

De relatos y memorias

Un análisis antropológico situado de las identidades de mujeres indígenas en una ciudad intermedia



Rocío Lencina¹ y Mercedes Mariano²

¹ INCUAPA-CONICET Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Bs. As. Olavarría, Argentina.

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

Correo electrónico: rociolencina18@gmail.com

² INCUAPA-CONICET Universidad Nacional del Centro de la Pcia. de Bs. As. Olavarría, Argentina.

<http://orcid.org/0000-0002-7052-9597>

Correo electrónico: mercedes.mariano@gmail.com

Recibido:

5 de mayo de 2021

Aceptado:

10 de junio de 2022

doi: 10.34096/runa.v43i2.8226

Resumen

El presente trabajo se ha constituido en un esfuerzo por comprender ciertos aspectos relativos a la producción social de discursos identitarios contemporáneos de mujeres que se adscriben étnicamente como indígenas e inscribirlos en el marco de un proceso social más amplio. La especificidad del tema propuesto se inscribe en la heterogeneidad de sentidos que dichas mujeres reconocen al definirse como indígenas, lo que permite comenzar a delinear un campo de investigación en un área donde este tema solo fue vinculado con el pasado a través de estudios históricos y arqueológicos. En este sentido, si bien existen estudios a nivel nacional, en el partido de Olavarría no se han llevado a cabo investigaciones de manera sistemática ni desde la perspectiva de sus protagonistas. Por ello, se propone construir conocimiento nuevo y actualizado a partir de un enfoque etnográfico que permita analizar y comprender los diversos procesos de construcción identitaria en una ciudad de tipo intermedia.

Palabras clave

Identidad; Narrativas; Memoria;
Mujeres Indígenas; Etnicidad

Of stories and memories. A situated anthropological analysis of the identities of indigenous women in an intermediate city

Abstract

The present work has been constituted in an effort to understand certain aspects related to the social production of contemporary identity discourses

Key Words

Identity; Narratives; Memory;
Indigenous Women; Ethnicity



of women who are ethnically ascribed as indigenous and to inscribe them within the framework of a broader social process. The specificity of the proposed theme is inscribed in the heterogeneity of meanings that these women recognize when defining themselves as indigenous, which allows beginning to outline a field of research in an area where this theme was only linked to the past through historical and archaeological studies. In this sense, although there are studies at the national level, in the city of Olavarría they have not been carried out systematically or from the perspective of their protagonists. For this reason, it is proposed to build new and updated knowledge through an ethnographic approach that allows analyzing and understanding the various processes of identity construction in an intermediate-type city.

De histórias e memórias. Uma análise antropológica situada das identidades de mulheres indígenas em uma cidade intermediária

Palavras-chave

Identidade; Narrativas;
Memória; Mulheres Indígenas;
Etnia

Resumo

O presente trabalho constituiu-se em um esforço para compreender alguns aspectos relacionados à produção social dos discursos identitários contemporâneos de mulheres etnicamente classificadas como indígenas e inscrevê-los no quadro de um processo social mais amplo. A especificidade do tema proposto se inscreve na heterogeneidade de significados que essas mulheres reconhecem ao se definirem como indígenas, o que permite começar a delinear um campo de pesquisa em uma área onde esse tema só estava ligado ao passado por meio de estudos históricos e arqueológicos. Nesse sentido, embora existam estudos em nível nacional, no partido de Olavarría eles não foram realizados de forma sistemática ou na perspectiva de seus protagonistas. Por esta razão, propõe-se construir novos e atualizados conhecimentos através de uma abordagem etnográfica que permita analisar e compreender os vários processos de construção identitária numa cidade de tipo intermédio.

Introducción

El presente trabajo se inserta en un proyecto de investigación más amplio que tiene como uno de sus objetivos reconstruir el mapa de agentes que ponen en valor manifestaciones y expresiones culturales para así poder comenzar a reconstruir la dinámica de producción colectiva del campo del patrimonio cultural inmaterial en el partido de Olavarría (provincia de Buenos Aires, Argentina).

El contexto olavarricense se caracteriza por la existencia de una diversidad de expresiones culturales propias de grupos que fueron construyendo su etnicidad de manera diferente. La ciudad se constituyó en uno de los núcleos principales de población indígena y de desarrollo del comercio interétnico en la frontera sur bonaerense durante el siglo XIX. Desde entonces y hasta mediados del siglo XX, se convirtió en el destino de numerosas corrientes migratorias provenientes de Europa y Latinoamérica. No obstante, la diversidad de colectivos actuales no deriva solo de estas delimitaciones étnico-nacionales, sino

que se ha ido complejizando a partir de otras experiencias culturales, políticas, generacionales, profesionales, de consumo, etc., que las atraviesan.

Por ello, en este trabajo se considera necesario abordar la intersección entre las dimensiones étnicas, de clase, de género y culturales, entre otras (Lugones, 2008; Espinosa Miñoso, 2014), para poder reconstruir y describir un contexto que se definió histórica y estructuralmente como desigual y que hoy es el escenario en el que se inscriben los relatos y memorias de mujeres indígenas en la ciudad de Olavarría. Por todo lo anterior, esta investigación se ha constituido en un esfuerzo en pos de comprender ciertos aspectos relativos a la producción social de discursos identitarios contemporáneos de mujeres que se adscriben étnicamente como indígenas e inscribirlos en el marco de un proceso social e histórico más amplio. Específicamente, se reconstruyen las trayectorias históricas de tres mujeres mapuche y una mujer mapuche-tehuelche.¹

Para hacerlo se planteó un abordaje metodológico a partir de un enfoque etnográfico que buscó producir conocimiento nuevo y situado desde la perspectiva de dichas mujeres. Por medio de técnicas como la observación participante y entrevistas abiertas y en profundidad llevadas a cabo de manera sistemática entre los años 2017 al 2022 (pandemia mediante), se pudieron identificar elementos para poder comenzar a reconstruir el tejido de relaciones, sentidos y elementos que enuncian las entrevistadas para hablar de sus identidades.

Finalmente, cabe mencionar que en Argentina se observa un creciente interés en el campo académico por abordar aspectos de la vida de las mujeres indígenas que habitan el territorio argentino (García Gualda, 2015; Gómez y Sciortino, 2018; Gómez y Trentini, 2020, entre muchos otros) y que este trabajo busca ser un aporte en este sentido.

Aspectos teóricos

En el campo de la antropología, el concepto de identidad aparece frecuentemente ligado al de etnicidad. En Latinoamérica, el análisis de los aspectos que hacen a la etnicidad “se ha centrado en el tratamiento de la problemática indígena. Sin embargo, también se han tratado aspectos que hacen a la etnicidad campesina o de grupos migrantes” (Tamagno, 1988, p. 51). Para esta autora, la historia de la gestación y desarrollo de las etnias ha dado cuenta de las relaciones entre diferentes grupos humanos a lo largo del tiempo, es decir, de los contactos interétnicos. Esta historia jamás estuvo desligada de “las relaciones de poder, de las relaciones de pertenencia/exclusión y dominación/subordinación que se establecieron entre las personas y los grupos, que se expresan tanto a nivel de las prácticas como a nivel de las representaciones” (Tamagno, 1988, p. 52). A pesar de las intervenciones coloniales y republicanas ejercidas sobre las poblaciones autóctonas a lo largo de la historia, Briones (1994) propone que sus etnicidades, lejos de palidecer, se han vigorizado.

En este contexto, la etnicidad no se constituye por sumatorias de elementos concurrentes sino que “permite conceptualizar procesos en los que los sujetos sociales, que participan diferencialmente en relaciones de poder, se vinculan distintivamente o no con diversos bienes, prestaciones y significados” (Briones, 1994, p. 58). De este modo, se la concibe como un proceso de continuidad en la transformación, a lo largo del cual se va caracterizando la reproducción de un grupo (Briones y Siffredi, 1989).

1. En esta investigación se ha considerado a mujeres indígenas pertenecientes al pueblo mapuche y mapuche-tehuelche. Para poder identificar en el campo a personas que se reconocen como indígenas se ha considerado tanto la ascendencia como la autoadscripción étnica. A lo largo del artículo se utiliza el término “mujeres indígenas u originarias” por cuestiones de redacción, reconociendo estas particularidades y atendiendo al carácter colectivo de las identidades.

Ahora bien, como lo expresa Iummato (2020, p. 23),

las diversas categorías que describen lo que somos, que nos dotan de identidad, y en las que se basan las desigualdades (género, etnicidad, nacionalidad, orientación sexual, clase, edad, entre muchas otras), no actúan de forma independiente unas de otras. Por el contrario, estas formas se interrelacionan para determinar el lugar, posición o ubicación social de las personas, creando un sistema que refleja la ‘intersección’ de múltiples formas de discriminación y desigualdad.

En este sentido, es necesario incorporar la perspectiva interseccional (Viveiros Vigoya, 2016) en los estudios actuales que abordan temas como la identidad para visibilizar las imbricaciones de las relaciones desiguales de poder (Lugones, 2008).

Atendiendo a lo desarrollado, consideramos importante trabajar con la noción de memoria poniendo énfasis en su carácter colectivo, social, pero también conflictivo. La memoria conjuga aquellos marcos sociales heredados con las propias interpretaciones que se hacen desde el presente. Pollak (2006) concibe a la memoria como campo de tensiones y lucha, como escenario de las disputas por los sentidos del pasado. De este modo, y en oposición a la memoria oficial, singular y dominante, dicho autor define a las memorias subterráneas, plurales y minoritarias, como aquellas que realizan un trabajo de subversión y de resistencia amparadas en el silencio total o bien, en la transmisión oral de generación en generación, a la espera (o no) de una coyuntura favorable para “invadir” el espacio público y acoplarse a la disputa por la definición de la memoria legítima en un tiempo-espacio determinado: “El acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o un sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla” (Jelin, 2002, p. 27).

Articulando las nociones de memoria, identidad y género, Montecino (2007) plantea que los modos en que interpretamos el pasado, construimos presente y proyectamos hacia el futuro se encuentran atravesados por estructuras de dominación generizadas. En relación con el caso de estudio, pensar la memoria generizada desde una perspectiva interseccional permite trascender los patrones culturales dominantes impuestos desde un sistema moderno colonial de género e integrar otros ejes identitarios a la discusión (Lugones, 2008).

Estas discusiones nos permiten generar interrogantes en relación con las huellas de la memoria como marco interpretativo heredado y resignificado en el relato, los modos en que estas mujeres construyen su memoria autobiográfica (teniendo en cuenta los silencios que existen en la historia reciente indígena producto de la imposición de una narrativa oficial); las maneras en que configuran su identidad indígena y presentan sus narrativas.

Enfoque metodológico

Como se expresó en la introducción, esta contribución se inscribe en proyectos más amplios, por lo que los datos construidos durante el trabajo de campo² se vienen relevando desde el año 2017 de manera sistemática en el partido de Olavarría. En este sentido, se han realizado múltiples observaciones participantes en eventos públicos que involucraron la asistencia y colaboración de indígenas en los cuales se desplegaron un conjunto de conocimientos, saberes y prácticas culturales ancestrales mediante acciones y/o valoraciones. Además,

² Es necesario destacar que en esta investigación no solo se ha considerado en las observaciones y entrevistas la palabra de las mujeres indígenas, sino que también se han registrado las voces de varones indígenas y personas no indígenas, puesto que las identidades y memorias se construyen de manera relacional, es decir, a través de los vínculos y relaciones sociales. Sin embargo, a los fines de este artículo, solo se recuperan las voces de cuatro mujeres indígenas.

se ha entrevistado a personas indígenas que forman parte de comunidades organizadas, y también a otras que no forman parte de ninguna organización pública. Es decir, existe un corpus de conocimientos construidos en el marco de investigaciones previas que han permitido relevar formas en las que lo indígena se resignifican en la ciudad. Para el caso particular de esta publicación, se decidió trabajar con los relatos y testimonios obtenidos en diferentes entrevistas abiertas y en profundidad con mujeres durante el trabajo de campo. Esta elección se corresponde con el interés en profundizar el análisis de los relatos de vida en tanto interpretaciones acerca del pasado, formalizadas en un discurso construido en el presente que hace alusión a lugares, personas y hechos que son seleccionados por quien narra desde sus propias formas de entender el mundo. Y a su vez, porque “son el reflejo de una época y su riqueza radica en su valor performativo y metacomunicacional” (Briones y Golluscio, 1994, p. 114).

Finalmente, y en términos éticos y metodológicos, se trabajó con consentimientos libres, previos e informados que acompañaron cada uno de los registros y que explicitaron el acuerdo entre las partes en torno de qué se iba a hacer y cómo se iba a trabajar con la información relevada. Sin embargo, a pesar de que ellas autorizaron el uso de sus nombres y apellidos reales, en este trabajo se decidió utilizar nombres ficticios.

Contexto de campo: Olavarría como escenario

El partido de Olavarría se encuentra ubicado en el centro de la provincia de Buenos Aires. Tiene una población de 111.708 habitantes según el último Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (INDEC, 2010). En términos de volumen poblacional, corresponde al rango medio.

A partir de 1830, gracias a los acuerdos políticos con el general Rosas, gobernador de la provincia de Buenos Aires, las tribus lideradas por los caciques Juan Catriel y Juan Manuel Cachul se instalaron en la zona de Olavarría, Azul y sus alrededores (De Jong, 2010). La inestabilidad y violencia que siguieron a la caída del rosismo culminaron con un nuevo tratado de paz en 1856. En ese contexto, se afincaron familias indígenas en diferentes sectores rurales de la actual Olavarría y en barrios de la ciudad de Azul (Lanteri, Ratto, De Jong y Pedrotta, 2011; Lanteri, 2015).

En la década de 1870, la necesidad de incorporar tierras para la producción agroexportadora motivó al gobierno argentino a iniciar una ofensiva militar para expulsar a los “indios amigos”, lo que produjo el éxodo hacia el sur de las tribus catrieleras y enfrentamientos armados que culminaron en la mal llamada “Conquista del desierto”. La migración forzada y la precariedad económica resultante contribuyeron a la desestructuración social de estas tribus (Pedrotta, Tancredi, Mariano y Endere, 2013; Lanteri, 2015). En ese contexto, de avance de la frontera “blanca” sobre el territorio indígena, se fundó el pueblo de Olavarría en 1867, que fue, en pocas décadas, lugar de destino de un importante número de inmigrantes, sobre todo europeos. Esto generó una lectura de la ciudad muchas veces definida como un “crisol de razas”, cuando, en realidad, el imaginario hegemónico se edificó sobre la invisibilización de “los indios” y la afirmación de los valores civilizatorios (Gravano, 2005).

El proceso de industrialización posterior en el partido de Olavarría se caracterizó por la conformación de una fuerza de trabajo minera, el incremento de la productividad agrícola y ganadera, y el desarrollo de servicios en un

contexto multiétnico hacia finales del siglo XIX. Estas transformaciones impactaron fuertemente en la historia social del partido, puesto que significó un gran polo de atracción de migrantes provenientes del extranjero, de la región bonaerense y de otras provincias del país (Paz, 2009). En el marco de estos procesos, numerosas familias indígenas llegaron a la ciudad y muchas de ellas continúan viviendo en estos territorios.

En la actualidad, el imaginario urbano olavarriense reconoce y reivindica activamente las raíces inmigrantes (sobre todo europeas) ancladas en las localidades y parajes del partido mediante discursos y prácticas tanto públicas como privadas. La poca o nula visibilidad de los componentes indígenas en nuestra sociedad y una construcción de la historia local que los ubica en el pasado y no en el presente, han dificultado la valoración de su ascendencia y capitales culturales por parte de las poblaciones indígenas urbanas de Olavarría. Sin embargo, ello ha comenzado a revertirse en las últimas dos décadas, en las que se produjo una mayor visibilidad de aquellas a partir de su intervención en el espacio público, la conformación de comunidades y la construcción de redes con instituciones locales, entre otros (Rosso, 2018).

Discusión y resultados

Los relatos en primera persona

Si bien cada uno de los relatos se inscribe en un contexto diferente, lo que desde el inicio nos permite comprender que no se trata de una identidad homogénea al interior de la ciudad es que las cuatro actoras entrevistadas comenzaron apelando a sus propias trayectorias. Por este motivo, se decidió trabajar con aquellos elementos y sentidos nativos que expresaron a través de la reconstrucción de sus historias familiares.

La primera entrevistada es Diana, mujer de unos 50 años, miembro fundadora de la Comunidad Mapuche Urbana *Pillan Manke* (cóndor sagrado)³ de Olavarría. Ella se autodefine como “una mujer urbana atravesada por la cultura dominante, pero con la necesidad propia y ontológica de repreguntarme constantemente quién soy, quiénes somos”; en ese contexto, reconoce que “no he dejado de ser en el territorio a pesar de mi urbanidad y de estos sentires actuales” (Diana, entrevista, octubre de 2017). Ella reconoce y expresa que su trayectoria de vida se encuentra permeada por patrones culturales dominantes que ponen en tensión los conocimientos ancestrales aprendidos en el seno familiar: lo colectivo/lo individual; la generosidad/el egoísmo; relación de armonía con el territorio/mercantilización y extractivismo. Sin embargo, ella, como integrante fundadora de la Comunidad Mapuche Urbana *Pillan Manke*, ha realizado numerosas actividades destinadas a la comunidad educativa y público en general, como los talleres “Voces Originarias” desarrollados en conjunto con el Centro Educativo del Bioparque Municipal “La Máxima”, los cuales fueron creados con el objetivo de “promover el diálogo intercultural, desde el reconocimiento de la diversidad y de los derechos de los pueblos originarios a nivel local” (Diana, entrevista, octubre de 2017). Es decir que nos encontramos con una mujer que milita y promueve espacios de diálogo y acción con objetivos claros al interior de la ciudad.

En otro de los tantos encuentros que se compartieron con ella, Diana manifestó que

³ En este trabajo se recuperan palabras en mapuzungun (el “habla de la tierra”) o idioma mapuche. Se señalan en cursiva y se intenta explicar su significado a continuación tratando de no “vaciar” el contenido con la traducción y entendiendo que los sentidos allí expresados son de carácter más profundo y complejo. Para su escritura se utiliza el Alfabeto Mapuche Unificado.

Hay valores que ya los traemos muy, muy de entraña... que tienen que ver con el respeto a la palabra, con el tema de convivir con la diversidad de los tiempos, de poder entender o intentar trabajar por el buen vivir... que tienen que ver con esas raíces muy profundas de lo comunitario, de la reciprocidad, que yo entrego y recibo también como lo da la naturaleza. Y de eso fui tomando conciencia de grande y veo que lo teníamos con mi familia. Yo vengo de una familia numerosa, éramos seis hermanos, mi papá y mi mamá, y en mi casa siempre había un plato de más, y siempre recibíamos a la gente con ese sentido de generosidad y de encuentro, y a su vez esto de llevar un regalo simbólico cuando iba a un lugar y a su vez ella recibía. Eso hasta el día de hoy... y por ahí duele cuando hay patrones culturales tan distintos de individualidad, de egoísmo... entonces ahí hay como tensión, pero eso es como lo que más me llena de todo lo que he vivido. Es lo que permanentemente ponemos en la cotidianidad. (Diana, entrevista, octubre de 2018)

En sus palabras se hacen visibles sentidos y emociones vinculadas a aspectos muy profundos de la ontología mapuche: cómo las personas se relacionan de manera espiritual y recíproca con el territorio y los elementos de la naturaleza (Quilaqueo y Quintriqueo, 2017).

En relación con su historia personal, señala como un punto de inflexión su adolescencia, momento en que fallece su tío (el hermano de su mamá):

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 recontramovilizó. (Diana, entrevista, octubre de 2018)

Este episodio derivó en una "angustia familiar" hasta el punto de tener que vivir cómo su madre "cayó en un momento depresivo muy fuerte" (Diana, entrevista, octubre de 2018). Sobre esto afirma que "después de muchos años entendí que todo eso tenía que ver con una violencia estructural que ella había vivido en su niñez y su juventud" y que solo "pudimos superar abrazándonos fuerte en la búsqueda de nuestra identidad originaria mapuche" (Diana, entrevista, octubre de 2018). De esta manera, ella enfatiza sobre cómo una cuestión tan personal es producto de una "violencia estructural", la cual es de carácter polifacético y no se puede desvincular de la colonización (Segato, 2003). El reconocimiento y la visibilización de las condiciones de género, etnicidad y clase social podrían señalarse como un punto de partida hacia la activación de memorias que atraviesan este construirse y autodefinirse como mujer mapuche en un contexto urbano. Así, la memoria familiar se vuelve una herramienta para disputar sentidos hegemónicos locales.

La segunda entrevistada es Marisa, mujer de unos 55 años, que ha participado del *lof* (comunidad) Vicente Catrunao Pincén durante diez años con el objetivo de reencontrarse con sus orígenes familiares y poder reconstruir su identidad: "Me gustaría saber qué hacía mi familia... son como baches que tengo. [...] Soy como una guardiana de todo esto... soy una afortunada de conectarme con todo esto" (Marisa, entrevista, octubre de 2018). Podría observarse que la reconexión con sus raíces originarias y su autorreconocimiento como mujer e indígena se vinculan expresamente con el interés por aprender conocimientos y prácticas que ella percibe como "tradicionales", como por ejemplo, las ceremonias rituales. En la afirmación "todo esto" se desprende una idea de totalidad permeada por nociones que tiende a comprender las prácticas como

homogéneas, reproducibles y auténticas. En este marco, trabajó junto al *longko* (cacique) Luis Pincén y al antropólogo Carlos Martínez Sarasola acompañándolos en la experiencia la ceremonia del *Nguillatun* (ritual propiciatorio) con comunidades mapuche-tehuelche del sur del país: “A ellos los invitaron a ceremonias en el sur. La gente del sur les dijo: ‘si tienen tanta gente allá, ¿por qué no arman su comunidad?’ Por eso les pidieron que nos prepararan bien” (Marisa, entrevista, octubre de 2018). Esa afirmación de “prepararan bien” a la que refiere abarca, por un lado, tanto el plano ontológico (la deconstrucción y rupturas con la visión occidental del mundo) como el plano técnico o procedimental (momentos de la ceremonia, actividades, roles, etc.), pero a su vez, delimita una manera adecuada de actuar y producir las ceremonias.

Asimismo, y nuevamente con la idea de “reconectar” con su pasado, ella señala como importante el trabajo que hace junto a su marido por “aportar desde su lugar al bienestar del medio natural”. Nos cuenta que su marido es “permacultor...⁴ no me parece casual caer en estos nichos” (Marisa, entrevista, octubre de 2018). Puede identificarse entonces un interés por vincular prácticas actuales con la cosmovisión indígena a través de señalar puntos que le permitan explicar una continuidad.

4 La permacultura es “una filosofía de trabajar con la naturaleza, en vez de contra; [...] de mirar a los sistemas en todas sus funciones en vez de esperar solo un rendimiento y de permitir que los sistemas demuestren sus propias evoluciones” (Mollison y Holmgren, 1978, p. 8).

En la entrevista comenta que siempre supo que era indígena, a pesar de ese “truncamiento” de su historia familiar.

Tengo un hermano y una hermana, pero mucho no se enganchan con esto. En mi familia fui la única que tuvo la necesidad de reconstruir desde las tripas. Mi abuela tenía un resentimiento muy grande porque les habían robado todo, y mi padre no quería hablar de eso. Yo vengo sufriendo con ese silencio. Mi papá sufrió mucha discriminación, está renegado con todo. Por ello me sumé a la comunidad buscando reconstruir mi identidad espiritual... (Marisa, entrevista, octubre de 2018)

Otra de las voces relevadas es la de Nilda, mujer de 92 años que se reconoce como “araucana” y habla el idioma. Su particularidad radica justamente en que se inscribe en una generación diferente y, a su vez, en que su relato responde a un autorreconocimiento que permite profundizar en las interseccionalidades.

Ella cuenta que siempre vivió “entre la cordillera”, cerca del río Limay. Dentro de sus primeros recuerdos como niña relata la constante movilidad que vivió junto a su familia: “Yo tenía cuatro años cuando nos vinimos para acá a caballo, éramos yo, mi papá, mi mamá y mis dos hermanas. Me acuerdo que nos mandó a llamar una hermana de mi papá para avisar que había trabajo” (Nilda, entrevista, agosto de 2017). Su padre se desempeñaba como jornalero. En general, se trataba de trabajos breves, estacionales o “changas”. Mientras su padre trabajaba de campo en campo, las mujeres “tejían, hilaban. Mi mamá tejía, hilaba, vendía, hacía medias, chalinas con lana de guanaco”, aunque ella se describe a sí misma como “un varón para el campo. Le traía [a su papá] los caballos, la tropilla... cuando él llegaba cansado yo iba a atarle el caballo para el otro día. A mis hermanas no les gustaba hacer eso” (Nilda, entrevista, agosto de 2017).

En su descripción de la vida en el campo, Nilda habla todo el tiempo de las “mudanzas” a caballo:

Y después de eso otra vez a cambiarnos de campo... Siempre a caballo. En uno de los caballos llevábamos pilchas, comida, ropa, frazadas. [...] Fue en el mes de octubre (que es el mes de la oveja) cayó una nevazón que arrasó con todo... (Nilda, entrevista, agosto de 2017)

La vida en un contexto rural en la Patagonia de ese momento también estaba muy relacionada con los ciclos de la naturaleza, las estaciones y el clima, según nos cuenta Nilda.

En su adolescencia se casó con uno de sus vecinos: “Me enamoré de un vecino... [...] Yo ahí tenía dieciocho años... en realidad nos conocíamos de chicos... después él se fue enamorando de mí... nos casamos y tuvimos diez hijos” (Nilda, entrevista, agosto de 2017). Sobre su marido, relata que era “muy andariego” con el trabajo, es decir, que se iba por largos períodos mientras ella se ocupaba de las tareas del hogar, el cuidado de sus hijos e hijas y mantenimiento del campo. Expresa que no vivió situaciones de violencia pero afirma con mucho énfasis que “antes la mujer no sabía defenderse, el hombre era todo, sabía todo... hasta si te ibas, te seguía y te mataba, y dejaba a los hijos guachos” (Nilda, entrevista, agosto de 2017).

Nilda nunca fue a la escuela pero aprendió a hablar castellano cuando vivió con sus primos en la infancia, ya que ella siempre habló “en araucano”. Sus hijos e hijas no saben hablar el idioma originario porque “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” (Nilda, entrevista, agosto de 2017).

Su hija Marcela, de unos 61 años, nació en Carmen de Patagones.⁵ 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”:

Quando era el tiempo de Rosas, viste que mataban a los indios, a mi bisabuelo [paterno] le cambiaron el apellido. Le pusieron otro apellido porque querían que le ayudaran a entregar a sus propios hermanos [...], 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. Pero se la dieron en préstamo porque son fiscales. (Marcela, entrevista, marzo de 2021)

En su historia personal este momento es vivido como un punto de inflexión que la lleva a cuestionar su propia identidad: “Al principio sentí que todo era falso. ¿Cómo es eso de que mi apellido no es tal? ¿Quién soy?” (Marcela, entrevista, agosto de 2017).

Sobre sus padres, resalta que “el matrimonio fue arreglado (...). Fue un arreglo entre mi abuelo y mi papá” (Marcela, entrevista, marzo de 2021.). El hecho de que su padre tuviera ese campo por herencia familiar fue lo que motivó el acuerdo entre las partes. Cuando describe a ese campo afirma que es “todo desierto. No hay nada. Vivir ahí es un suplicio” (Marcela, entrevista, marzo de 2021).

Cuando tenía 7 u 8 años vino a vivir a Olavarría con un hermano y una hermana que se habían mudado hace 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 trabajadores de la fábrica homónima. En Olavarría, Marcela pudo terminar la escuela primaria.

⁵ Carmen de Patagones es la ciudad más austral de la provincia de Buenos Aires (Argentina). Se encuentra está erigida sobre la orilla norte del río Negro, río que la separa de la ciudad de Viedma, capital de la provincia de Río Negro. Ambas ciudades constituyen la comarca de Viedma-Carmen de Patagones.

Marcela trabajó durante su adolescencia como empleada doméstica en estancias de campo. En función de la demanda de puestos de trabajo ella, sus hermanos y hermanas y respectivas parejas se iban mudando de localidad en localidad: “¡yo trabajé como los esclavos! Me acuerdo que trabajé en una estancia a los 15 años [...] donde trabajaban mi hermana y mi cuñado. [...] Tenía que lustrar 13 o 14 habitaciones en esa estancia de Coronel Pringles” (Marcela, entrevista, marzo de 2021). Luego, por pedido de su madre, fue a trabajar a una estancia en San Antonio Oeste (provincia de Río Negro) junto a una de sus hermanas:

Bueno yo de ahí, que estuve unos meses nada más en San Antonio Oeste, me fui con mi papá al sur al campo. Pasé también las de Caín, y dije “me voy”. Estuve unos meses ahí nomás también. [...] Vine acá [a Olavarría] y empecé a trabajar con una doctora [...]. Empecé a trabajar, hice cursos de repostería y un día me presenté a San Jacinto y me tomaron. (Marcela, entrevista, marzo de 2021)

Así comenzó a trabajar como repostera en la estación de servicios YPF ubicada en el paraje San Jacinto de la Ruta Provincial 51 cercana a la localidad de Loma Negra, Olavarría. Allí conoció a su marido, hijo de un matrimonio de ascendencia alemana.

En los dos últimos casos recuperados, se observan continuidades con los roles y estereotipos de género impuestos desde un sistema patriarcal.⁶ De acuerdo con Comas D’Argemir (2017, p. 22), “la división sexual del trabajo sitúa a los hombres y las mujeres en una relación desigual”. Mientras que las prescripciones de los varones en nuestro sistema cultural tienen reconocimiento, remuneración e implican el desenvolvimiento en el espacio público, las mujeres se encuentran “ancladas” en el espacio doméstico brindando tareas de cuidado a modo de trabajo no pagado y, en el caso de ser mercantilizado, las condiciones laborales son sumamente precarias (Jelin, 1998).

A su vez, cabe señalar cómo Nilda enfatiza con sus palabras la situación de desigualdad de la mujer frente al varón, quien es el que “sabe todo y es todo”. Del mismo modo su hija, Marcela, reconoce que el matrimonio entre su madre y su padre se trató de un “arreglo entre hombres”, lo cual da cuenta de las desigualdades en torno al género y la verticalidad de las relaciones de poder, al punto que su accionar parece estar limitado por y dependiente de las decisiones del hombre.

Desde otra perspectiva, Gómez y Sciortino (2018) plantean que entre lo doméstico y lo público no necesariamente existe una barrera infranqueable, sino transacciones y yuxtaposiciones que exponen la fragilidad de los límites construidos entre los distintos espacios sociales que transitan las mujeres.

En este sentido, cada una de las historias de vida, con sus particularidades, permite pensar en las múltiples y relacionadas desigualdades: de clase, de género, de etnia, económicas, políticas, entre otras. Su testimonio, de alguna manera, permite comprender, como lo expresa Tamagno (1997):

Contenidos comunicacionales, cognitivos y simbólicos que no son ajenos al espectro de poder de la sociedad, sino que expresan relaciones de dominación/subordinación. Sitúan la identidad en el campo de las relaciones sociales, de las relaciones de poder, de las luchas simbólicas, las negociaciones y la lucha por los espacios, en un mundo donde ya no quedan espacios vacíos. (Tamagno, 1997, p. 190)

6 Con ello aludimos al contexto producido por los llamados “entronques” de patriarcados en América: entre el patriarcado colonial y racista y el patriarcado de origen ancestral y precolonial (Paredes, 2010).

Asimismo, estos fragmentos permiten reconstruir la articulación de las historias familiares en la conformación de su etnicidad. Al considerar la construcción simbólica familiar desde una dimensión temporal, se devela la relación entre el pasado y el presente, y se explicitan las narraciones de los antepasados como una forma de comprender los códigos que organizan la vida en la actualidad. Así, “el parentesco, a través del discurso genealógico, se convierte en una forma particular de memoria cuyo dominio puede relacionarse con otros dominios culturales y, en particular, con las diferentes formas de construir la identidad de que dispone un grupo social” (Bestard, 1998, p. 110).

Las narrativas se vuelven relevantes en tanto son reconstrucciones que están atravesadas por experiencias tensionadas. En cada relato se escogen, seleccionan y suprimen elementos, por lo que se pone de manifiesto aquello a lo que Lahire (2006, p. 15) explicita como “los efectos de negación, silenciamiento, ceguera, postergación e inhibición que el mundo social (particularmente por medio de las categorías perceptivas interiorizadas) ejerce, sin que ellos lo sepan, sobre los actores”. No obstante, si bien las actoras se encuentran atravesadas por múltiples cuestiones a las que difícilmente podrían identificar, dada su naturalización, cabe destacar su rol activo al momento de organizar el relato, es decir, qué decir y qué no, cómo decirlo, la jerarquización y secuenciación de los hechos.

En el relato de Nilda, por ejemplo, se naturaliza permanentemente la forma de vida en ese entonces. Durante toda la entrevista señala desde su recuerdo de la niñez que su familia se iba mudando a caballo constantemente, que iban de una estancia a otra porque su padre cambiaba de trabajo. Detrás de esa reconstrucción subyacen elementos del momento histórico que estaba aconteciendo y que denotan el avasallamiento de los pueblos indígenas en la Patagonia. Nilda sitúa su lugar de origen en la provincia de Río Negro, y posteriormente va contando de manera cronológica cómo se iban trasladando “más arriba”, pasando por diferentes campos en los que su padre fue trabajando. A su vez, el hecho de autodefinirse como “araucana” podría interpretarse en sí mismo como una práctica de resistencia, dado que la entrevistada reconoce (en sus propios términos) que esta categoría se encuentra impregnada de estigmatizaciones, cuyos orígenes se remontan al proceso de consolidación del Estado-nación. Como indica Lenton (1998, p. 285), la construcción simbólica de las fronteras “representa espacialmente la unicidad de la nación y su población, mientras que el paso de las personas a través de sus límites —araucanos, inmigrantes— demuestra su permeabilidad y amenaza con la posibilidad de la desintegración”.

Por el contrario, su hija reflexiona desde una mirada más crítica sobre la situación de los pueblos originarios a partir de vivencias de sus antepasados. Comenta la cuestión del cambio de apellido de su bisabuelo como un elemento central en la reconstrucción de su identidad. Este relato permite contextualizar esta historia en el marco de las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado argentino desde las categorías de “indios amigos” e “indios enemigos”, las cuales se utilizaron ampliamente en el marco de la administración de la frontera sur del Estado argentino durante el siglo XIX y que han sido estudiadas desde la historiografía indígena (Lanteri *et al.*, 2011; Pedrotta *et al.*, 2013; Lanteri, 2015). No obstante, estas categorías deben entenderse como “instrumentos dirigidos a promover prácticas determinadas de relación con los indígenas y no como naturales posiciones de afinidad o confrontación con el estado” (De Jong, 2014, p. 157).

Respecto de la cuestión del territorio, es en los relatos de Marisa y Diana donde este es mencionado de manera explícita. Diana menciona el asesinato de su tío por las tierras y el impacto que esto tuvo en su familia, significándolo como un hecho muy importante y revelador para definir su identidad y comenzar el proceso de reconexión con la cultura indígena. Desde ese entonces, Diana empieza a involucrarse en la lucha de los pueblos indígenas junto con su familia, militando activamente por la causa hasta el día de hoy.

En términos generales, consideramos importante señalar el lugar que el territorio ocupa en estas memorias autobiográficas y en los procesos de construcción de identidad. Recuperando a Mançano Fernandes (2005, p. 276), entendemos por territorio al

[e]spacio apropiado por una determinada relación social que lo produce y lo mantiene a partir de una forma de poder. En la medida en que el territorio posee límites, fronteras, es al mismo tiempo, una convención y una confrontación, un espacio de conflictualidades.

Precisamente, el territorio es concebido no solo como un espacio físico o geográfico, sino como un espacio simbólico de enfrentamientos y negociaciones, el cual es apropiado en la construcción de identidades situadas a partir de procesos dinámicos y mutables (Bidaseca, González y Vallejos, 2011).

Al considerar que los antepasados organizan la narración genealógica, no sería posible entender los enunciados descriptivos y evaluativos de las propias personas respecto de la vida familiar sin una referencia a la historia de los ancestros. Así, el parentesco se convierte en una forma particular de memoria cuyo dominio puede relacionarse con otros dominios culturales y, particularmente, con las diferentes formas de construir identidad de que dispone un grupo social. Las memorias genealógicas, en los términos de Stella (2020, p. 124), “son un recurso significativo para poder reelaborar representaciones del pasado inducidas tanto por estructuras y significados provenientes de antes como por aspiraciones, identificaciones y valores presentes”. En ese punto, la autora sostiene que cuando las personas articulan sus familiarizaciones para reproducir nociones de ascendencia indígena, están llevando a cabo a la vez una activa práctica de comunalización:

Esta práctica es parte fundamental de los procesos de relacionalidad en torno a lo que denomino ancestralización, ya que, al actualizar y producir memorias genealógicas, las personas al mismo tiempo establecen relaciones y pertenencias con un pasado que hasta entonces permanecía olvidado. (Stella, 2020, p. 124)

En esta reinterpretación del pasado a través del parentesco se ha de tener en cuenta que los significados atribuidos a las relaciones y acciones entre parientes pueden surgir de otros dominios culturales diferentes al del parentesco. Los mismos símbolos cambian de significado según el contexto y el dominio al que se refieren. Es interesante analizar cómo se han originado en la cultura occidental ciertos símbolos tales como “sangre”, “raza” y “carne”, o “árbol” y “tronco”, y la relación que guardan con el dominio cultural del parentesco (en su sentido más biológico). ¿Qué sentido tienen estos símbolos en los tratados genealógicos, en los textos jurídicos y morales y en los relatos de las familias? Si los símbolos del parentesco tienen que ver con la construcción moral de la persona y con los principios de identidad, es importante relacionarlos con las ideas de “sangre” y de “tierra”, que han sido los dos símbolos principales de la identidad social⁷ (Bestard, 1998).

⁷ Por ejemplo, la legislación argentina tiene un sistema dual que acepta los conceptos jurídicos romanos de *ius soli* (derecho de la tierra) e *ius sanguinis* (derecho de la sangre) para atribuir la nacionalidad argentina a sus ciudadanos (ver Código Civil y Comercial Unificado).

Las representaciones que los pueblos indígenas manifiestan respecto de “la tierra” son de carácter simbólico profundo en tanto expresión de su cosmovisión. El territorio y la multiplicidad de sentidos que subyacen a él podrían ser leídos como parte del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos originarios. De acuerdo con Millán, Chaparro y Mariano (2019, p. 12):

Según el *mapunche kimün*, en todas estas dimensiones espaciales existen infinitudes de elementos que poseen vida, que son posibles de identificar y que cumplen funciones específicas en el contexto del espacio universal. Cada uno de ellos contiene energías, *newen* (fuerza), que aportan al equilibrio armónico integral del universo. [...] Todos ellos tienen vida y se relacionan con el *che*, con la persona.

En esta línea, los discursos registrados manifiestan el reclamo por el territorio poniendo el foco en el mundo simbólico para describir el valor que la tierra tiene para su pueblo.

En este punto, cabe aclarar que es necesario reconocer la pluralidad y diversidad de ontologías para comprender los significados profundos que enuncian las entrevistadas. Si bien no es el objetivo de este artículo, no podemos dejar de mencionar que en la ontología mapuche no existe la idea de “naturaleza” tal como la entendemos desde el paradigma moderno-occidental: “El *Mapu* es el eje filosófico mapuche desde el cual se deben analizar los paradigmas del pueblo. Desde esta mirada, el *che* (la persona) es visto como un ‘brote’ de la tierra misma” (Lencina, 2021, p. 13).

En los fragmentos recuperados también se expresa una crítica permanente a la historia oficial que ha silenciado, ignorado e invisibilizado el avasallamiento a los pueblos indígenas desde el siglo XVI en adelante. El énfasis en la “historia nacional” en escuelas y museos fue usado como política de Estado para afianzar un modelo de identidad nacional basada en la idea de una cultura homogénea o “crisol de razas europeas”, negando cualquier diferenciación étnica que pudiera generar fragmentación geográfica (Lenton, 2014). Así, las culturas, tradiciones, identidades étnicas, al igual que las prácticas y el sentido que los agentes les otorgan, aparecen como fundamentalmente determinados por el contexto colonial.

Como se mencionó antes, Marcela en su relato da cuenta de la situación de los pueblos indígenas en un momento determinado retomando la historia de sus antepasados. Como resultado de todas estas políticas, muchas personas indígenas internalizaron el “estigma de ser indio” y trataron de negar su condición, otras se resistieron ante la imposibilidad de obtener un trato justo, lo que generó, en algunos casos, situaciones de violencia (Endere, 2020). El negacionismo como componente fundamental de la realización simbólica del genocidio se combina, en el caso de estos pueblos, con la perdurabilidad del paradigma de civilización y barbarie, entre otras representaciones, imágenes y discursos cuya explicación ancla en contextos ya pasados aun cuando muchas veces son recreados (Briones, 1998). Estas cuestiones derivaron en una “cosificación” de lo indígena, lo cual ha tenido consecuencias sobre la subjetividad de las personas (Tamagno, 2001; Crespo, 2017).

Por otra parte, en relación con el idioma, es interesante señalar que en el territorio argentino, el alemán como idioma no fue prohibido a pesar de ser una lengua extranjera. De hecho, en el marco de las localidades donde se arraigaron estas comunidades de inmigrantes, el alemán y sus dialectos eran los lenguajes más habituales para comunicarse. Sin embargo, no ocurrió lo mismo con el

idioma de los pueblos originarios, el cual no solo fue resistido sino también prohibido y silenciado (Trouillot, 1995).

A modo de cierre

El proceso de conformación del Estado argentino implicó tanto el exterminio físico de los pueblos indígenas como el cultural. Desde las políticas nacionalistas se desplegaron múltiples estrategias a modo de “fórmulas de silenciamiento” para borrar la presencia indígena no solo en el territorio sino también en la historia (Trouillot, 1995). Como lo expresa Stella (2020), la narrativa oficial fue creando

Marcos de interpretación para pensar la historia y actualizar colectivos de pertenencia provincial y regional con sus respectivos lazos en una identidad común hegemónica. En estos usos del pasado se han hecho oficiales determinadas narrativas y sucesos, a la vez que se han silenciado o banalizado otros. [...] ante estas experiencias de pérdida y avasallamiento, el interjuego entre memoria y parentesco involucró e involucra necesariamente procesos creativos de restauración del pasado y de regeneración de vínculos en el presente. (Stella, 2020, pp. 122-123)

Las relaciones de parentesco se vuelven una forma particular de memoria en tanto no es posible definir la propia identidad sin retomar los relatos de los antepasados. Recuperar el concepto de memoria familiar de Joan Bestard (1998) permitió reconocer en el discurso de las entrevistadas qué elementos de su historia familiar retoman para definirse a sí mismas. Las trayectorias concretas de las personas o los grupos moldean sus propios horizontes de visibilidad, y así, también las formas particulares en que fragmentos, narrativas, hábitos, objetos o lugares hasta entonces separados comienzan a ser conectados (o reconectados) en tramas alternativas sobre el pasado.

A su vez, los relatos de vida permiten indagar respecto de lo “no dicho”, de los silencios. Respecto de ello se ha afirmado que el largo silencio sobre el pasado, lejos de conducir al olvido, es la resistencia que los grupos sociales subalternizados oponen a las memorias construidas desde la oficialidad. De acuerdo con Pollak (2006, p. 20), la sociedad “transmite cuidadosamente los recuerdos disidentes en las redes familiares y de amistad, esperando la hora de la verdad y de la redistribución de las cartas políticas e ideológicas”.

Desde hace dos décadas, las comunidades indígenas locales han comenzado a manifestar su presencia en el espacio público por medio de marchas, memoriales, talleres, intervenciones artísticas, presencia en los medios de comunicación. Todo ello daría cuenta de un creciente proceso de activación de la memoria y reconfiguración de las identidades indígenas locales, permeado en el caso de estudio por la condición de género de las interlocutoras.

Al mismo tiempo, las redes que se tejen al interior del espacio doméstico y como parte de una activación de las memorias familiares generan rupturas y tensiones en el espacio público con un imaginario urbano local, que, como se mencionó anteriormente, reconoce y reivindica activamente las raíces inmigrantes ancladas en las localidades y parajes del partido (Endere y Mariano, 2013).

En este sentido, a través del presente trabajo, se buscó comenzar a producir aportes relativos a la puesta en valor de relatos de mujeres originarias para comprender la existencia de identidades indígenas en la contemporaneidad olavariense. Si bien, como se expresó anteriormente, este es un recorte de una investigación más amplia, aquí se abordan las formas diferenciales de apropiación y resignificación del pasado y los diversos modos de poner en valor herramientas para legitimar posiciones identitarias y dar disputas simbólico-políticas.

En suma, partiendo de considerar ciertos momentos del pasado ancestral vinculados con la producción y transmisión de saberes y conocimientos indígenas, se focalizó en la dimensión espacial y situada de los procesos socioculturales puesto que estos son repensados y resignificados desde el presente a través de una activación de la memoria por parte de las nuevas generaciones de mujeres indígenas.

Financiamiento

La investigación que arrojó los resultados aquí expuestos pudo realizarse gracias a los siguientes financiamientos: beca doctoral del CONICET; proyectos PIP CONICET 106/15 y PICT 2016-0551, dirigidos por la Dra. María Luz Endere; y proyecto PICT 2019-401, dirigido por la Dra. Mercedes Mariano.

Agradecimientos

Agradecemos al CONICET y a la AGENCIA I+D+i por financiar este trabajo. Queremos agradecer especialmente a las entrevistadas por compartir sus historias de vida con nosotras.

Biografía

Rocío Lencina. Profesora de Antropología y licenciada en Antropología Social graduada de la Facultad de Ciencias Sociales, UNICEN. Becaria doctoral del CONICET. Doctoranda en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

Mercedes Mariano. Licenciada en Antropología Social graduada de la Facultad de Ciencias Sociales, UNICEN. Doctora en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Investigadora Asistente del CONICET. Docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UNICEN).

Referencias bibliográficas

- » Bestard, J. (1998). *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.
- » Bidaseca, K., González, M. y Vallejos, C. (2011). Hijos del pueblo. O de cómo ser indios en la metrópoli. En K. Bidaseca (Comp.), *Signos de la identidad indígena: emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico* (pp. 75-94). Buenos Aires: SB.
- » Briones, C. (1994). Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 21(1), 99-129.
- » Briones, C. (1998). *(Meta)cultura del Estado nación y estado de la (meta)cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post- estatalidad*. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- » Briones, C. y Golluscio, L. (1994). Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural. En Universidad Nacional de Rosario (Ed.), *Actas de Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística* (pp. 114-124). Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- » Briones, C. y Siffredi, A. (1989). Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico. *Cuadernos de Antropología*, 2(3), 5-24.
- » Comas D'Argemir, D. (2017). El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 17-32.
- » Crespo, C. (2017). Processes of heritagization of indigenous cultural manifestations Lines of debate, analytic axes, and methodological approaches. En O. Kaltmeier y M. Rufer (Eds.), *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America* (pp. 153-173). Londres: Routledge.
- » De Jong, I. (2010). "Indios Amigos" en la frontera: vías abiertas y negadas de incorporación al estado nación (Argentina, 1850-1880). En A. Escobar Ohmstede, R. Falcón y R. Buve (Eds.), *La arquitectura histórica del poder: La conformación y visión de y sobre los estados nacionales, 1750-1950* (pp. 157-188). Ciudad de México: CEDLA.
- » De Jong, I. (2014). Prácticas estatales sobre una sociedad segmental: la subordinación de los indios amigos en Azul y Tapalqué (1850-1870). *TEFROS*, 12(2), 155-189.
- » Endere, M. L. (2020). Indigenous peoples' rights in Latin America. En C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology* (pp. 1-8). Cham: Springer.
- » Endere, M. L., y Mariano, M. (2013). Los conocimientos tradicionales y los desafíos de su protección legal en Argentina. *Quinto sol*, 17(2), 1-20.
- » Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano*, 184, 7-12.
- » García Gualda, S. M. (2015). Cuerpos Femeninos / Territorios Feminizados: Las consecuencias de la Conquista en las Mujeres Mapuce en Neuquén. *Multidisciplinary Journal of Gender Studies*, 4(1), 586-611.
- » Gómez, M. D. y Sciortino, S. (Comps.). (2018). *Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina*. Temperley: Tren en Movimiento.

- » Gómez, M. D. y Trentini, F. (2020). Mujeres Mapuche en Argentina: acciones colectivas, formas de resistencia y esencialismo estratégico. En A. Ulloa (Ed.), *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina (105-153)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- » Gravano, A. (Comp.) (2005). Palimpsesto urbano: sobre-escritura de huellas diacrónicas de la ciudad imaginada. En *Imaginario sociales de la ciudad media. Emblemas, fragmentaciones y otredades urbanas* (pp. 35-49). Buenos Aires: REUN.
- » Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2010). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. Recuperado de <https://www.indec.gob.ar/>
- » Iumamoto, K. (2020). Repensando políticas, identidades y efectos del racismo desde una mirada interseccional. *Inclusive. La revista del INADI. ¿No hay racismo en la Argentina?*, 1(1), 20-25.
- » Jelin, E. (1998). *Pan y afectos. La transformación de la familia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- » Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Lahire, B. (2006). *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial.
- » Lanteri, S. (2015). Colonización oficial en la frontera. Azul en el siglo XIX. En V. Pedrotta y S. Lanteri (Eds.), *La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración. Una mirada multidisciplinar* (pp. 95-132). La Plata: AAAHPBA.
- » Lanteri, S., Ratto, S., De Jong, I. y Pedrotta, V. (2011). Territorialidad indígena y políticas oficiales de colonización. Los casos de Azul y Tapalqué en la frontera sur bonaerense (siglo XIX). *Antíteses*, 4(8), 729-752.
- » Lencina, R. (2021). Vivencias de mujeres mapuche en Olavarría. Un abordaje etnográfico sobre ontologías múltiples. *Revista Reflexiones*, 100(1), 109-131.
- » Lenton, D. I. (1998). Los Araucanos en la Argentina: Un Caso de Interdiscursividad Nacionalista. *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- » Lenton, D. (2014). Apuntes en torno a los desafíos que derivan de la aplicación del concepto de genocidio en la historia de las relaciones entre el estado argentino y los pueblos originarios. En J. L. Lanata (Comp.), *Prácticas genocidas y violencia estatal en perspectiva transdisciplinar* (pp. 32-51). San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-CONICET.
- » Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 9, 73-101.
- » Mançano Fernandes, B. (2005). Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais. *OSAL*, 16(6), 273-283.
- Millán, M., Chaparro, M. G. y Mariano, M. (2019). Diálogos interculturales sobre territorios ancestrales en la provincia de Buenos Aires, Argentina. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (63).
- » Montencino, S. (1997). *Palabra dicha. Escritos sobre género, identidades, mestizajes*. Santiago de Chile: Facultad de Ciencias Sociales/ Universidad de Chile.
- » Mollison, B. y Holmgren, D. (1978). *Permaculture One: A Perennial Agricultural System for Human Settlements*. Melbourne: Transworld.
- » Paredes, J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando.
- » Paz, C. (2009). El desarrollo de la minería en el partido de Olavarría. En M. L. Endere y J. L. Prado (Comps.), *Patrimonio, ciencia y comunidad. Su abordaje en los partidos de Tandil, Olavarría y Azul* (pp. 283-302). Olavarría, Argentina: UNICEN.

- » Pedrotta, V., Tancredi, M., Mariano, M. y Endere, M. L. (2013). Tejiendo saberes. Patrimonio intangible, identidad y valorización social: el caso de Ercilia Cestac. *Revista Runa*, 1(34), 91-112.
- » Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Al Margen.
- » Quilaqueo, D. y Quintriqueo, S. (2017). *Métodos educativos mapuches: retos de la doble racionalidad educativa. Aportes para un enfoque educativo intercultural*. Chile: Universidad Católica de Temuco.
- » Rosso, I. (2018). *Buenos Aires indígena: cartografía social de lo invisible*. Tandil: Editorial UNICEN.
- » Segato, R. L. (2003). El género en la antropología y más allá de ella. En R. L. Segato. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología y el psicoanálisis y los derechos humanos (55-85)*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- » 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). *Antipoda. 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. (1997). La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías. En R. Bayardo y M. Lacarrieu (Eds.), *Globalización e Identidad Cultural* (pp. 183-198). Buenos Aires: CICCUS.
- » Tamagno, L. (2001). *NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Al Margen.
- » Trouillot, M. (1995). *Silencing the past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- » Viveiros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52, 1-17.