (partido de Olavarría), recordaba con mucha nostalgia su pueblo de origen y manifestaba el deseo de volver a “su tierra”.

A lo largo de su relato de vida Nilda naturaliza su identidad étnica y es frente a eventos disruptivos que esta deja de ser concebida como parte de una actuación cotidiana para pasar a ser visibilizada e instrumentada. En particular, durante el período de su adultez (década de 1960 aproximadamente) señala como problemático el proceso de escolarización de sus hijos e hijas, ya que, transitando los primeros años de su infancia, se enfrentaron a situaciones de violencia y discriminación por el hecho de hablar en su idioma originario en la escuela. Estas prácticas podrían ser comprendidas como vestigios del indigenismo de incorporación (Barabás, 2000), y en el caso argentino, del indigenismo republicano (Slavsky, 1992). En ambos casos, las principales estrategias apuntaron a: la erradicación de las culturas y lenguas originarias, la negación de su existencia como grupo étnico y la consolidación de una identidad nacional basada en el estereotipo de “crisol de razas” (Quijada, 2003, 2004). En este escenario, la escuela se configuró como un dispositivo central para estigmatizar y “borrar” lo indígena (Trouillot, 1995), a la vez que se constituyó como herramienta para “civilizar la barbarie”, según planteaba Sarmiento, uno de los impulsores de la educación en nuestro país (ver Sarmiento, 1845)

En este contexto, la actora reafirma su adscripción como “araucana”⁶, reivindicando su idioma como modo de enunciar y dar forma al mundo, adoptando una postura crítica frente a su prohibición. En sus palabras:

Siempre hablé castellano... Nuestro idioma lo prohibieron cuando los chicos fueron a la escuela... por eso ninguno sabe hablar. Cuando fueron a la escuela les dijeron que no se podía hablar en araucano. Y si no hacían caso, traían a la policía a hablar con los padres, que no los dejaran hablar más. Y así no aprendieron nunca más, si es más difícil. Mis primos, mi papá, mi mamá hablaban en araucano, muchos hablaban en araucano... si ellos vivieron entre la gente indígena... Al idioma lo prohibieron para que no se hable más así, que se hable en castilla... que se termine la lengua... por eso

6 Recuperamos el término “araucana” como categoría nativa en tanto la actora se define a sí misma de esa manera.

lo prohibieron. A mí me parece que está mal porque si hablan los ingleses, hablan los turcos, todos con su idioma, por qué nosotros no. Hay mucha gente que sabe hablar, pero no quieren hablar por nada... La gente grande sabe hablar, pero los chicos, ninguno. (Comunicación personal, 22/8/2017)

Esta afirmación no solo se nutre de elementos familiares, sino también de elementos comunitarios, dado que, para argumentar su posicionamiento, compara la situación de los pueblos originarios con otros grupos étnicos que permanecieron practicando libremente su lenguaje y abrazando su identidad, aún en territorio argentino. En esta misma línea, los elementos reconstruidos en su discurso responden a la configuración de la frontera interétnica, lo cual es un aspecto constitutivo en la conformación de las identidades. De todas maneras, percibimos en sus palabras sensaciones de contradicción cuando menciona que sus familiares habían vivido entre la “gente indígena” tras haberse referenciado como parte de estos grupos. Desde nuestra mirada, consideramos relevante comprender estas enunciaciones en el marco de los procesos de subalternización y alterización de los pueblos indígenas que enunciamos en apartados anteriores. Los efectos de dichos procesos en la construcción de subjetividades de las poblaciones originarias se materializaron en sus tránsitos por instituciones educativas, sanitarias y burocráticas, ámbitos laborales, comerciales, y en infinidad de situaciones cotidianas que las personas indígenas han experimentado (y experimentan) a lo largo de sus vidas. Estas experiencias se encuentran atravesadas por emociones traumáticas y se configuran como “memorias dolorosas” (Crespo, 2018), signadas por violencias explícitas e implícitas. Al respecto, recuperamos la noción de “evento crítico” propuesta por Veena Das (1995) para denominar a aquellos acontecimientos de violencia que “instituyen una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscrita en el inventario de esa situación” (pp. 5-6). Estas vivencias han comenzado a visibilizarse hacia fines del siglo XX y principios del presente siglo en el marco del proceso de restauración de la memoria (Ramos, 2017).

En relación con el último punto, cabe destacar que en su discurso emerge la categoría “araucana” como un modo de reivindicar sus orígenes y de reafirmación identitaria, aun reconociendo que se trata de un término que ha sido impregnado de sentidos negativos. La historia oficial ha instalado muy fuertemente la construcción imaginaria del pueblo mapuche como “extranjero”, situando su procedencia en Chile y negando su existencia en Argentina. Así, el arribo de estos grupos desde el territorio chileno entre los siglos XVII y XIX ha sido denominado como “proceso de araucanización de las pampas”, relato que continúa alimentando estas representaciones y que ha sido puesto en tensión en numerosos trabajos (Mandrini

y Ortelli, 1995; Valverde, 2015). En definitiva, si bien todo indica que Nilda pertenece al pueblo mapuche, creemos que es importante respetar y visibilizar la manera en que ella elige enunciar y reivindicar su identidad étnica.

Marcela

Marcela (61 años) nació en Carmen de Patagones (la ciudad más austral de la provincia de Buenos Aires, Argentina), erigida sobre la orilla norte del río Negro, río que la separa de la ciudad de Viedma, capital de la provincia de Río Negro, constituyendo ambas ciudades la comarca de Viedma-Carmen de Patagones) y durante los primeros años de su infancia vivió en Aguada de Guerra (provincia de Río Negro) junto a sus padres y sus hermanos y hermanas en un campo cedido a la familia durante el “tiempo de Rosas”, aspecto que retomaremos más adelante. En su historia personal este momento es vivido como un punto de inflexión que la lleva a cuestionar su propia identidad. Cuando tenía 7 u 8 años vino a vivir a Olavarría con un hermano y una hermana que se habían mudado hacía un tiempo por motivos laborales. Residían en una casa en la localidad de Loma Negra y sus trabajos se vinculaban a la fábrica: él se desempeñaba como obrero y ella atendía el comedor de los trabajadores. En Olavarría, Marcela pudo terminar la escolarización primaria y secundaria (siendo adulta). Marcela trabajó durante su adolescencia como empleada doméstica en estancias de campo y domicilios particulares. Posteriormente comenzó a trabajar como repostera en la estación de servicios YPF ubicada en un paraje de la ruta provincial cercana a Loma Negra. Allí conoció a su marido, de familia de ascendencia alemana. Tras varias idas y vueltas, visitas, incertidumbres y conflictos con su suegra, un año después se casaron y se mudaron a Mar del Plata, donde tuvieron un hijo y una hija. Por razones laborales nuevamente se mudaron a Olavarría, donde continúan residiendo. Actualmente Marcela es jubilada y en su relato destaca sus roles de abuela y madre.

En su narración explícita que toma conciencia sobre su pertenencia étnica a los treinta y cinco años, a comienzos de la década de 1990. Ella manifestó tener una conexión con este legado cultural por el criterio de ascendencia, es decir, que ella era mapuche porque sus antepasados/as lo eran. En torno a este proceso, Marcela ha expresado haber sentido vergüenza sobre su identidad, motivo por el cual la ha ocultado, negado y silenciado durante mucho tiempo. Al respecto expresa:

Ya de grande fue. Ya de casada. Ahí caí... Y yo creo que a los 35 más o menos. Ahí fue como que empezamos... que somos mapuches, que en realidad preguntamos y en Ingeniero Jacobacci está nuestra historia. Mi papá era de apellido Ramírez, pero el papá

de él era de apellido Curruhuinca/Kuruhuinca. Así que nosotros no somos Ramírez. Cuando era el tiempo de Rosas, viste que mataban a los indios, a mi bisabuelo le cambiaron el apellido. Los gringos le pusieron otro apellido porque querían que le ayudaran a entregar a sus propios hermanos. Entonces se tuvo que poner el apellido que ellos le dieron... todo para descubrir dónde estaban los demás mapuches. Mi abuelo se tuvo que poner el otro apellido para que no mataran a su familia. Y la recompensa que le dieron son unas tierras, que se la dieron en préstamo, unos campos que están en el sur, que nosotros todavía los tenemos hasta el día de hoy. (Comunicación personal, 18/3/2021)

Analizando su trayectoria vital, cuando la actora estaba transitando los treinta y cinco años de edad, estaba iniciando la década de 1990. Este período sin dudas fue crucial en la lucha del movimiento indígena, caracterizado por la conquista de derechos humanos y el diseño de nuevas políticas públicas en función de sus demandas. En este sentido, un fenómeno de carácter global (con sus matices particulares en América Latina y Argentina), que no es reconocido explícitamente por la entrevistada, podría también significar una coyuntura de apertura (Jelin, 2002) que fue generando rupturas sobre narrativas oficiales y visiones hegemónicas, para dar lugar a la emergencia de otros relatos y la visibilización de las memorias latentes de grupos subalternizados, como los son los pueblos indígenas. Precisamente, la dialéctica de la restauración de la memoria consiste en identificar aquellas experiencias pasadas que se vuelven legibles para crear nuevos sentidos a partir de ellas (Wolin, 1994). Es decir, no se trata de replicar los hechos en términos literales, sino de construir nuevos vínculos para orientar desde allí los modos de acción hacia el futuro (Todorov, 2000). Desde este enfoque, la restauración de la memoria implica una revisión crítica de la historia dominante, dando lugar a lecturas no oficiales antes ignoradas, ocultadas o silenciadas (Pollak, 2006). De este modo, el comienzo de la transformación de su mirada y sus emociones respecto a su propio linaje familiar podría vincularse con factores más amplios que exceden a sus vivencias personales.

Por otra parte, Marcela comenta la cuestión del cambio de apellido de su bisabuelo como un elemento clave en la reconexión con sus orígenes, ya que fueron “los gringos” quienes le cambiaron el apellido a su bisabuelo y lo obligaron a “pelear para ellos” en contra de su propio pueblo, bajo la amenaza de asesinar a su familia y la promesa de una porción del territorio. Así, además de abordar cuestiones personales, la narración de Marcela está haciendo alusión a elementos del contexto histórico que nos remiten a las relaciones fronterizas durante la conformación del Estado argentino. Durante los gobiernos de Rosas (1829-1832 y 1835-1852) se im-

plementaron los tratados de paz como estrategia de negociación y “convivencia” con las poblaciones originarias en el marco del “Negocio Pacífico de Indios”. Tras el fin del gobierno de Rosas en 1852, estas herramientas fueron utilizadas como parte de un proyecto político de aniquilación, incorporación y marginalización, dado que ya no había interés en continuar “conviviendo” con los pobladores indígenas. El eje estaba puesto en la apropiación de los territorios para el desarrollo del modelo agroexportador y el exterminio (físico y cultural) de estos grupos a fin de “poblar la Argentina” con migrantes provenientes mayoritariamente de Europa, tal como ilustra el escenario local. En este contexto, comenzaron a producirse disputas, conflictos y enfrentamientos armados combinados con el despliegue de diversas estrategias por parte de las distintas parcialidades indígenas, agentes del gobierno de Buenos Aires y otras personas involucradas en la diplomacia fronteriza. Hacia fines del siglo XIX se fue produciendo una paulatina dispersión y desarticulación de la población originaria, la desaparición de algunos líderes y la progresiva militarización de estos grupos. Así, en un contexto de creciente subordinación a la sociedad estatal, muchos grupos y familias indígenas atravesaron el fin de la frontera con trayectorias invisibilizadas (Barbutto, 2022). Con todo esto apuntamos a señalar que, si bien no tenemos una precisión histórica sobre los hechos vividos por la familia de Marcela, deducimos que existen puntos de continuidad entre las memorias aquí reconstruidas, las experiencias documentadas en fuentes históricas y en las investigaciones académicas sobre el período de frontera.

Valeria

Valeria (29 años) nació en Mar del Plata. Poco tiempo después de nacer vino a vivir a Olavarría con sus padres y su hermano, aunque en el año 2000 volvieron a Mar del Plata y permanecieron allí siete años más. Posteriormente regresaron a Olavarría. A lo largo de las entrevistas, la nieta de Nilda hace reiteradas alusiones al campo que es herencia familiar y a los diferentes usos que había tenido a lo largo del tiempo en función de las historias que le habían contado. Ella conoció ese espacio en los viajes familiares que hacían para llevar a su abuela de visita. Reconoce, en su narrativa, el importante rol de su abuela en la comunidad de origen: no solo era convocada para dar charlas y compartir sus saberes cuando iba de visita, sino que también era recordada como la partera de la zona y como integrante de una red de reciprocidad y asistencia comunitaria. En el presente destaca la incidencia de su formación de grado en el reconocimiento de sus raíces originarias y en su conexión con la historia familiar de la línea materna. Por parte de su padre (José) Valeria es

descendiente de ruso-alemanes, raíces que reivindica desde pequeña a través de distintas prácticas culturales.

En su narración destaca en varias oportunidades que lo originario más que parte de su identidad es parte de la historia de su familia. Por esta razón, consideramos que su identidad étnica es reconocida por el criterio de ascendencia, encontrando en la abuela Nilda esa fuente de identificación con sus raíces originarias. Al igual que su madre (Marcela), Valeria ha sentido vergüenza, miedo a sufrir discriminación por ser indígena y, por lo tanto, la actora no reivindica públicamente su identidad como tal. Como mencionamos más arriba, Valeria sí reivindica activamente sus raíces migrantes europeas, provenientes de la línea paterna, a través de la enseñanza de las prácticas culturales tradicionales, tanto en la cotidianidad como en eventos públicos. No obstante, desde 2010 ella ha transformado su mirada respecto del legado materno al comenzar a cursar una carrera de grado universitaria:

Siempre supe. Y a veces... como que... lo voy a decir, aunque va a sonar muy feo... y me pasó cuando yo empecé a entenderlo, como que me daba vergüenza. Y me pasó cuando yo ya había dicho “bueno, ¿por qué me tiene que dar vergüenza si es parte de mi historia?”. (...) Pero bueno, ya te digo que la facultad me cambió muchísimo la mente para empezar a entender estas cosas. Y ahí fue, creo yo, que empecé a entenderlo como parte de mi vida... sí, cuando entré a la facultad que me amplió mucho la visión. (Comunicación personal, 15/3/2021)

En el caso de Valeria observamos que (al principio) el reconocimiento de su identidad étnica parece producirse por el criterio de ascendencia más que por el de autoadscripción. Esto lo vemos reflejado en el sentimiento de vergüenza que expresa en su relato. Sobre ello, Rolf Foerster y Jorge Vergara (2000) señalan que la construcción de la identidad se produce en una relación dialógica. Es decir, el “descubrimiento” de la propia identidad emerge del intercambio con las demás personas. Para el análisis de la identidad como fenómeno psicosocial resulta fundamental comprender los mecanismos de identificación para dar cuenta de la identidad en proceso: tal como la asumen las personas individuales y los grupos en diversas situaciones concretas. En esta línea, Frederik Barth (1976) explica que la identidad es el resultado de un proceso dinámico y cambiante, en el cual lo interesante es analizar cómo las personas se autodefinen y son definidas por otras. Desde esta mirada ponemos énfasis sobre cómo se produce el propio autoreconocimiento y cómo las personas son percibidas por las demás.

En el caso de Valeria, estas emociones no parecen ser casuales, sino el resultado de un proyecto político deliberado que motivó que muchas personas indígenas internalizaran esta dimensión de su identidad como un estigma (Slavsky, 1992; Endere, 1998; Briones, 1998). En relación con el diálogo recuperado, consideramos que la pertenencia generacional podría estar vinculada con estas sensaciones contradictorias en torno a la apropiación del legado cultural. Valeria lo observa como “algo propio”, pero a la vez como “algo ajeno”, es decir, como algo vinculado a la historia de su familia. Si analizamos estas enunciaciones en clave territorial, es posible reconocer que muchas de las vivencias de su madre y su abuela se encuentran ancladas en entornos rurales mientras que su propia historia se configuró desde la urbanidad. Este aspecto puede ser leído como otro factor que incide en la construcción de su identidad en el presente y el reconocimiento (o no) de su pertenencia étnica indígena en determinados espacios. Tal como señalan Weiss et al. (2013), “la presencia indígena en las ciudades, se encuentra sistemáticamente negada, ocultada y estigmatizada” (p. 7). Desde este lugar, las poblaciones indígenas urbanas no son reconocidas como tales en la cotidianidad de las ciudades y sus identidades se encuentran ocultadas o invisibilizadas bajo otras etiquetas como “cabecita negra”, “negros”, “villeros” (Ratier, 1972, 1988), reproduciendo discursos y prácticas discriminatorias, estigmatizantes y excluyentes.

Al respecto, nos parece llamativo que la actora destaque el rol de la facultad en “ampliar su visión” sobre su propia historia y su identidad. La transformación en la mirada de Valeria se articula con procesos de aprendizaje y reflexión en el contexto universitario, de manera que, coincidiendo con Bigot et al. (1991), afirmamos que “la variable ‘escolaridad’ afecta la percepción de un modo decisivo”(p. 245).

Asimismo, queremos destacar que la actora sitúa este momento de quiebre en 2010; aspecto que no nos parece menor al observar algunos indicadores del contexto nacional. Un primer indicador constituye el Censo Nacional, efectuado ese mismo año, en el cual casi un millón de personas se autoidentificaron como indígenas sobre un total de 45 millones de habitantes, de las cuales trescientas mil corresponden al territorio bonaerense. Un segundo indicador es el Decreto N° 1.584, emitido por la entonces presidenta Cristina Fernández de Kirchner, a partir del cual se estableció el 12 de octubre como “Día del Respeto a la Diversidad Cultural” en Argentina, fecha previamente concebida como “Día de la Raza” en el marco del decreto presidencial efectuado por Hipólito Yrigoyen en 1917. Con todo ello, no pretendemos señalar que específicamente estos factores del contexto nacional influyeron en el cambio de posicionamiento de Valeria en 2010, sino, más bien, apuntamos a

ilustrar el escenario en que se inscribe esta re-significación de su identidad. Desde esta lógica, estos elementos estarían dando cuenta de una coyuntura de apertura (Jelin, 2002), de un contexto favorable para la re-lectura de estas experiencias.

Graciela

Graciela (38 años), nacida en Aguada de Guerra (provincia de Río Negro), es acompañante terapéutica y al momento de la entrevista se encontraba trabajando en un centro de vacunación para la Covid-19. A lo largo de su trayectoria vital, la imagen y los recuerdos sobre su abuela aparecen como un eje que articula su propia narrativa. Sus padres son originarios del sur: su madre de Maquinchao y su padre de Los Menucos (ambos en la provincia de Río Negro). El “sur” y el “campo familiar” son representaciones recurrentes en su relato. Al igual que Valeria, observa de manera crítica la proyección a futuro de ese territorio y la reivindicación de la identidad indígena en la sociedad actual. Graciela es madre de Ludmila (una adolescente de 12 años), quien es beneficiaria de la Beca para Pueblos Originarios y estudiante del Nivel Secundario. Desde la mirada de Graciela, su hija comparte muchas “formas de ser” y conocimientos transmitidos por la abuela Nilda y su mamá. En la actualidad reside en la localidad de Loma Negra y participa en un grupo vinculado a las Becas para Pueblos Originarios coordinado por Diana.

En 2020 Graciela solicitó para su hija la Beca para Pueblos Originarios; trámite en el que para acceder a la ayuda económica debe reconocer que ella y su hija son indígenas. Recuperamos un breve diálogo en el que Graciela nos explica sobre esto:

—Graciela (en adelante G): Y bueno, Ludmi tiene una beca por descendencia de ella [de Nilda]... le dieron una beca por ser descendiente el año pasado cuando egresó y este año también siguen.

—R: Qué bueno...

—G: Sí... y es una beca del Estado por ser descendiente de pueblos originarios. Tenemos un grupo donde estamos todos ahí y hay varias personas. Mañana justo hay una reunión...

(...)

—R: ¿Y cómo se llama la beca? Para seguir mirando sobre eso...

—G: Beca para Pueblos Originarios se llama... Se da a partir del 3er año de la primaria en adelante.

—R: ¿Y si ella sigue estudiando después de la escuela también le corresponde?

—G: Sí, lo que pasa es que es una lucha todo el tiempo... No te dan bola porque tenés que llenar un montón de papeles, falta algo y te piden todo de vuelta. (Comunicación personal, 23/3/21)

Como podemos observar en este fragmento, la actora reconoce que ella y su hija son indígenas, pero lo hace desde el criterio de ascendencia. Es decir, en ninguna de las interacciones recuperadas reafirma su identidad étnica en primera persona, sino que, por el contrario, parece visualizarla como algo ajeno y distante. Lo indígena es situado siempre en una figura externa, tales como la abuela Nilda y el grupo de becas. En este escenario, la posibilidad de acceder a esas becas se vuelve como un elemento relevante que contribuye a visibilizar públicamente su condición étnica. Desde su perspectiva la conexión con sus raíces parece tornarse en algo meramente burocrático (“llenar un montón de papeles”). Sin embargo, en esta experiencia aparecen también indicios que permiten identificar otras formas de vincularse con lo originario. Por un lado, cuando la actora expresa que “es una lucha todo el tiempo”, está haciendo alusión a estos derechos conseguidos en el marco de políticas de reconocimiento de las identidades y de redistribución de los recursos (Fraser, 2008), pero que no son garantizados en la práctica (Endere, 2020; Stavenhagen, 2004). Si contemplamos este programa de becas en un contexto de apertura en relación con la multiculturalidad y como parte de un indigenismo de participación, es necesario explicitar que en este período las poblaciones originarias “se reorganizaron bajo organizaciones de etnocomunalización jurídica, las cuales les permitieron irrumpir en el escenario gubernamental con la promoción de políticas de identidad” (Manzanelli, 2023, p. 93). No obstante, esta participación parece ser meramente discursiva, en tanto la misma no resulta ser efectiva en espacios de decisión claves, reproduciendo “consenso y legitimidad respecto del accionar estatal y de sus políticas dirigidas a pueblos indígenas” (Manzanelli, 2023, p. 93). En el caso de Graciela, la afirmación de su ascendencia en este espacio particular se constituye en una herramienta político-identitaria en tanto habilita el acceso a estos derechos.

Al igual que en el caso de Valeria, lo originario forma parte de la narrativa familiar, de su linaje, pero no así de su identidad individual. De todos modos, a pesar de no enunciar “yo soy mapuche/indígena”, la actora ha participado de numerosos eventos públicos en los que se ha acercado a esta dimensión de su identidad y se ha sentido parte de ella. A lo largo de su narración, la abuela Nilda aparece

como protagonista y representa un punto de anclaje con su identidad originaria. Retomamos un diálogo de una entrevista colectiva con Graciela, Marcela y Valeria:

—G: La abuela estuvo una vez en un congreso que se hizo acá en el Barrio CECO... era como una reunión donde se iba a presentar una Ley de Educación Intercultural. Vinieron de todos lados, me acuerdo, y la abuela vino, habló y cantó. La habían invitado a ella. Para mí que de ahí habría quedado asentado que somos descendientes... Fue un acto muy grande, y la abuela estaba ahí como exponente.

—V: ¡Esa! ¡Mirala vos a la abuela! [Lo dice con entusiasmo]. No sabía eso...

(...)

—G: La abuela cantó, llevó sus cosas, mostró todo lo que tenía hecho [tejidos]. Ella como que abrió el evento. Es reimportante eso... Como yo la llevé, la gente venía y me preguntaba cosas y yo no tenía ni idea. Quedé remal...

—M: Es que mis sobrinos tampoco sabían que ella hablaba en mapuche. Facundo...

—G: ¡Claro! Sí, la llevamos con Facundo, y ahí se enteró que hablaba, que cantaba, todo.

—V: Che, qué vergüenza... ¡Cómo no vamos a saber esas cosas de la abuela!... Yo sabía que la abuela hablaba en mapuche...

—M: No le dábamos importancia...

—G: No le dimos la importancia que tenía, porque para nosotros era algo común. Era algo de todos los días. Fue visible para nosotros después, lo importante que era. (Comunicación personal, 23/3/2021)

En esta interacción Nilda es caracterizada como una figura relevante, poseedora de conocimientos, técnicas, tradiciones y expresiones culturales ancestrales, de vivencias y relatos que todas las personas allí presentes querían escuchar. Asimismo, vuelve a aparecer en esta narración la cuestión del desconocimiento, la desconexión con sus orígenes, aspectos que son transversales a los procesos de identificación indígena en el presente y que son consecuencia de la reproducción de visiones hegemónicas en torno a la historia argentina, su población y territorios. Este recuerdo interpela a las interlocutoras en su misma enunciación, llevándolas a problematizar lo conocido y desmarcarse de sus actuaciones y discursos cotidianos para mirarse a sí mismas también como descendientes de Nilda, visibilizando en esta ocasión todo lo que ello conlleva y revalorizándolo a partir de la mirada de

los otros. Así, las representaciones sobre la abuela son una marca que emergen constantemente en las narrativas de la familia y son construidas como un punto de anclaje con su ascendencia originaria y un elemento que, en ciertos contextos, habilita la reivindicación de su identidad étnica.

Diana

Diana (52 años) nació “en Río Negro, en una comunidad muy chiquitita” (comunicación personal, 13/8/2022), y es miembro fundadora de una comunidad indígena local. Se autodefine como “una mujer urbana atravesada por la cultura dominante, pero con la necesidad propia y ontológica de re-preguntarme constantemente quién soy, quiénes somos”, y en ese contexto reconoce que “no he dejado de ser en el territorio a pesar de mi urbanidad y de estos sentires actuales” (comunicación personal, 30/5/2017). Desde su rol de referenta indígena participa en diversos espacios y actividades en el plano regional y local. A lo largo de los distintos encuentros, la actora recupera constantemente las voces de sus ancestros/as para interpelear la narrativa oficial. Es importante mencionar que se trata de una persona con formación académica de posgrado, que ejerce la docencia y que se ha desempeñado en ámbitos de función pública estatal.

En su relato afirma que tomó conciencia sobre sus raíces originarias a los doce o trece años, en el año 1983 aproximadamente.

En realidad, nosotros siempre sabíamos desde chiquitos que había una realidad que era distinta, pero no era consciente de esa realidad cultural. Cuando empecé la adolescencia, que empecé con toda mi crisis, ahí si me di cuenta que había algo que no era habitual; cuando vienen mis abuelos a visitarme, sobre todo mi abuela materna, me doy cuenta que por su vestimenta y su manera de hablar no era la típica “nonna” italiana o migrante que todo el mundo tiene en mente. Entonces la adolescencia fue una etapa con mucho quiebre, de mucha búsqueda de la identidad y demás; ahí me doy cuenta que éramos mapuches... te estoy hablando de cuando yo tenía quince años más o menos. (...) A esa edad pasó un hecho muy crucial... nosotros de chiquitos íbamos al campo, a la casa de mis abuelos, y siempre era “vamos al campo a ver a los abuelos”... no “vamos al campo a ver a los abuelos mapuches”. Entonces tomábamos como que la cultura del sur era distinta a la de provincia de Buenos Aires, pero no tomamos dimensión de que era otra cultura... en cuanto a bagaje específico de la cultura mapuche. Cuando nosotros tuvimos una pérdida muy fuerte, que fue el hermano de mi mamá, que lo asesinan por las tierras... mi tío era el único tío que yo tenía por conocer, mi mamá nos había hablado mucho de él... pero eso fue en el periodo de los doce o trece años, por eso te digo que fue una crisis grande, porque cuando él fallece,

mi mamá tiene que hacerse cargo del campo que tenía él... era un lugar precioso, pero quedaba en la meseta patagónica en Chubut y nosotros vivíamos en Bahía Blanca, entonces era una situación supercomplicada... pero bueno, viajamos y nos empezamos a relacionar con el entorno, con el lugar, con otra realidad, y nos recontra movilizó. (Comunicación personal, 6/8/2018)

En las palabras de la actora podemos observar que, al igual que en otros de los casos considerados, ella reconoce que “siempre supo” sobre sus raíces indígenas y al mismo tiempo enfatiza la importancia de la “toma de conciencia” respecto de su pertenencia étnica. En este proceso de reconocerse mapuche Diana caracteriza a su abuela materna en contraposición al estereotipo de “la nonna italiana”, marcando de algún modo estas fricciones interétnicas que acontecen no solo en la realidad concreta sino, también en el plano imaginario: “Me doy cuenta que por su vestimenta y su manera de hablar no era la típica “nonna” italiana o migrante que todo el mundo tiene en mente”. A su vez, la adolescencia, que como tal resulta una etapa del desarrollo compleja, de cuestionamientos, búsquedas y redefiniciones, en su trayectoria significó un momento bisagra que cambiaría su vida. A partir de un evento crítico (Das, 1995), como lo es el asesinato de su tío materno por unas tierras, inicia un proceso de revisión de lo conocido hasta el momento, de re-significación de su legado cultural y reconexión con sus orígenes. En la narración de la actora el territorio es concebido no sólo como un espacio físico o geográfico sino como un espacio simbólico de enfrentamientos y negociaciones, el cual es apropiado en la construcción de su identidad de manera situada a partir de procesos dinámicos y mutables (Bidaseca et al., 2011).

Con todo ello observamos que Diana se identifica como mujer mapuche tanto desde el criterio de autoadscripción como desde el criterio de ascendencia, ya que visibiliza su búsqueda personal en torno a sus orígenes y su presente, pero también subraya la importancia de su genealogía para reivindicarse como tal. Desde ese momento clave que recuperamos en su discurso empieza a involucrarse en la lucha de los pueblos indígenas junto a su familia militando activamente por la causa hasta el presente. A su vez, al inscribir el “despertar” de Diana en una coyuntura más amplia, situamos su experiencia generacional dentro de la década de 1980. Esto permite reconocer que estos activismos y militancias sucedieron de manera simultánea (o acompañando) a hechos sumamente relevantes del movimiento indígena acontecidos durante la “primavera alfonsinista” (movilización de 1985 por la Ley N° 23.302) y los primeros años del menemismo. Como señalan Lázzari et al. (2015), en nuestro país se da una segunda ola de movilización política indígena impulsada por los nuevos derechos indígenas establecidos en la Constitución Nacio-

nal de 1994 y la organización de contrafestejos de “los 500 años” de resistencia a la invasión y el genocidio a los pueblos del Aby Yala en 1992. Estos eventos acontecen en un ambiente pluralista, de reconocimiento de ciudadanías culturales, pero problemáticamente enlazadas a la creciente producción de subjetividades individualistas como parte de las tendencias neoliberales. Todo ello creemos que ha incidido en la forma en que la actora reconstruye su trayectoria vital: cuando Diana habla de sus vivencias personales, las plantea en términos colectivos, visibilizando que se tratan de problemáticas sociales y que no son situaciones individuales aisladas y desconectadas.

Diálogos entre memorias e historias: cierres y aperturas

Si analizamos el contexto de esos momentos en que las actoras sitúan esta “toma de conciencia” sobre sus raíces indígenas, podemos reconocer algunos procesos históricos relevantes: los golpes de Estado de 1962, 1966 y 1976; el retorno a la democracia en 1983; las movilizaciones de los pueblos indígenas y reconocimientos en el plano de derechos en Argentina en las décadas de 1980 y 1990; el Censo Nacional de 2010; la pandemia de Covid-19 en 2020. En las trayectorias vitales de las actoras, estos eventos son vividos como parte del escenario en el que transcurren sus vivencias cotidianas, el cual, en algunas ocasiones, es identificado como un factor importante dentro de la narrativa autobiográfica y, en otras, es considerado como un telón de fondo de las escenas personales, familiares, comunitarias.

Tras analizar el sentido y el carácter que implican estos hechos, emergen interpretaciones que habilitan su clasificación en dos grandes grupos: por un lado, se tratan de momentos (o periodos) conflictivos, de confrontación, de incertidumbre (1962, 1966, 1976, 2020); por otro, constituyen momentos de apertura, de liberación, de ampliación de derechos (1983, 1980-1990, 2010). En el primer caso, consideramos que han sido eventos propicios para reforzar el sentido de pertenencia a un colectivo frente a la violencia, el miedo, la falta de certezas, la redefinición de las prácticas cotidianas (Hernando Gonzalo, 2009). Cabe señalar que las escenas que se sitúan en los golpes de Estado se ven atravesadas por políticas indigenistas de integración implementadas desde el Estado, expresadas en diversas instituciones (como la escuela), que rápidamente se volvieron espacios de violencia, estigmatización y discriminación, tal como señalan las narrativas reconstruidas. En el segundo caso, creemos que estos acontecimientos favorables para visibilizar lo que históricamente ha sido negado y ocultado, permitiendo re-pensarse desde otro lugar, habilitando nuevas lecturas de las experiencias vividas y legadas por otras generaciones (Jelin, 2002; Dwyer, 2009; Pollak, 2006). Aquí se incluyen to-

das aquellas instancias donde la identidad étnica es visibilizada por las actoras en escenarios diversos en tanto constituyen prácticas de restauración de la memoria familiar y colectiva (Ramos, 2017; Crespo, 2018; Stella, 2020).

En ambos escenarios, estos eventos, de un modo u otro, han resonado internamente en las actoras habilitando una re-significación de lo que implica para ellas definirse como mujeres originarias. Al mismo tiempo, consideramos que aquellos acontecimientos en los que se configuran espacios identitarios fronterizos y se producen fricciones interétnicas habilitan la emergencia de capitales culturales indígenas como herramientas para construirse desde una pertenencia étnica colectiva (Cardoso de Oliveira, 1976, 1992; Tamagno, 1988, 2009; Briones, 1998). Todo esto nos conduce a comprender la identificación étnica como un proceso dinámico, situado y cambiante, en el cual se ponen en diálogo elementos personales, familiares, colectivos y del contexto social en el que acontecen. Si bien en todos los casos lo indígena no es apropiado a nivel personal como un capital cultural a ser retomado en instancias de reivindicación y activismo político-públicas, ello no quiere decir que esos capitales culturales no sean instrumentados por las actoras en clave etnopolítica. De ese modo, afirmamos que estas mujeres logran romper con los esencialismos impuestos que se reproducen las políticas indigenistas contemporáneas para reconectar con los orígenes y la ancestralidad ya sea desde lo emocional, lo espiritual, lo ontológico, como desde el reconocimiento y la demanda por sus derechos. Por todo ello, nos parece importante visibilizar los múltiples modos en que las actoras comienzan a habitar la identidad indígena desde los intersticios, los bordes, las fronteras, logrando correrse no solo de la narrativa oficial, sino también del lugar de victimización para transitar activamente este camino de reconexión con sus raíces.

Al articular memoria e historia desde el análisis antropológico logramos identificar los momentos históricos en que emergen las tensiones en los procesos de identificación de mujeres indígenas, tomando como fuente las memorias autobiográficas de dichas actoras. Esto constituye un aporte desde lo metodológico en el abordaje no lineal de la memoria histórica que permite conectar los resultados obtenidos con los objetivos, hipótesis planteada y principales interrogantes.

Por último, cabe destacar que las memorias reconstruidas por las actoras rompen con la memoria oficial olavarriense que considera el área de estudio un territorio de migrantes, mayoritariamente provenientes de Europa, un territorio “blanco” y “sin indios”. Si bien todas nuestras actoras son migrantes, la breve reconstrucción histórica realizada nos permite afirmar que las poblaciones origina-

rias se encontraban presentes en el área de estudio mucho antes de la consolidación del “pueblo de Olavarría” en 1867. Desde este lugar, cabe poner en valor estos procesos de identificación, reconexión y recuperación de la memoria narrados en primera persona, dado que las mismas constituyen actos performativos contra-hegemónicos, en tanto su misma expresión desafía las estructuras y prácticas genocidas que han intentado “borrar” su presencia física y simbólica (Trouillot, 1995; Ramos et al., 2016). A modo de cierre, no queremos dejar de señalar la relevancia de visibilizar este trabajo político-afectivo de restauración de las memorias desde las voces de mujeres indígenas en contextos tan adversos como los que estamos atravesando, frente a la reemergencia de discursos negacionistas y fascistas que ponen en cuestión la mera existencia de estas realidades.

Referencias

- Alonso, A. M. (1988). The effects of truth: re-presentations of the past and the imagining of community. *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), 33-57.
- Alonso, A. M. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405.
- Barabás, A. M. (2000). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo. *Alteridades*, 10(19), 9-20.
- Barbutto, L. (2022). Líderes y seguidores. Trayectorias, política y lógicas sociales de los indios amigos en la frontera sur bonaerense (1850-1880) [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires].
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Belini, C. (2009). *La industria peronista 1946-1955: políticas públicas y cambio estructural*. Edhasa.
- Bidaseca, K., González, M. y Vallejos, C. (2011). Hijos del pueblo. O de cómo ser indios en la metrópoli. En K. Bidaseca (Coord.), *Signos de la identidad indígena. Emergencias identitarias en límite del tiempo histórico* (pp. 47-74). Editorial SB.
- Bigot, M., Rodríguez, G. y Vásquez, H. (1991). Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario. Procesos étnicos identitarios. *América Indígena*, 51 (1), 217-251.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, C. y Ramos, A. (2016). *Parentesco y política. Topologías indígenas en Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro.
- Brow, J. (2000). Notas sobre comunidad, hegemonía y los usos del pasado. En S. L. Skurra (Comp.), *Ficha de cátedra de Etnolingüística. El habla en interacción: La comunidad* (pp. 21-32). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Librería Pionera Ed.
- Cardoso de Oliveira, R. (1982). As “categorias do Entendimento” na formação da antropologia. *Anuário Antropológico*, 6(1), 125-146.

- Carsten, J. (2000). *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press.
- Castañeda Salgado, M. P. (2012). Etnografía feminista. En N. Blazquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everard (Comp.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Crespo, C. (2018). Memorias dolorosas, memorias del dolor: reflexiones y debates mapuche sobre la restitución de restos humanos mapuche-tehuelche en la Patagonia argentina. *Estudios atacameños*, 60, 257-273.
- Crespo, C. (2020). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. En A. M. Ramos y M. E. Rodríguez (Comp.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 67-95). Teseo.
- Crespo, C. (2020). Hacerse desde los fragmentos. Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas. En A. M. Ramos y M. E. Rodríguez (Comp.), *Memorias fragmentadas en contexto de lucha* (pp. 67-95). Teseo.
- Das, V. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India* (Vol. 7). Oxford University Press.
- de Jong, I. (2016). *Diplomacia, malones y cautivos en la Frontera Sur, Siglo XIX. Miradas desde la antropología histórica*. Publicaciones de la SAA.
- Delrio, W., Escolar, D., Lenton, D. y Malvestitti, M. (Comp.). (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Editorial UNRN.
- Diario Tribuna (1974). Suplemento Especial dedicado a la II Fiesta Nacional del Cemento, 2 de febrero. Olavarría: Archivo Histórico Municipal.
- Dwyer, L. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (Eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Duke University Press.
- Endere, M. L. (1998). *Collections of Indigenous Human Remains in Argentina: The Issue of Claiming a National Heritage*. Master in Museum and Heritage Studies of the University of London. Institute of Archaeology, University College London.
- Endere, M. L. (2020). Indigenous peoples' rights in Latin America. En Smith C. (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_1843-2.
- Fentress, J. y Wickham, C. (1992). *Social Memory*. Blackwell.
- Foerster, R. y Vergara, J. I. (2000). Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena. En M. Castro (Ed.), *XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio* (pp. 191-206). Universidad de Tarapacá.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de trabajo*, 4(6), 83-99.

- Ganguly, K. (1992). Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood. *Cultural Studies*, 6(1), 27-50.
- Giacomasso, M. V., Lemiez, G. y Conforti, M. E. (2020). Comunicación, patrimonio e identidad: discurso de la prensa respecto a la Fiesta Nacional del Cemento en Olavarría, Argentina. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 67, 159-174.
- Gillis, J.R. (1994). Memory and identity: The history of a relationship. En J.R. Gillis (Ed.), *Commemorations: The politics of national identity*. Princeton University Press.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Prometeo.
- Gravano, A. (2005). Palimpsesto urbano: sobre-escritura de huellas diacrónicas de la ciudad imaginada. En A. Gravano (Comp.), *Imaginario sociales urbanos de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas. Estudios de Antropología Urbana* (pp. 35-50). REUN.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: método, campo y reflexividad*: Siglo XXI editores.
- Halbwachs M. (1950). *La mémoire collective*. Les Presses universitaires de France.
- Halbwachs, M. (2004 [1925]). *Los cuadros sociales de la memoria*. Anthropos.
- Hale, C. (2004). *Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido"*. *Report on the Americas*, 38(2), 16-37.
- Hernando Gonzalo, A. (2009). El Patrimonio: entre la memoria y la identidad de la Modernidad. *Revista PH*, 70, 88-97.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC]. (2022). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. <https://censo.gob.ar/>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC]. (2024). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Resultados definitivos. Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios. https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2022_poblacion_indigena.pdf
- Ingold, T. (2015). Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. *Etnografías Contemporáneas*, 2(2), 218-230.
- Iturralde, M. E., Girado, A. y Lemiez, G. (2023). Reflexiones sobre la incorporación de fuentes documentales en un estudio de caso. *Revista Reflexiones*, 102(2), 1-19.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Siglo XXI.
- Juzgado Federal de Resistencia N° 1 (2022). Masacre de Napalpí s/ Juicio por la Verdad-2022-FRE 9846/2019-Poder Judicial de la Nación. Resistencia: 30/06/2022. https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2023/04/sentencia_napalpi_fundamentos_30-06-2022.pdf
- Lagnes, L. L. y Frank, G. (1981). *Lives: an Anthropological Approach to Biography*. Chandler and Sharp.
- Lamas, M. (2013). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM.
- Landsman, G. y Ciborski, S. (1992). Representation and Politics: Contesting Histories of the Iroquois. *Cultural Anthropology*, 7(4), 425-447.

- Lavabre, Marie Claire (2005). Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria. En A. Pérotin-Dumon (Ed.), *Historizar el pasado vivo en América Latina* (pp. 1-13). Annales. Histoire, Sciences Sociales.
- Lazzari, A., Rodríguez, M. E. y Papazian, A. (2015). Juegos de visibilización. Antropología sociocultural de los pueblos indígenas en Pampa y Patagonia. *Papeles de Trabajo*, 9(16), 56-109.
- Lencina, R., Pereyra, R. y Alonso, E. (2023). Sobre la “arena de lucha” mediática en torno a las poblaciones indígenas en Argentina: Un abordaje interdisciplinario de encuadres informativos. *Desde El Sur*, 15(2), 1-23.
- Lencina, R. (2023). *Patrimonio, identidad y memoria: una etnografía sobre relatos autobiográficos de mujeres indígenas en Olavarría, Buenos Aires* [Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires].
- Lenton, D. (2022). Memoria, investigación y verdad un ejemplo esperanzador. *El Puan Óptico*, 8, 25-33.
- Lenton, D. I. y Nagy, M. A. (2019). A 70 años de la Convención para la Prevención y la Sanción del delito de Genocidio (CONUG): actualización del debate en torno al genocidio de los pueblos indígenas. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 27(2), 6-9.
- Lenton, D. I., Delrio, W., Pérez, P., Papazian, A., Nagy, M. A. y Musante, M. (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en argentina. *Conceptos*, 90(493).
- Linde, Ch. (1993). *Life Stories. The creation of coherence*. Oxford University Press.
- Lins Ribeiro, G. (1989). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de antropología social*, 3.
- Mandrini, R. J. y Ortelli, S. (1995). Repensando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las pampas. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, 22(1), 135-150.
- Manzanelli, M. (2023). Políticas públicas como escenarios de tensión entre tecnicismos y participación política indígena: debates por los requisitos y tiempos estatales para definir la propiedad comunitaria indígena en la Argentina (2015). *Estudios Sociales del Estado*, 9(18), 82-113.
- Morales, V. (2022). Entre reapropiaciones y legados. El léxico político de los derechos humanos en las derechas argentinas del siglo XXI. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 9(17), 32-53.
- Nagy, M. A. (2018). Un relato perdurable: la realización simbólica en el genocidio de los pueblos originarios en Argentina. *Revista de Estudios sobre Genocidio*, 13(9), 63-80.
- Nagy, M. (2022). Resquebrajando las narrativas civilizatorias y el negacionismo sobre el genocidio indígena. *El Puan Óptico*, 8, 34-42.
- Neiburg, F. (1988). El proceso de formación de la clase obrera en un caso de fábrica con villa obrera. *Cuadernos de antropología social*, 2, 65-74.
- Paz, C. A. (2019). La inmigración italiana y la minería del granito en Sierra Chica. En C. A. Paz y C. Mariano (Comp.), *Inmigrantes italianos en las canteras de Sierra Chica: el abordaje interdisciplinario de los saberes, las memorias y la cultura material de un centro histórico de la producción minera del granito* (pp. 33-52). Editorial UNICEN.

- Paz, C. A. (2022). *Arqueología Industrial, inmigración italiana y culturas del trabajo en las Sierras de Olavarría: Una mirada antropológica del territorio*. Editorial UNICEN.
- Pereyra, R., Alonso, E. y Lencina, R. (2021). La construcción noticiosa de los pueblos indígenas en los principales diarios online de Argentina. *Revista de Comunicación*, 20(1), 217-238.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Al Margen Editora.
- Quijada, M. (2003). ¿“Hijos de los barcos” o diversidad invisibilizada? La articulación de la población indígena en la construcción nacional argentina (siglo XIX). *Historia Mexicana*, 53(2), 469-510.
- Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción argentina, siglos XIX a XXI. En W. Ansaldi (Coord.), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (pp. 425-450). Ariel.
- Ramos, A. M. (2009). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba.
- Ramos, A. M. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Revista Alteridades*, 21(42), 115-130.
- Ramos, A. M. (2017). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello, Y. González, O. Ruiz y P. Rubilar (Eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Universidad de La Frontera.
- Ramos, A. M., Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2016) En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En A. M. Ramos, C. Crespo y M. A. Tozzini (Comp.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 13-50). Universidad Nacional de Río Negro.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Editorial Universidad del Cauca.
- Ratier, H. (1972). *El Cabecita Negra*. Centro Editor de América Latina.
- Ratier, H. (1988). Indios, gauchos y migrantes internos en la conformación de nuestro patrimonio social. *Revista Índice*, 1(2), 26-51.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Paidós.
- Saltalamacchia, H. (1992). *La historia de vida*. Centro Editor de América Latina.
- Sarmiento, D. F. (2018 [1845]). *Facundo o Civilización y barbarie*. Biblioteca del Congreso de la Nación
- Scott, J. (2013). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. UNAM.
- Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Sierra Álvarez, J. (1990). *El obrero soñado. Ensayo sobre el paternalismo industrial (Asturias, 1860-1917)*. Siglo Veintiuno Editores.
- Slavsky, L. (1992). Los indígenas y la sociedad nacional. Apuntes sobre políticas indigenistas en la Argentina. En A. Balazote y J.C. Radovich (Eds.), *La Problemática Indígena*. Estu-

- dios Antropológicos sobre Pueblos Indígenas in Argentina* (pp. 67-79). Centro Editor de América Latina.
- Stavenghagen, R. (2004). Derecho internacional y derechos indígenas. En J. Alwin (Ed.), *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno* (pp.15-26). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- Stella, V. (2020). Otras formas de construir parentesco: procesos de familiarización y memorias genealógicas entre los mapuche-tehuelche de la costa y el valle (Chubut, Argentina). *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 38, 115-136.
- Tamagno, L. (1988). La construcción social de la identidad étnica. *Cuadernos de Antropología*, 2, 48-60.
- Tamagno, L. (2009). *Pueblos indígenas: Interculturalidad, colonialidad, política*. Biblos.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the past. Power and the Production of History*. Beacon Press.
- Valverde, S. (2015). El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico-cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de norpatagonia, Argentina. *Relaciones-Sociedad Argentina de Antropología*, 40(1), 327-349.
- Viveros Vigoya, M. (2022). *El Oxímoron de las Clases Medias Negras. Movilidad Social e Interseccionalidad en Colombia*. UNSAM - CUSEA.
- Weiss, M. L., Garreta, J. M. E. y Valverde, S. (2013). Pueblos indígenas urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. *Pilquen-Sección Ciencias Sociales*, 16(1), 4-14.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamín: An Aesthetic of Redemption*. University California Press.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85582380005>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Rocío LENCINA, GRISELDA LEMIEZ

Memorias de búsqueda y reconexión con la identidad indígena. Diálogos entre autobiografías e historia local
Memories of search and reconnection with indigenous identity. Dialogues between autobiographies and local history

Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe

núm. 54, p. 83 - 117, 2024

Universidad del Norte,

ISSN-E: 1794-8886

DOI: <https://doi.org/10.14482/memor.54.987.753>