

"'Sí vamos afuera somos indios, si estamos acá somos kollas': etnicidad en la ciudad de Buenos Aires durante 1980."

Artículo de Esteban Ariel Padin.

Andes, Antropología e Historia. Vol. 37, N° 1, Enero - Junio 2026, pp. 189-220 | ISSN N° 1668-8090

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS": ETNICIDAD EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES DURANTE 1980.

"IF WE GO OUTSIDE WE ARE INDIANS, IF WE ARE HERE WE ARE KOLLAS": ETHNICITY IN THE CITY OF BUENOS AIRES DURING 1980.

Esteban Ariel Padin

Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires. Argentina, Buenos Aires,

eapadin87@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-4398-6098>

Fecha de ingreso: 04/04/2025 | Fecha de aceptación: 06/02/2026

ARK: <https://id.caicyt.gov.ar/ark:/s16688090/kt2vkmib9>

Resumen

El presente artículo describe las identidades de un grupo de indígenas que participaron del Centro Kolla (CENKO), organización fundada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Se analiza, a partir de entrevistas y trabajo de archivo, las adscripciones kolla e indio con las que se identificaron sus dirigentes. Estas identidades se presentan como un binomio, no libre de tensiones y diferencias. La investigación define las principales características de la organización y presenta a los y las kollas e indios/as que formaron parte de la dirigencia. Se desarrollan categorías provenientes de los estudios étnicos para analizar las identidades señaladas y, de esa manera, poder indagar en las formas en que fueron usadas y apropiadas por sus integrantes. El artículo se pregunta cómo se percibieron los miembros del grupo y cómo los catalogaron sectores políticos y sociales de la sociedad porteña. Además, se interroga si estas identidades se definieron por su espacio físico-social o se reconfiguraron de manera relacional. Para finalizar, esta investigación busca cuestionar, desde una impronta intercultural, el relato de una ciudad 'blanca' y 'europea', sin población indígena.

Palabras Claves: *identidad, kolla, indio-etnicidad, Ciudad de Buenos Aires.*

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

Abstract

This article examines the identities of a group of Indigenous people who participated in the Centro Kolla (CENKO), an organization founded in the Autonomous City of Buenos Aires. Drawing on interviews and archival research, it analyzes the Kolla and Indian identifications adopted by its leaders. These identities are approached as a paired construct, one that was not free from tensions and differences. The study outlines the main characteristics of the organization and introduces the Kolla and Indigenous men and women who formed part of its leadership. Concepts derived from ethnic studies are employed to analyze these identities and to explore the ways in which they were used, negotiated, and appropriated by organization members. The article asks how members of the group perceived themselves and how they were categorized by political and social sectors of Buenos Aires society. It also examines whether these identities were defined by their physical and social setting or were instead reconfigured through relational processes. Finally, from an intercultural perspective, this research seeks to challenge the narrative of Buenos Aires as a "white" and "European" city devoid of an Indigenous population.

Key Words: *identity, Kolla, Indian-ethnicity, City of Buenos Aires*

Introducción

El trabajo aborda las identidades que detentaron los y las dirigentes del CENKO, organización indígena¹ que surgió en la CABA en el año 1979², y que funcionó hasta los primeros años del 2000. El artículo analizará el periodo 1979-1988, año donde un grupo de dirigentes se alejó y la organización reconfiguró su funcionamiento y estructura jerárquica.

En trabajos anteriores se analizó el rol de las mujeres (Padin, 2020), la importancia de la organización en la trayectoria migrante de los y las dirigentes (Padin, 2022), la relación del CENKO con organismos supranacionales (Padin, 2024a) y el tipo de publicaciones que realizó (Padin, 2024b), entre los principales artículos publicados. En esta oportunidad se examinarán dos identidades con las que se identificaron sus integrantes: *kolla* e *indio*. Vale aclarar que el CENKO estuvo compuesto por integrantes de distintos pueblos y por personas que no se autopercebían indígenas. El análisis que se realizará parte de las entrevistas elaboradas a dirigentes del CENKO, entre los años 2018 y 2023. También se utilizarán distintos documentos provenientes de archivos personales e institucionales.

El trabajo, en lo metodológico, se organiza en la intersección entre la antropología y la historia. Se parte del hecho de buscar interdisciplinariedad para tener una perspectiva integral y recursos de las dos áreas de investigación. Los trabajos de Crespo y Tozzini (2011), Da Silva Catela (2022), Martínez-Dueñas y Perafán-Ledezma (2017) y Pierini (2021), emplean ambas disciplinas a través

¹ Se utilizarán los términos “indígena” e “indio” como sinónimos a los fines de describir a un grupo poblacional determinado (indígenas, indios, pueblos originarios), sin profundizar en las diferencias político-ideológicas de los términos. Vale aclarar que, para la dirigencia entrevistada, estos conceptos durante la década 1980 fueron, muchas veces, contrarios entre sí. *Indio* e *indígena* tenían cargas semánticas, asociadas con los paradigmas indianistas e indigenistas que las organizaciones emplearon y/o combatieron.

² La conformación de la agrupación ocurrió durante la última dictadura cívico-militar (1976-1983). No es el objetivo central de este trabajo indagar el contexto de represión y censura que determinó las prácticas y acciones de la organización. Sin embargo, se precisan algunos hechos: el CENKO surgió producto de una crisis interna en la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). Acusaciones de ‘comunistas’ entre dirigentes y la sospecha de actividades de inteligencia por parte del Estado, motivó a varios integrantes a retirarse y conformar un nuevo espacio. El CENKO, desde su inicio, evitó los mecanismos de control y fiscalización del Estado. Por ejemplo, no buscó la obtención de la personería jurídica. Para ampliar información sobre las acciones de las organizaciones indígenas en el contexto dictatorial, ver Lenton (2014 y 2015), Padin (2024a), Serbin (1981).

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

del trabajo con archivos, fuentes escritas en combinación con experiencias de trabajo de campo. La construcción del pasado se hace en el presente y, por ende, la configuración del campo es el conjunto de relaciones sociales que se definieron durante la producción del tema de investigación. El trabajo de campo consistió en abordar un entramado de personas (y sus acciones) e instituciones, para recuperar la experiencia del CENKO. Las personas entrevistadas definieron lo que contar (y callar) a medida que los encuentros se realizaban. Las entrevistas y conversaciones se complementaban con documentos históricos: de instituciones estatales, de organizaciones político-culturales y de la prensa gráfica. La selección e interpretación de estos materiales guarda relación con las narrativas de los y las indígenas y con los análisis del investigador, para utilizarlos en la comprensión de procesos políticos, organizativos e identitarios. El trabajo con materiales de archivo hace foco en complementar o ampliar las narrativas sobre los hechos pasados, con el objetivo de ubicar los procesos cotidianos en articulación con las dimensiones locales, regionales e internacionales (Martínez-Dueñas y Perafán-Ledezma, 2017).

Las actividades realizadas en esta investigación se encuadran dentro del cursado de la Maestría en Estudios Culturales de América Latina (2018-2019) y el Doctorado en Ciencias Antropológicas (2021-hasta la actualidad), ambos en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Por último, el artículo se realizó gracias al archivo de la Red de Memoria India en Buenos Aires (La Red)³ ya que sus colecciones fueron utilizadas para esta investigación y se realizaron acciones conjuntas como encuentros con dirigentes indígenas, la obtención de donaciones y el trabajo de catalogación de documentación que contribuyó a la definición de las identidades que aquí se desarrollan.

Se plantea la discusión sobre la conformación y el uso de las identidades mencionadas, por parte de los y las dirigentes. El artículo se pregunta: ¿Cómo se percibieron los y las integrantes del CENKO? ¿Cómo los y las definieron los partidos políticos, las organizaciones culturales, los medios de comunicación y la sociedad en general? ¿Las identidades mencionadas pueden ser determinadas como porteñas o son adscripciones ya constituidas desde los lugares de origen?, "Kolla" e "indio", ¿se definen por su espacio físico y social? ¿o se reconfiguran de manera relacional? Estos interrogantes proponen repensar los estereotipos

³ La Red surge en el año 2019 con la intención de recuperar las historias de organizaciones etnopolíticas y de diferentes espacios indígenas que funcionaron en Buenos Aires. En la actualidad, realiza actividades de divulgación, cuenta con una página de internet para consultar los materiales y está organizando un espacio físico para el funcionamiento del archivo. <https://reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires.wordpress.com/>

porteños dominantes en la década de 1980, a partir de los cuales las clases dirigentes construyeron sus políticas públicas y amplios sectores de la sociedad conceptualizaron sus prácticas cotidianas. En el transcurso de cuatro décadas gobernaron a nivel local, provincial y nacional, dirigentes de distinto corte ideológico, y las realidades de los pueblos indígenas han sido muy heterogéneas. Sin embargo, los interrogantes aquí enunciados sirven para reflexionar sobre una dinámica actual donde se reproducen, con mayor vehemencia, desde la dirigencia política, los medios tradicionales y las “redes sociales”, contenido discriminatorio con el objetivo de deslegitimar la organización etnopolítica y el reclamo de los pueblos indígenas sobre sus derechos históricamente negados (Radovich, 2025).

El artículo presenta un primer apartado en el que se explica las características generales de la organización, sus principales talleres y actividades. También se precisan los vínculos que estableció con otras agrupaciones indígenas, sociales, de derechos humanos y partidos políticos. Se describen los encuentros realizados a nivel local, regional e internacional. Por último, se indica quiénes eran los primeros dirigentes de la organización, a través del análisis de variables como edad, origen, género, situación laboral y habitacional, entre los principales.

El segundo apartado señala los conceptos que se utilizan, provenientes de autores y autoras que trabajan desde los estudios de la etnicidad. Los abordajes teóricos que se desarrollan son empleados para pensar la puesta en práctica de la identidad que hacen los y las dirigentes del CENKO. Se inicia con los planteos interaccionistas de la identidad (Barth, 1976), con sus posibilidades y límites, para luego complejizar esta posición con los trabajos de Aravena (1998), Bartolomé (1997), Bari (2002), Vázquez (2002) y Vázquez y Bigot (2021).

El tercer apartado analiza las identidades indio y kolla de los y las dirigentes del CENKO. La primera asociada con el espacio público, con una configuración político-histórica y con la posibilidad de unificar reclamos y expresar solidaridades entre distintos pueblos en la ciudad. “Kolla” fue una identidad socio-comunitaria que organizó las relaciones intra-grupales (espacio privado) y que enfatizó la dimensión simbólico-cultural porque los principales diacríticos de la organización fueron kollas. Estas identidades son desarrolladas a partir de la voz de la dirigencia y a través de materiales de archivos.

El artículo finaliza con una recapitulación en torno a las identidades señaladas, vuelve a las preguntas que se plantearon en esta introducción e invita a la reflexión sobre la construcción que hay en la CABA en torno a las adscripciones, por fuera de los estereotipos dominantes.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

CENKO: organización indígena urbana

Este espacio etnopolítico se define como urbano porque su sede social, en la Avenida Corrientes al 1800, estuvo radicada en la CABA y allí se realizaron sus principales encuentros. El CENKO efectuó actividades de difusión sobre las prácticas y saberes de los distintos pueblos indígenas (en particular el pueblo kolla) y ayudó a visibilizar reclamos que las comunidades tuvieron frente a la sociedad y al Estado. En su sede funcionó la Yachaywasi (significa 'casa del saber' en runasimi/quechua) fundada el 1 de agosto de 1981, donde se enseñó a tocar instrumentos como la quena, el charango, el siku y la guitarra. Además, se impartieron clases de runasimi, mapuzungun y guaraní. A partir de los estudiantes de la Yachaywasi se crearon grupos de música, entre los que se destacó el conjunto CENKO, banda que acompañó distintas actividades que la organización realizó. Es interesante retomar lo que señala el CENKO sobre su instituto de enseñanza:

Como una forma más de difundir los valores de su pueblo y para hacer partícipe a esta sociedad de los conocimientos artísticos que nos legaron nuestros mayores, el Centro Kolla creó en 1981 la escuela de música e idiomas Yachaywasi. Desde entonces han pasado muchas personas por sus aulas, que anhelantes de empaparse de nuestra cultura, han llegado a interpretar de diversas formas lo que aprendieron de nosotros [...] Y como continuación de nuestros objetivos, nuestros profesores de música e idiomas son auténticos representantes del Movimiento Indio que se está organizando y que va ganando paulatinamente el espacio que le corresponde dentro de esta sociedad⁴.

El texto formó parte de la propaganda para difundir las actividades de la Yachaywasi. Se resalta, como forma de expresar la efectividad de los cursos, la cantidad de personas que participaron en ediciones anteriores. Además, reconoce que los y las asistentes, en su mayoría, no son indígenas ("empaparse de nuestra cultura"). A partir de 1983, las prácticas culturales en la CABA ya no fueron censuradas y porteños, porteñas y bonaerenses encontraron en las actividades y cursos del CENKO afinidad ideológica y una alternativa frente a los consumos culturales dominantes como el rock o el pop. El extracto también destaca, en consonancia con la búsqueda de los y las asistentes de formas alternativas de estar/sentir en el mundo, la legitimidad de los profesores y profesoras como

⁴ Archivo de la Red de Memoria India. Revista Pueblo Indio, Vocero del Consejo Indio de Sudamérica. Reproducida por Kokena-CENKO. Propaganda sobre la Yachaywasi. N°3 en Argentina. junio 1986, p. 58.

indígenas y representantes del movimiento indio. Esta postura esencialista fue una estrategia para fortalecer el argumento que resaltaba la autenticidad indígena de los y las docentes de la Yachaywasi. En la institución, porteños y bonaerenses comenzaron a aprender siku y charango. También migrantes de Salta y Jujuy estudiaron instrumentos que en sus comunidades de origen no habían utilizado y, a partir de estos aprendizajes, iniciaron un proceso de reconfiguración de sus identidades. De estos cursos de música, empezaron a surgir agrupaciones que realizaban música andina y guías musicales de futuras bandas de sikuris. Estos últimos eran personas que poseían gran destreza en el manejo del instrumento, conocían los diferentes tipos de siku, estilos y ritmos y tenían facilidad para enseñar las características de la música andina (Padin, 2018). Estas experiencias produjeron en forma gradual, con avances y retrocesos, una constelación de bandas musicales y distintos espacios político-culturales que cobrarán gran visibilidad en la ciudad a partir del año 1992⁵.

La organización contaba con una ‘biblioteca indianista’ denominada Kelkawasi, la cual se conformó con donaciones de particulares, libros y revistas provenientes del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI), Consejo Indio de Sud América (CISA) y organismos supranacionales como la Organización de Naciones Unidas (ONU). El CENKO publicaba la revista *Kokena* para promocionar sus actividades e informar sobre la ‘realidad india’ en Argentina y América Latina. La revista se produjo entre septiembre de 1979 y octubre de 1988 y se estima que se publicaron menos de 10 números.

El CENKO realizaba actividades asociadas con celebraciones de los Andes Centrales: Pachamama (1 de agosto) y Kapaj Raymi (21 a 24 de diciembre). Se organizaron e hicieron según formas tradicionales de las comunidades de origen de los y las dirigentes (Jujuy principalmente). Se ejecutaban en determinados horarios y las acciones rituales, como la ofrenda a la Pachamama, eran conducidas por las personas de mayor edad. Para el aniversario de la muerte de Tupac Amaru también se llevaron a cabo distintas actividades. La organización producía eventos culturales similares a una ‘peña’, en distintos lugares de la CABA. El inicio ocurría entre las 21 y 22 horas con una película o charla sobre la ‘realidad india’, luego música en vivo y baile. Durante la jornada se ofrecían comidas típicas del NOA. Se cobraba una entrada para, según la dirigencia entrevistada, pagar a los profesores de la Yachaywasi y cubrir los gastos necesarios para el

⁵ Esta afirmación se justifica por la investigación realizada para mi tesis de licenciatura (Padin, 2016), en la que se analizó la dimensión política de una agrupación de sikuris en la CABA. En la reconstrucción sobre las primeras agrupaciones porteñas, se comprobó la importancia de espacios de formación como la Yachaywasi, de la que salieron distintos guías musicales.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

mantenimiento del espacio. Los y las dirigentes recuerdan que lo que caracterizó a estos encuentros fue la combinación de momentos de baile y diversión con instancias de reflexión o discusión sobre aspectos políticos, culturales y sociales de las poblaciones indígenas.

El CENKO organizaba actividades por fuera de su sede, junto a otras organizaciones indígenas, agrupaciones sociales o de derechos humanos, donde primó la dimensión político-cultural. No se cobraba entrada, en algunas de ellas sí se vendieron artesanías de distintos pueblos y se comercializó comida. Se armaban mesas debate, encuentros o conferencias de prensa para comunicar o debatir distintas situaciones coyunturales. Un ejemplo del año 1985: *18 DE JULIO: Sala "D" del Centro Cultural Gral S. Martín, 20.30hs: "MESA DE SOLIDARIDAD CON LOS PUEBLOS INDIOS AMENAZADOS"*⁶. Del encuentro participaron integrantes de organizaciones indias, de derechos humanos y partidos políticos. La organización gestionaba acciones en el espacio público, como por ejemplo el 19 de abril, Día del Indio Americano, en el parque Los Andes (barrio de Chacarita-CABA) donde está el Monumento al Malón de la Paz⁷. También marchas o manifestaciones populares en las que el CENKO participaba, siendo el caso emblemático el aniversario por el 12 de octubre de 1492 a partir del año 1983.

Las actividades y encuentros mencionados se complementaron con la participación de los y las dirigentes, a nivel local y regional, en seminarios, reuniones y congresos donde se debatieron aspectos vinculados a la cosmología, se denunció la falta de derechos y se propusieron programas político-filosóficos. El CENKO era una organización base del CMPI, creado en el año 1975, en las cercanías de la ciudad de Port Alberni (Canadá). El CMPI logra, posteriormente, el reconocimiento en la ONU como organismo No Gubernamental en su Consejo Económico y Social. Los objetivos del consejo fueron compartir información y experiencias entre los distintos pueblos, promover la organización panindígena para detener el etnocidio y genocidio, lograr mayor acceso a la justicia y combatir las prácticas racistas (Colombres, 1975). El CMPI se configuró a través de consejos regionales: América del Norte, Australia y Nueva Zelanda, Europa Originaria

⁶ Archivo personal de Luis Romero. Volante del CENKO. Año 1985. Las mayúsculas son originales del texto.

⁷ El monumento que representa a tres pueblos indígenas de la República Argentina (ona- tehuelche y Diaguita-Calchaquí) fue creado en 1941. En 1947 pasó por allí el Malón de la Paz, grupo de Kollas que realizó una travesía de 2000 kilómetros hasta llegar a la Ciudad de Buenos Aires para reclamar al gobierno del presidente Perón mejores condiciones laborales, la propiedad de sus tierras, entre otros pedidos. Luego, se transformó en un punto de encuentro de los indígenas que habitaron el AMBA.

y en Latinoamérica, el Consejo Regional de los Pueblos Indígenas de América Central (CORPI) y el CISA. Este último se conformó en marzo del año 1980, en Ollantaytambo (Cuzco-Perú), durante el Primer Congreso de Movimientos Indios, con el objetivo de fortalecer la organización indígena regional. La revista Pueblo Indio era su organismo de difusión y su primer ejemplar data de septiembre de 1981 y, al igual que Kokena, publicaba acciones del consejo y notas sobre comunidades indígenas de la región. El CENKO formaba parte de este consejo y durante su segundo congreso, se renovaron las autoridades y Asunción Ontiveros Yulquila⁸ fue elegido coordinador general por el periodo 1983-1986.

Los y las dirigentes entrevistados/as migraron al Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)⁹ entre mediados de la década de 1960 y los primeros años de 1980. La mayoría de las personas llegaron solas, mientras que algunas lo hicieron con sus parejas o familias. Los que migraron en forma individual, durante los primeros meses, volvieron con frecuencia a sus lugares de origen siempre que tuvieron la posibilidad. Los motivos de la migración se relacionaron principalmente con dos razones: proseguir estudios terciarios o universitarios y conseguir empleos (porque no había oferta o porque los trabajos disponibles en los lugares de origen eran precarios).

El promedio de edad de los y las integrantes que conformaron al CENKO era de 20 a 30 años y, en su mayoría, hombres. Provenían de Jujuy, Salta y en menor medida de Tucumán y Bolivia. También participaban porteños/as y bonaerenses. Entre los y las indígenas se encontraban integrantes de los pueblos kolla, diaguita-calchaquí, qom y quechua.

Los trabajos de los y las migrantes en la CABA tenían un carácter temporal y muchas veces estuvieron asociados a las actividades que realizaron en sus comunidades de origen, de tipo fabril en el ámbito de la siderurgia. Varios consiguieron empleos a través de parientes o conocidos, en circuitos informales en la rama de los servicios. Solo unos pocos dirigentes tenían empleos formales en el sector público o en fábricas, trabajos asociados con experiencias previas en el lugar de origen. En el caso de las mujeres migrantes, minoría entre la dirigencia del CENKO, trabajaban en el servicio doméstico, estuvieron dedicadas a las tareas del hogar (cuando eran las esposas de los dirigentes), en fábricas y algunas eran profesionales en el área de la salud y del periodismo. Con respecto a las viviendas, se alojaron con parientes o conocidos y los que pudieron alquilaron

⁸ Dirigente del CENKO, fue uno de sus fundadores.

⁹ El AMBA comprende a la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y a los 40 municipios de la Provincia de Buenos Aires próximos a la CABA.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

pequeños espacios en la CABA. Otros vivieron en distintas localidades del conurbano bonaerense.

El CENKO fue creado e impulsado por un grupo de jóvenes indígenas. Kropff-Causa y Stella (2017) retoman una serie de abordajes teóricos sobre la juventud en América Latina, entre los que se destacan investigaciones donde los jóvenes que migran a la ciudad participan en organizaciones políticas. Las autoras recuperan trabajos que parten de una definición "formalista" de la etnicidad donde se:

pone el foco en las resignificaciones de las identidades étnicas en contextos diferentes (Aravena, 2006). Los trabajos que se incluyen en esta línea abordan la situación de los jóvenes en relación con los contextos urbanos, pero, en lugar de pensarlos como agentes de cambio opuestos a la tradición, los ven como agentes activos que desarrollan estrategias para redefinir y legitimar su pertenencia étnica (2017, p. 19).

Las identidades que utilizaban los y las jóvenes en la CABA se definieron por un conjunto de relaciones interculturales donde se combinó, en forma estratégica, prácticas y saberes tradicionales (vinculados con sus lugares de origen) y no tradicionales (aspectos asociados con lo citadino). No era (simplemente) un 'retorno a la raíz' en la ciudad, sino la re-elaboración de identidades donde se buscaba la afirmación positiva de lo propio, a través de un complejo proceso de acciones políticas, sociales y económicas que posibilitaron la pertenencia étnica.

Apuntes conceptuales: identidades étnicas y etnicidad

Autores y autoras (Aravena, 1998; Barth, 1976; Briones, 2007; Engelman, 2017; Valverde, 2009) señalan que, durante la década de 1950, la antropología se regía por criterios esencialistas para demarcar las identidades de las comunidades indígenas. Lo que definía a un grupo era un conjunto de rasgos culturales invariables. Así lo señala Valverde: "*Aquellas perspectivas, propensas a crear límites artificiales entre los pueblos sin organizaciones estatales, definían "lo indígena" sobre la base de rasgos culturales "estáticos" e identificaban "una raza con una cultura"*" (2009, p.3). Los autores y autoras mencionados/as sostienen que los procesos identitarios son la resultante de la socialización intra e intergrupal. Barth afirma que "*los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos*" (1976, p. 11).

En el caso del CENKO, hay que preguntarse sobre la identidad que sostiene un grupo que, como fue señalado, está atravesado por personas de distintos orígenes y sectores. La organización se configura desde y a través de identidades que pueden ser comprendidas si ponemos el foco en las complejas relaciones sociales que se dan en el ámbito urbano. El grupo y sus integrantes adscriben principalmente a dos identidades que más adelante se desarrollarán: kolla e indio. Basta decir que se vinculan de forma conflictiva porque, por momentos, son inclusivas y, en ocasiones, parecen funcionar de manera excluyente.

Si bien hay un conjunto de críticas al planteo de Barth¹⁰, ello no invalida la vigencia de sus posiciones para la investigación sobre el CENKO. Así lo señala Engelman, cuando plantea que las posiciones interaccionistas permiten:

argumentar (con cierta legitimidad teórica) que lo que se pierde culturalmente no refiere a la definición de grupo (o cultura) como se piensa. Por ejemplo, con esta idea derribamos que la migración de población indígena hacia la ciudad es sinónimo de pérdida cultural (2017, p. 33).

En el planteo de Barth, el aspecto contrastivo es central para poder entender cómo se construyen las identidades de los grupos étnicos. Las relaciones inter e intraculturales de las organizaciones definen cómo los y las integrantes se ven a sí mismos/as, y cómo las demás personas los y las ven. Así lo señala Barth cuando asume que el grupo étnico “*cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden*” (1976, p.11). El proceso de contrastación genera las adscripciones que ordenan las interacciones de los grupos. En relación a este proceso, Bari (2002) señala que la identidad étnica genera la confrontación con un otro en determinados espacios de interacción temporal, motivo por el cual hay que analizarlos, porque allí se mantiene y renueva la identidad. A fin de ampliar

¹⁰ Briones (1998) argumenta que el planteo barthiano presenta ciertas problemáticas. En primer lugar, el foco en la construcción de límites implica no observar que la autoadscripción de las personas como indígenas no se da en función de relaciones simétricas. En segundo lugar, el planteo de Barth pone el acento en la primordialidad de la identidad étnica y esto deja de lado el factor contextual, lo que significa que, según la situación: “*a veces la identidad étnica puede ser temporariamente puesta en suspenso*” (Briones, 1998, p.72). Hugo Trincheró (2007) indica que los planteos interaccionistas, metodológicamente, tienen dos problemas: a) la referencialidad etnográfica hacia sujetos individuales y b) el hecho de que esos sujetos aparecen posicionados en situaciones de equidad en la estructura social, concebida como algo dado, ‘preestablecido’, es decir des-historizada (Trincheró, 2007).

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

esta idea, y para vincularlo al proceso de organización del CENKO, se retoman las posturas de Héctor Vázquez acerca de la identidad étnica cuando sostiene que es:

una particular expresión de la identidad (que) se muestra como la forma provisoria que asumen las contradicciones materiales y simbólicas, a nivel individual y colectivo, dentro de un campo de interacción socio étnico relativamente acotado en el seno de una formación histórico social y durante un momento dado de las relaciones interétnicas. Situación que no engendra relaciones asimétricas sino desiguales. No se trata aquí de un desequilibrio lógico del concepto sino de relaciones de dominio / sometimiento (2002, p. 3).

La definición permite sostener que la identidad étnica es el resultado de las contradicciones que se producen en la CABA. Las tensiones materiales y simbólicas guardan relación con los procesos migratorios, con las políticas públicas del Estado en sus distintas jurisdicciones, con la construcción y circulación de estereotipos sobre la población indígena por parte de la población y de los medios de comunicación. Los aspectos mencionados se interrelacionan para generar incompatibilidades en la vida personal de los y las participantes del CENKO, las cuales los y las llevan al acceso restringido de derechos como la obtención de determinados trabajos y, en muchos casos, son la consecuencia de la participación en los espacios etnopolíticos.

Vázquez (2002) incorpora la dimensión del conflicto, al señalar que la identidad étnica está atravesada por relaciones de dominio/sometimiento. Los y las indígenas migran a la ciudad para mejorar el nivel de acceso a bienes y servicios. Sin embargo, en la urbe, muchas veces, se producen dificultades para la obtención de los derechos básicos. Los y las migrantes son definidos como "indio/a", "negro/a", "cabecita negra", entre otras adscripciones donde lo racial y político se subsume y entremezcla. La sociedad porteña organiza las relaciones interétnicas a través de estas categorizaciones para materializar las posiciones desiguales en la que se encuentran los y las indígenas urbanos/as.

Vázquez reformula sus posicionamientos para destacar el aspecto dinámico de la identidad étnica, y utiliza el concepto de "procesos étnicos identitarios" (2002, p. 3). El autor busca atender los procesos de cambio cultural y romper con aquellos criterios que hacen de la identidad étnica una variable inmutable. El concepto busca enfatizar la dimensión colectiva y la posibilidad de comprender a la identidad como un proceso en continua construcción/deconstrucción (Vázquez y Bigot, 2021).

Vázquez (2002) describe que el concepto de “procesos étnicos identitarios” posee una serie de niveles que se articulan y comunican. Interesa señalar los siguientes:

Un nivel intermedio: que delimita identificaciones étnicas supracomunitarias. Es decir, supralocales, dentro de una “red de relaciones socio-culturales” que sobrepasa el concepto geográfico de región y que permite el establecimiento de identificaciones dentro del ámbito de uno o varios grupos domésticos locales con uno o varios grupos domésticos de las localidades de las que emigraron. Un nivel macro: que enfatiza la referencia a los rasgos culturales en la construcción político-ideológica expresada como etnicidad. (Vázquez, 2002, p.3)

Bartolomé (1997) plantea que la etnicidad es la identidad étnica organizada políticamente como un proyecto social y político-cultural donde se busca la afirmación de lo propio por sobre lo alterno. La etnicidad, afirma el autor “*se manifiesta entonces como la expresión y afirmación protagónica de una identidad étnica específica*” (Bartolomé, 1997, p. 62).

Es necesario mencionar el vínculo entre etnicidad y urbanidad porque la primera se manifiesta de una forma distinta a la de los lugares de origen de los y las migrantes. Los dirigentes entrevistados mencionaron que, en sus comunidades, su identidad étnica era rechazada o reservada para el ámbito del hogar. Es en la ciudad donde la identidad, como expresa Bartolomé (1997), es actualizada y dinamizada. Los y las migrantes se empiezan a agrupar con otros y otras para organizar el conflicto interétnico. En la ciudad la afirmación identitaria comienza a crecer, en función del contraste y, de esta forma, la etnicidad se convierte en un estructurador de conductas políticas (Bartolomé, 1997).

En los y las participantes indígenas del CENKO, retomando a Bartolomé, la “*identidad se manifiesta como etnicidad, debido a la agudización de la conformación interétnica*” (1997, p. 63). En la ciudad se expresan las posiciones desiguales en las que se encuentra la población indígena, producto de procesos de segregación y de la dificultad para acceder a los recursos básicos. En este contexto urbano la identidad étnica puede ser la expresión de “*una ideología globalizante que contribuye a la unidad de un grupo en la consecución de objetivos económicos o sociales, lo que no puede ocurrir en los lugares de origen*” (Bartolomé, 1997, p. 63).

Las reflexiones de Aravena (1998) sobre los mapuches urbanos de Santiago de Chile, permiten comprender que los y las indígenas eligen su identidad étnica y que las mismas forman parte de una reivindicación de carácter político. Este autor señala que la ciudad debilita redes comunitarias de origen, pero contribuye

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

a crear nuevos vínculos, solidaridades mecánicas de tipo comunitario en las que se distinguen dos niveles: el macro donde los y las integrantes del CENKO, como los mapuches en Santiago, se organizaron política, cultural y económicamente. Proyectaron en el discurso público una organización comunitaria que, muchas veces, se presentó como contraria a los valores occidentales, de tipo individualista, que abundaban en la urbanidad. Aravena (1998) describe un nivel micro, del ámbito de lo privado, que se sustenta en el conjunto de relaciones de parentesco y que permitió a los y las migrantes, sobre todo los recién llegados, sostener su permanencia en la urbe. Vale aclarar que gran parte de los y las miembros del CENKO no migraron de forma colectiva, sí establecieron redes con antiguos vecinos y vecinas o parientes, por lo tanto, volvieron a sus comunidades con regularidad durante los primeros años de su estadía en la ciudad.

Identities: kolla e indio

La identidad de los y las integrantes del CENKO fue la resultante de los procesos de socialización que se derivaron de sus actividades cotidianas: laborales, culturales, entre otras. Vale recordar que varios tuvieron experiencias previas de participación etnopolítica¹¹, partidaria, fabril o sindical. La puesta en práctica de estas identidades se configuró políticamente en etnicidad. En el apartado anterior, se retomó el planteo de Héctor Vázquez (2002), quien señaló que la identidad étnica muestra las formas provisionales que asumen las contradicciones materiales y simbólicas, individuales y colectivas, dentro de un conjunto amplio de interacciones sociales. Además, el autor indicó que las relaciones se entienden en términos de dominio/sometimiento.

Los planteos de Vázquez (2002) se vuelven necesarios para comprender que la identidad social de los y las integrantes se puso en práctica en una ciudad que deseaba ciudadanos blancos, de clase media y profesionales¹². El estereotipo, definido por sus elites y parte de la sociedad civil, implicó una urbe sin población indígena. Esta situación generó en varias personas incompatibilidades materiales y subjetivas, las que se tradujeron en situaciones de discriminación¹³ y en el

¹¹ Parte de la dirigencia que fundó al CENKO participó previamente de otras organizaciones indígenas como la AIRA.

¹² Para ampliar, ver Raíces y Schenquer (2022).

¹³ Las trayectorias migrantes y la experiencia de ser indígena en la ciudad fueron heterogéneas: referentes entrevistados no percibieron, a mediados de la década de 1970 y principios de 1980, ser discriminados por su condición étnica o por su lugar de origen; mientras que otros afirmaron haber sufrido situaciones de exclusión y violencia.

ocultamiento provisorio de la propia identidad. Los y las migrantes fueron definidos a través de múltiples adscripciones que organizaron las relaciones interétnicas y que se asociaron, de forma compleja, con el acceso diferencial a recursos como vivienda, salud y educación. Vale aclarar que, durante los primeros meses en la CABA, los y las jóvenes indígenas prosiguieron sus estudios y consiguieron empleo. Encontraron ‘mejores’ posibilidades con respecto al lugar de origen. Estas se pueden sintetizar en: intermitencia en los estudios, trabajos precarizados y situaciones habitacionales vulnerables. Las redes de contención (familia, amigos y conocidos) que tuvieron al llegar a la ciudad facilitaron el cuadro presentado. Sin embargo, fueron varios/as los y las migrantes que llegaron en soledad, lo que aumentaba sus dificultades para garantizar su reproducción material.

Vale preguntarse por qué los y las integrantes del CENKO eligieron identificarse, individual y colectivamente, con lo étnico como rasgo primordial, frente a otras categorizaciones (‘trabajador’, ‘peronista’, ‘jujeño’) para organizar sus experiencias sociales, económicas y políticas (Bari, 2002). Este interrogante no tiene respuestas unívocas, sino múltiples posibilidades que se sintetizan en la descripción de dos identidades: *kolla* e *indio*. La primera, fue la adscripción utilizada por un conjunto de personas, con una autopercepción étnica definida (ya se consideraban indígenas) y con experiencias previas de militancia etnopolítica, que buscaron una identidad que les permitiese un mayor despliegue de sus posicionamientos ideológico-políticos y les otorgase la posibilidad de practicar nuevas formas de afirmar positivamente su identidad como indígenas. *Indio* fue la identidad que adoptó un segundo conjunto de migrantes con poco tiempo de residencia en la ciudad y que se vincularon, en primera instancia, con miembros de su misma provincia o región. Estos migrantes afrontaron estados de añoranza o diversas situaciones de discriminación y, por lo tanto, su construcción identitaria adquiere un tono contrastativo frente a la sociedad porteña (Bari, 2002; Barth, 1976)¹⁴. La confrontación con un otro operativizó su identidad, que se afianzó en una “mismidad”: es decir, compartir música, comidas, prácticas y saberes tradicionales. Es útil retomar el análisis que realiza Engelman (2021), para dar cuenta que la identidad de *indio* es una respuesta a los contextos sociales (muchas veces adversos) en los que los y las migrantes viven y se involucran con otros sectores populares. El autor retoma un informe de Gino Germani de fines de la década de 1950, donde describe una serie de situaciones que tuvieron los y las migrantes que llegaron a la Isla Maciel. El informe indica que los y las

¹⁴ Esta afirmación vale para los hijos e hijas de migrantes que nacieron en la ciudad pero, por diversos motivos, no se adaptaron a ella, cuestionaron su propia identidad y la forma en la que la sociedad porteña los veía.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

migrantes indígenas recién llegados/as a la isla fueron discriminados y señala que *"estos inmigrados, aislados socialmente por las diferencias de costumbres familiares y otros rasgos de cultura, no participaron o participaron escasamente de la actividad local"* (Germani en Engelman, 2021, p. 34). La cita enunciada permite comprender que *"la identidad es consecuencia de una toma de conciencia étnica que consistió en una acción colectiva –conflictiva de intereses culturales y de posición de clase"* (Engelman, 2021, p.16)

Las personas que se identificaron como kollas impulsaron la creación del CENKO y se transformaron en su primera dirigencia. Se autopercebían como indios, pero fortalecieron su identidad étnica como kollas y, a partir de esta categorización, organizaron sus acciones políticas, económicas y sociales. A principios del año 1979, Asunción Ontiveros Yulquila junto a un grupo de personas decidieron realizar un curso a cargo de Elva Benencia sobre la cultura del Tawantinsuyu en el Instituto Cultural de Historia, Arte y Arqueología Americana (INCAAM). Asunción Ontiveros Yulquila relató que tomaron el curso, que duró tres meses, por el interés de los participantes por conocer su cultura y reforzar su identidad: *"Estábamos seguros a pesar de que teníamos una nebulosa en las categorías. Nosotros queremos ser Kollas y después indios. Sí vamos afuera, somos indios, si estamos acá somos Kollas"* (Asunción, extracto de entrevista, CABA, agosto del 2019). Sus palabras señalan la falta de conocimientos sobre aspectos de su herencia kolla. Vale aclarar que la identidad que buscaban poner en valor, según el entrevistado, fue la kolla, ya que su identificación como indios ya había sido definida. Luego, veremos el vínculo y las tensiones entre ambas identidades, y la construcción colectiva que hace la organización sobre su etnicidad kolla en el medio urbano.

Los y las indios/as, en primera instancia, participaron del CENKO por la dimensión sociocultural y, desde allí, revalorizaron su pertenencia étnica. Durante la década de 1990 y principios de los 2000, varios y varias se transformaron en la dirigencia del CENKO. Para comprender esta identidad, se analiza el caso de Benito Espíndola, perteneciente al pueblo Diaguita-Calchaquí, dirigente del último periodo del CENKO. Benito llegó a la CABA migrando desde Cachi (Provincia de Salta) a finales de la década de 1970 y, en entrevista personal, señala que en la ciudad no reivindicaba su pertenencia étnica. Esta situación cambió cuando conoció al CENKO. Así lo explica:

en esa época no, nada que ver, y después lo conocí, fue un poco casualidad yo siempre acá estamos en la ciudad, como el tipo que va qué sé yo, a Suecia, otra cultura, otra cuestión y te encontrás con el desarraigo es muy fuerte, muy jodido, las comidas, escuchar todo lo nuestro, allá es otro. Un día estábamos en una actividad por la Manzana de las Luces y

ESTEBAN ARIEL PADIN

hay uno que me dice 'che vamos al Centro Kolla' [...] y ahí era como si estaba en el pueblo nuestro, gente jugando al sapo, haciendo música, el otro haciendo comidas nuestras [...] había mucho debate en esa época, ¿Quiénes éramos? viste, y los que veníamos de ahí, descubrimos que todo lo que hacíamos allá era indígena, era nuestro [...]. (Benito, extracto de entrevista, CABA, septiembre del 2018)

Benito Espíndola y otros entrevistados señalaron que activaron su identidad étnica en organizaciones como el CENKO. Esto no implica que dichas personas desconocían sus prácticas y saberes de origen, pero por diversos motivos y con distintos grados, habían dejado de formar parte de su 'repertorio cotidiano'. Como señalan las palabras de Benito, la ciudad implicó una otredad que buscaba ser tolerada en el encuentro con pares. Los y las migrantes se agruparon y se organizaron, en primer lugar, desde la dimensión cultural: compartieron comida, música y baile. Su cohesión interna creció. Muchas veces fueron atravesados por situaciones de discriminación, lo que los llevó a reforzar sus fronteras étnicas (Barth, 1976). La identidad étnica se desplegó y dinamizó desde la organización indígena urbana.

El CENKO, a través de su revista Kokena, planteó el posicionamiento identitario de la organización: *"nuestra propuesta es la de emprender la reivindicación cultural, espiritual, económica, histórica de nuestro pueblo kolla y la defensa de los derechos naturales y universales de los pueblos indios del mundo"*¹⁵. En la misma publicación se mencionó el estatuto de la organización, el cual contaba con varios puntos. Interesa reproducir el número dos: *"ser una organización que en primera medida agrupe, conciente y revitalice la personalidad kolla y emprenda la hermandad de los kollas residentes en Buenos Aires"*¹⁶. Se retoma el concepto de "procesos étnicos identitarios" (Vázquez y Bigot, 2021) porque permite comprender la dimensión colectiva de la identidad étnica, y analizarla de forma procesual a través de su continua construcción/deconstrucción. Además, los autores plantean que dicho concepto posee tres niveles, de los cuales interesa recuperar el intermedio y el macro, para analizar los posicionamientos identitarios de la agrupación. La identidad social de la organización se produjo a partir de la vinculación de lo indio y lo kolla. Estas identidades, como los niveles propuestos, se articulan y comunican. El proceso étnico identitario se construyó en un plano macro, desde la identidad indio/a, la cual *"enfatisa la referencia a los rasgos culturales en*

¹⁵ Archivo personal de Luis Romero. Revista Kokena, Cenko: una alternativa de unidad y organización, N°3, 1983, p. 4

¹⁶ Archivo personal de Luis Romero. Revista Kokena, Cenko: una alternativa de unidad y organización, N°3, 1983, p. 4

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

la construcción político-ideológica expresada como etnicidad" (Vázquez, 2002: 3). Ser indio/a generó sentidos de pertenencia y expresó solidaridades ancladas en la misma experiencia histórica de explotación colonial. El CENKO se definió como una organización política, y la identidad "indio" unificó estrategias y luchas en distintas instancias: locales, regionales y supranacionales. También vale señalar que, en la CABA, con la migración de distintos pueblos, la identificación como indio le permitió al CENKO aglutinar a personas que no habían nacido en los Andes Centrales pero que 'luchaban' por los derechos de las comunidades indígenas.

El proceso identitario también se configuró con adscripciones regionales supracomunitarias. El concepto de Kolla representa dicha identidad porque indica un área geográfica, pero la excede al incluir el entramado de relaciones socio-culturales entre las comunidades de origen y los que migraron (Vázquez, 2002). El CENKO incluyó a todos/as los/as indios/as, pero el trabajo de afirmación positiva fue sobre la identidad Kolla. La organización reivindicó una identidad supracomunitaria que no fue dominante en la ciudad, incluso fue valorada negativamente. Por lo tanto, el objetivo fue recuperar los símbolos, saberes y prácticas de los Andes Centrales para que los y las migrantes se vuelvan a identificar con ellos, y los/as porteños/as y bonaerenses reviertan los prejuicios que recaían sobre los y las kollas. A partir de la valoración positiva de la identidad, el grupo intentaba generar canales de comunicación y estrategias de socialización para unificar a los kollas de la ciudad. El CENKO se fundó un 4 de agosto durante el mes de la Pachamama, resaltó su etnicidad con el nombre de la organización, construyó su símbolo a partir de la iconografía de la puerta del sol de Tiwanaku y entre sus principales actividades estuvieron la celebración del kapaj raymi y el inti raymi, siempre acompañada con música y comida andina (Figura1). También trabajaban y difundían las figuras de Micaela Bastidas y Tupac Amaru.

Figura 1. La foto corresponde al primer kapaj raymi que organizó el CENKO en diciembre de 1980.



Fuente: Pertenece al archivo personal de Asunción Ontiveros Yulquila. Disponible en: <https://reddememoriaindiaenlaciudaddebuenosaires.wordpress.com> (Consultado: julio 2023).

La etnicidad, como parte de un proyecto político (Bartolomé, 1997), estuvo atravesada por tensiones y contradicciones, que se derivaron del conjunto de acciones e ideas que se organizaron a través del binomio identitario: indio-kolla. La afirmación realizada se observa cuando la organización defendía los derechos de todos los y las indios/as en su trabajo para que la Ley sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes, fuese sancionada en septiembre del año 1985. También apoyaba distintas causas de diversos pueblos con la difusión de sus problemáticas. Realizaba talleres y cursos sobre saberes por fuera de los Andes Centrales. Sin embargo, la dirigencia fue principalmente kolla (y masculina), sus encuentros, festividades y símbolos pertenecieron a los Andes Centrales. Los aspectos mencionados marcan tensiones identitarias que se resolvieron de forma diferencial porque limitaron o potenciaron participaciones y abrieron o clausuraron discusiones y debates. De esta forma, el 'conflicto'

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

y las 'contradicciones' propias de toda organización política son aspectos indispensables para analizar una agrupación con fuerte impronta regional y una dirigencia organizada por varones kollas, pero que buscó representar en sus acciones a todos/as los y las indios/as. La etnicidad, como sostiene Engelman (2017), es solo una variable más del comportamiento político.

Se recupera la nota titulada "Indianismo e indigenismo", de la revista Kokena N°4 de 1984 para ampliar la comprensión sobre las identidades kolla e indio y su interconexión (no libre de tensiones). Vale explicar que la información fue extraída, según se aclara en la revista, del *Boletín Chitakolla*¹⁷ N°8, mayo de 1984, Bolivia. Se parte del siguiente planteo sobre el concepto de indio: *"lo importante con el término indio no es su significado estricto según los diccionarios, sino su significado en el movimiento social y en el proceso histórico"*¹⁸. Esta premisa señala que indio tiene que ser comprendido como una identidad que se ejerce y disputa en contexto. En este caso, en y desde la ciudad, el término indio denota una construcción intercultural cuya centralidad radica en que forma parte de un proyecto político (Bartolomé, 1997). Ser indio/a, se transforma en etnicidad, es decir, un recurso para la acción. Se recuperan estos aspectos, definidos con anterioridad, para poder comprender el siguiente extracto:

*Los "indios" no se reconocen como tales entre ellos, pero sí al exterior. Entre nosotros no utilizamos la palabra indio. [...]Empero, cuando nos organizamos, utilizamos los nombres de movimiento Indio o Partido Indio. [...]Nuestros pueblos no han perdido su identidad, ésta se compone de dos realidades: La primera es nuestra herencia ancestral, base de nuestra resistencia y aporte fundamental para la construcción de nuestra futura sociedad, es nuestra esencia. La segunda, es el resultado del traumatismo ocasionado por la invasión occidental que dura hasta nuestros días, que nos ha impuesto nombres, situaciones y realidades nuevas, de las cuales, algunas tendremos que asimilar, las más eliminar y destruir y algunas utilizarlas en nuestro combate de liberación*¹⁹.

¹⁷ "El boletín es una publicación mensual editada por el Centro de Formación e Investigación sobre las Culturas Indias, una agrupación privada, recientemente creada, compuesta de profesionales, estudiosos y voluntarios de origen indio, que buscan revitalizar los diferentes aspectos de la cultura india Aymara, Kechua y Tupí-guaraní". Boletín del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) Vol 3, Nos. 3/4, octubre/diciembre 1983, p. 23

¹⁸ Archivo personal de Luis Romero. Revista Kokena, Indianismo e Indigenismo, N°4, 1984, p.19.

¹⁹ Archivo personal de Luis Romero. Revista Kokena, Indianismo e Indigenismo, N°4, 1984, p.18

Barth (1976) señala la dimensión contrastativa de la identidad étnica, la cual se configura en la interacción con otros y otras. En función del planteo barthiano y de lo que indica el texto, surgen los siguientes interrogantes: ¿Cómo se percibieron los y las integrantes del CENKO? ¿Cómo los y las definieron los partidos políticos, las organizaciones culturales, los medios de comunicación y la sociedad en general? Las respuestas a estas preguntas y las adscripciones asociadas a ellas, ordenaron las interacciones entre el CENKO y la sociedad porteña. Las dos ‘realidades’, definidas en el texto, son pensadas en esta investigación como identidades intra e intergrupales.

La identidad “indio” es definida como una adscripción intergrupal, y su dinamismo y efectividad es consecuencia de la urbanidad. Las prácticas y saberes asociadas a dicha identidad, tuvieron una influencia del indianismo que parte de la dirigencia adoptó de los vínculos con el CISA, organización con sede en Lima, Perú. La participación en seminarios, encuentros y las revistas “Pueblo Indio” ayudaron a configurar esta adscripción. Por lo tanto, el repertorio simbólico y material que encierra el concepto no surgió en la CABA, pero en ella, varios de los y las migrantes se asumieron como indios e indias y la comenzaron a ejercer.

Se plantea que “indio” representó la forma en la que parte de la sociedad porteña los definió. Los “censores de indianidad” (Tamagno, 1991) contruidos desde el Estado y los sectores dominantes, contribuyeron a la reproducción del estereotipo de ‘indio’ que invisibilizó a las poblaciones indígenas en la ciudad. La afirmación precedente responde, en parte, al interrogante sobre cómo fueron definidos los y las integrantes del CENKO. Sin embargo, “indio” expresó, para el CENKO, formas de solidaridad entre distintos pueblos indígenas. Esta identidad también representó la posibilidad de unificar reclamos, porque la población indígena urbana estuvo atravesada por el acceso restringido a derechos laborales, económicos y sociales.

La nota titulada “Indianismo e indigenismo”, plantea que “indio” deriva de la imposición occidental, desde la colonia hasta la actualidad. Es la expresión de la posición subalterna que tuvieron las poblaciones indígenas a lo largo de los distintos periodos históricos. Esa imposición, que podría ser interpretada como pérdida cultural, fue una forma de revalorizar lo propio frente a lo ajeno. Para los y las integrantes del CENKO, “indio” significó la posibilidad de subvertir las valoraciones negativas que recaían en dicho concepto y construir una subjetividad político-afectiva con la que buscaron transformar sus condiciones materiales y simbólicas de vida. La posibilidad de transformación se expresó en el espacio público, pero se construyó a lo largo de un complejo proceso que involucró discusiones y aprendizajes hacia el interior de las organizaciones. Wara

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

Alderete recuerda²⁰ que en el CENKO leían las revistas *Pueblo Indio*, estudiaban y se formaban sobre sus derechos. Plantea que la lucha y organización estuvo relacionada con la necesidad de reconocer su existencia, y afirma que las discusiones por el territorio fueron posteriores. Por último, señala que Asunción Ontiveros Yulquila hablaba con las mujeres para indicarles la importancia de reconocerse como indias.

La identidad "indio", también, estuvo atravesada por conflictos y disputas que se representaron en el contrapunto con el concepto de indígena. La nota titulada "Indianismo e indigenismo" plantea que "indígena", en oposición a "indio", tiene una naturaleza despersonalizante y abstracta: "Indígena" significó población original de cualquier continente. Además, el texto señala que indígena fue apropiado por las ciencias jurídicas y sociales para realizar sus investigaciones. Los y las indios/as explicitaron estos significados para señalar espacios, organizaciones o 'hermanos' en forma despectiva o negativa. "Indígena" representó una forma ajena a los intereses 'reales' de los y las indios/a. "Indigenistas" fueron espacios que representaron a los sectores 'blancos' o defendieron a los pueblos indígenas, pero con acciones de carácter paternalista. Para el texto que se está analizando, el indigenismo *"es la imagen y definición que hace el opresor sobre el oprimido, es una teorización extraña a los intereses de nuestros pueblos pues surge de la necesidad unilateral (científica, literaria o política) del sector nacional que nos oprime"*²¹. Estas afirmaciones fueron empleadas en situaciones determinadas y expresaron diferencias vinculadas con el acceso a recursos, con posturas político partidarias y antiguas disputas personales entre las dirigencias²². En el caso del CENKO, para ejemplificar, hubo discusiones internas sobre el 19 de abril, Día del Indio Americano, por ser considerado una fecha indigenista. Esto significó cierta reserva en la participación y organización de actividades. Sin embargo, el CENKO junto a la AIRA y otros espacios compartieron actividades por el 19 de abril, el 12 de octubre, entre otras oportunidades. Se retoma la voz de Angélica Mendoza, parte de la dirigencia, para demostrar que las diferencias

²⁰ Información extraída de los apuntes de Laura Zalazar cuando entrevistó a Wara Alderete, CABA, noviembre de 2021.

²¹ Archivo personal de Luis Romero. Revista Kokena, Indianismo e Indigenismo, N°4, 1984, p. 19.

²² Las acusaciones entre las dirigencias de las diferentes organizaciones indígenas no son centrales para la investigación. Basta señalar que la AIRA y el CENKO, en determinadas coyunturas, se acusaron mutuamente de indigenistas. Sin embargo, ambas se autopercebieron como indianistas. Para el caso de la AIRA, en el número uno de su revista Madre Tierra, diciembre de 1983, tituló en su primera nota: "A.I.R.A.-Indianismo en el país".

y las acusaciones de indigenistas pasaron a un segundo lugar cuando hubo que organizarse en favor de la creación de legislaciones que protegieran los derechos de los pueblos:

El CENKO apoyó (la futura ley 23.302) porque era la única posibilidad de legislación concreta para que los indígenas puedan tener alguna herramienta para defender sus derechos. Frites explicaba que la palabra indígena estaba siendo ya reconocida internacionalmente y por qué se tenía que usar en la ley. No estábamos muy de acuerdo, pero acompañamos, cambiar la palabra indígena era mucho lío. (Angélica Mendoza, extracto de entrevista, CABA, diciembre del 2018)

La identidad “indio” era una categoría con pleno funcionamiento en el espacio público. La identificación como indio, formó parte de los discursos, de los carteles y volantes que se repartieron en manifestaciones y en distintas actividades. Los comunicados de prensa del CENKO difundían la situación de los ‘pueblos indios’. La narrativa de la imposición que sufrió el indio fue reelaborada, en el espacio público, como posibilidad de liberación. En este caso, indio se reconfiguró en proyecto político emancipador, en un recurso para la acción; fue la dimensión política de la identidad (Valverde, 2011).

La identidad “kolla”, que funcionaba como una adscripción intragrupal, determinó la creación del espacio. Los principales diacríticos de la organización se identificaron como kollas, entendiendo por esto símbolos que provenían (proviene) y fueron (son) utilizados en el Kollasuyo²³, cuadrante sur del Tawantinsuyo²⁴. La identidad Kolla es asociada en el texto de *Kokena* a los conceptos de ‘herencia’ y ‘esencia’, los que remiten a posiciones en las que la identidad está vinculada a una serie de características invariables. “Indio” es una adscripción que homogeneiza a los pueblos. El texto, al plantear la yuxtaposición de las dos ‘realidades’, vuelve a las identidades “kolla” e “indio” conceptos dinámicos que se retroalimentan. La identificación kolla se vinculó con el lugar de origen y con las tradiciones familiares, pero parte de la dirigencia se empezó a reconocer positivamente como tal en la ciudad, junto con otros/as kollas, indios e indias. En este caso, la autopercepción kolla no fue una esencia establecida a priori, sino que adquirió una especificidad que se definió en función de un proceso colectivo, de condiciones socioeconómicas precarizadas y de un proyecto etnopolítico donde se entrelazó con la identidad indio.

²³ Representa al cuadrante sur del Imperio incaico, comprende regiones de Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

²⁴ Palabra que evoca las cuatro regiones en las que se encontraba dividido el Imperio Incaico.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

Las dos 'realidades' fueron parte de un mismo proceso no lineal y contingente. La sociedad porteña, y sus gobernantes, materializaron las posiciones desiguales (Vázquez y Bigot, 2021) de los y las migrantes a través de múltiples categorías (indios, cabecitas negras, etc.). El contraste con el otro agrupó a los pares (indios e indias), quienes se apropiaron de dicha identidad. Luego de un tiempo de residencia en la CABA, con la interiorización del ser indio, empezaron a revalorizar identidades supracomunitarias: 'soy indio y también kolla'. Aravena (1998) analizó un nivel micro en el que se construyen status internos a partir del lugar de origen o comunidad. Esto se asocia, y no es casual, a que la dirigencia del CENKO sea kolla (jujeños, salteños y/o sus descendientes). En este aspecto micro también se ven involucradas redes de parentesco. El nivel macro, lo intergrupar, aparece como posibilidad de expresión en el espacio público; como una herramienta política. Lo indio también posibilitó el diálogo con otras organizaciones indígenas y espacios afines (Figura 2). En el discurso público, indio y kolla se unen (la segunda se subsume en la primera), y se construye la oposición frente a lo 'occidental' (Figura 3).

Figura 2. Ingresantes del CENKO en manifestación en la vía pública. Diciembre de 1983. Se desconoce el periódico.



Fuente: Archivo personal de Asunción Ontiveros Yulquilla.

ESTEBAN ARIEL PADIN

Figura 3. Actividad del CENKO en el Club Villa Lynch. En el escenario: Hugo Alcaraz y, por detrás, Federico Ontiveros. Año estimado: 1980.



Fuente: Foto perteneciente al archivo personal de Asunción Ontiveros.

Las significaciones en torno a la identidad "indio", estuvieron asociadas con el paradigma indianista, empleado principalmente por el CISA. En el congreso de movimientos indios que dio vida al CISA, se discutieron distintas temáticas. En la comisión ideología y filosofía indianista, se plantearon una serie de definiciones:

Los Pueblos autóctonos de este continente nos llamamos INDIOS, porque con este nombre nos han sojuzgado por 5 siglos y con este nombre definitivamente hemos de liberaremos. SER INDIO ES NUESTRO ORGULLO. EL INDIANISMO propugna al indio como el autor y protagonista de su propio destino, por eso es nuestra lucha y una consigna de liberación continental²⁵.

²⁵ Archivo de la Red de Memoria India. Revista Pueblo Indio. Suplemento ideo-político. Primer Seminario sobre: ideología, filosofía y política de la indianidad. Presentación. Julio de 1982. p. 34

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

El CISA, en dicho encuentro adoptó la postura indianista. Así lo manifiesta de forma explícita:

*Reafirmamos el Indianismo como la categoría central de nuestra ideología porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socio-económico-político de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política*²⁶.

La mencionada nota "Indianismo e indigenismo" señala que los antecedentes del indianismo que pregonaba el CENKO fueron resultado de las ideas de Fausto Reynaga y el primer congreso del CISA. Además, indica que el indianismo definió su contenido en la medida en que las poblaciones indígenas se organizaron por sus derechos. La nota describe:

*el indianismo es el arma teórica de este proceso. Es una herramienta, no una identidad. Nuestro pasado fue Kollasuyu-tawantinsuyu, y volveremos a serlo a través del proceso indianista. [...] el indianismo es la manera cómo resolver nuestra situación colonial [...] El indianismo es una reflexión y acción consecuente, creada u originada desde el punto de vista indio, desde su realidad social, cultural y civilizatoria"*²⁷

Se destaca que el indianismo no es una identidad étnica, sino una herramienta para la acción y reflexión. En la práctica, se tradujo en la posibilidad de que bonaerenses, porteños y porteñas se adscribiesen como indianistas y participasen del espacio, sin negar o modificar su pertenencia étnica o de origen. El CENKO pudo administrar, a través del indianismo, posibles conflictos intra e inter-étnicos sobre la participación de los 'blancos', y conducir el complejo entramado social que se construyó entre la dirigencia político-partidaria y segmentos medios y altos de la sociedad porteña. La afirmación precedente se justifica, retomando la cita, en la construcción de un indianismo situado en la ciudad. Vale recordar que parte de la dirigencia volvía con frecuencia a sus comunidades de origen. Por lo tanto, hay un flujo constante de personas e ideas entre áreas urbanas y rurales. Esto significó un 'indianismo porteño' que dialogaba con distintas comunidades indígenas, principalmente de los Andes Centrales, pero se definió según las posiciones políticas, económicas y sociales

²⁶ Archivo de la Red de Memoria India. Revista Pueblo Indio. Suplemento ideo-político. Primer Seminario sobre: ideología, filosofía y política de la indianidad. Presentación. Julio de 1982. p. 34

²⁷ Archivo personal de Luis Romero. Revista Kokena, Indianismo e Indigenismo, N°4, 1984, p. 20.

que ocupó parte de la dirigencia y el CENKO, en la CABA. Este paradigma se configuró a través de las relaciones interculturales que porteños, bonaerenses, kollas e indígenas entablaron, donde combinaron prácticas y saberes ‘ancestrales’ con elementos ‘occidentales’, siempre desde el punto de vista indio.

Se retoma, para ejemplificar lo dicho en el párrafo anterior, el caso de Angélica Mendoza, una de las principales dirigentes durante este periodo. En la actualidad, no se autopercibe como indígena (tampoco en la década de 1980). Por el contrario, sí se identifica como indianista. Esta adscripción es concebida como una subjetividad socializada, esto implica un producto colectivo impulsado por la organización a través de múltiples estrategias. Este habitus (Bourdieu y Wacquant, 1995), apropiado por los y las integrantes, fue construido a partir de la interiorización de saberes, valores y prácticas con las cuales se buscó visibilizar y transformar la situación de los y las kollas en la ciudad, y de las distintas poblaciones indígenas. Además, el habitus construyó alteridad porque fue más que la suma de los repertorios culturales, debido a que determinó una peculiar relación con el ‘otro’.

Angélica Mendoza escribió varias notas en la revista *Kokena* y en *Pueblo Indio*, las cuales firmó bajo el seudónimo de Killa Kusi²⁸. En entrevistas recientes con dirigentes, todavía la seguían nombrando y reconociendo de esa forma. La utilización del seudónimo, según explica Angélica, fue una decisión de Asunción Ontiveros Yulquila²⁹. Killa Kusi indianiza, en el plano simbólico, a la persona, la cual, a modo de bautismo, comienza a vincularse de forma distinta con su entorno e incrementa su legitimidad como interlocutora válida de la cuestión indígena.

Para finalizar, se propone un cuadro para interpretar las adscripciones kolla e indio con el objetivo de simplificar los procesos de identificación de parte de la dirigencia, durante la década de 1980 en CABA. El cuadro es un recorte incompleto que invita a ser un punto de partida para futuras modificaciones e incorporaciones.

²⁸ Significa Luna Alegre, según Angélica Mendoza.

²⁹ El dirigente también ‘bautizó’ a Ethel Alderete como “Wara”, seudónimo que la dirigente sigue utilizando hasta la actualidad.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

Cuadro para interpretar las identidades kolla e indio.

Identidad	Dimensión	Organiza	Se manifiesta
Kolla	Socio-comunitaria ("herencia")	Relaciones de parentesco/ vecindad Intragrupal.	Espacio privado
Indio	Política-Histórica (explotación colonial)	Relaciones con otros pueblos indígenas. Intergrupal.	Espacio Público

Fuente: Elaboración propia

Consideraciones finales

Los y las jóvenes indígenas se identificaron de una forma particular en la ciudad, que se diferenció de las lecturas tradicionales de pérdida cultural en la urbe y de una identificación absoluta con el lugar de origen (Kropff-Causa y Stella, 2017). Las identidades kolla e indio se definieron en la ciudad a través de características singulares e únicas. El 'indianismo porteño', en tanto herramienta para la liberación, se apropió de prácticas no asociadas, por parte del sentido común, a las poblaciones indígenas. La dirigencia Kolla en encuentros y celebraciones se vistió con ropas tradicionales de la ciudad (el estereotipo imaginado por las elites porteñas), y las incorporaron para conservar lo propio a través de la denuncia, la obtención de recursos y el desmantelamiento de prejuicios.

La dirigencia del CENKO estuvo conformada, fundamentalmente, por varones kollas, oriundos de Jujuy y Salta. La identidad Kolla unificó a las personas que llegaron como migrantes de las provincias del NOA, a su descendencia y a las personas de países limítrofes, en particular Bolivia. Fue la categoría que determinó los repertorios simbólico-culturales que definieron al CENKO. Kolla, en la ciudad, permitió la valoración positiva de prácticas y saberes que, durante la infancia de los dirigentes, fueron caracterizadas a través prejuicios y estereotipos negativos. Esta identidad supracomunitaria fue definida por una serie de características invariables ("la herencia"- "la esencia") asociadas con música, comida, valores éticos, instituciones y creencias 'ancestrales', y que dieron forma

a la identidad individual y colectiva de los y las integrantes del CENKO. De esta forma lo describe la revista Kokena: *“esa herencia cultural de la que hablamos es sencillamente nuestra manera de ser, nuestra música, nuestras ofrendas, nuestros sentimientos profundos y todas nuestras costumbres que vienen de miles de años atrás”*³⁰

La identidad “indio” fue (es) una categoría colonial que aglutinó a los y las indígenas. Simbolizó el mismo pasado histórico (y presente) de sumisión y explotación. A través de ella, el CENKO creó lazos de comunicación y acción a nivel local, nacional y regional con otras organizaciones indígenas; es decir, “indio” como posibilidad de organización intergrupal. Por su parte, Kolla constituyó las relaciones de parentesco/vecindad que posibilitaron la consolidación de la dirigencia. Los que dirigieron el espacio fueron varones kollas vinculados por relaciones de consanguinidad (hermanos, por ejemplo) o por pertenecer a una misma zona geográfica del NOA.

En el espacio público de la CABA la dirigencia del CENKO difundió y defendió la identidad “indio”. Los carteles en manifestaciones, los volantes que se repartieron, los comunicados de prensa y las notas en la revista Kokena definieron a los pueblos indígenas como indios, pueblos indios o naciones indias. La dimensión política de la identidad étnica (Valverde, 2011; Bartolomé, 1997) se expresó desde la categoría de “indio” y lo “kolla” se subsumió a la primera. La identidad kolla se expresó en la celebración a la pachamama, en los encuentros del kapaj raymi y en acciones y saberes que, si bien fueron públicos, se ejecutaron en la sede social y no tuvieron la masividad de la manifestación/marcha.

Para finalizar, frente a los interrogantes de la introducción, se sostiene que las identidades kolla e indio fueron la producción de jóvenes indígenas que vivieron en la ciudad, pero en forma regular volvieron a sus comunidades de origen. Sin embargo, fue en la CABA que se reivindicaron positivamente como kollas e indios y, por lo tanto, la urbe habilitó la utilización e interiorización de estas identidades. En específico, fue el conjunto de relaciones sociales que el grupo y sus dirigentes conformaron, las que posibilitaron la puesta en práctica de las identidades aquí estudiadas. De esta forma, la ciudad no fue (ni es) sinónimo de pérdida identitaria (Engelman, 2017), debido a que kolla e indio tuvieron plena vigencia en el espacio público porteño durante la década de 1980.

La investigación demuestra la falta de sustento de las posiciones que insisten en una CABA ‘blanca’ y ‘europea’, e invita a pensar a lo porteño a través de una impronta intercultural que pondere identidades étnicas para incorporarlas a la agenda política, económica, cultural y social de la ciudad.

³⁰ Archivo de la Red de Memoria India. Revista Coquena, periódico mensual colla, Año 1, N° 0, 1979.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

Referencias bibliográficas

- Aravena, A. (1998). La Identidad Indígena en los Medios Urbanos: Una Reflexión Teórica a Partir de los Actuales Procesos de Recomposición de la Identidad Étnica Mapuche en la Ciudad de Santiago. *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Bari, M. C. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, 16.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P y Wacquant, L. (1995). La lógica de los campos. *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo.
- Briones, C. (1998). *La Alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol. Serie Antropológica.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6(6), 55-83.
- Colombres, A. (1975). *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*. Ediciones del sol. Serie Antropológica.
- Crespo, C y Tozzini, M. A. (2011). De pasados presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 69-90.
- Da Silva Catela, G. V. L. (2022). Memorias enlazadas – Rupturas y continuidades en las luchas por los usos del pasado. *Crisol*, 21, 2-22
- Engelman, J. M. (2017). *Identidad étnica y práctica política al sur del conurbano bonaerense*. (Tesis de doctorado). Universidad de Buenos Aires. Facultas de Filosofía y Letras, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Engelman, J. M. (2021). Migración y acceso a la tierra urbana en la década de 1990: el caso de la comunidad indígena toba-qom "Yape" de Bernal Oeste, Provincia de Buenos Aires. *Andes. Antropología E Historia*, 32(1). Recuperado a partir de <https://portalderevistas.unsa.edu.ar/index.php/Andes/article/view/1889>
- Kropff Causa, L. y Stella, V. (2017). Abordajes teóricos sobre las juventudes indígenas en Latinoamérica. *LiminaR*, 15(1), 15-28. <https://doi.org/10.2536/liminar.v15i1.491>

- Lenton, D. I. (2014). Memorias y silencios en torno a la trayectoria de dirigentes indígenas en tiempos represivos, *Revista TEFROS*, 12(2), p. 190-211.
- Lenton, D. I. (2015). Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena. *Identidades*, 5(8), 117-154.
- Martínez-Dueñas, W.A. y Perafán-Ledezma, A.L. (2017). Antropología e historia: notas para una etnografía del pasado. *Jangwa Pana*, 16 (1), 67-75.
- Mónaco, C. y D. Benítez (2019). La Argentina del Proceso. Un texto introductorio a la etapa 1975-1983. M. Luzzi (ed.), *Problemas socioeconómicos de la Argentina contemporánea: desde 1976 hasta la actualidad*. Universidad Nacional de General Sarmiento
- Padin, E. A. (2016). Música, política y cosmovisión en las Bandas de Sikuris de Buenos Aires (Tesis de Licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Padin, E. A. (2018). La Comunidad como forma de integración y organización entre los sikuris en Buenos Aires. *Anthropologica*, 36(40), 121-142.
- Padin, E. A. (2020). Mujeres en organizaciones indígenas: el caso del Centro Kolla. *Zona Franca*, (28), 175-203. <https://doi.org/10.35305/zf.vi28.147>
- Padin, E. A. (2022) "Exilio indígena a la capital: reconfiguración indentitaria a través de organizaciones indígenas". *Cuadernos Del Instituto Nacional De Antropología Y Pensamiento Latinoamericano*, 31(1), 23-37.
- Padin, E. A. (2024a). Etnicidad e internacionalismo indígena en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina, durante la década de 1970. *Anales De Antropología*, 58(1), 7-17. <https://doi.org/10.22201/ia.24486221e.2024.58.1.85642>
- Padin, E. A. (2024b). Kokena: una revista india y porteña. *Aletheia*, 15(28-29), e199. <https://doi.org/10.24215/18533701e199>
- Pierini, M. V. (2021). Archivos, documentos y memoria en una comunidad indígena del noroeste argentino. Caroline Cunill, Dolores Estruch, Alejandra Ramos (coords.). *Actores, redes y prácticas dialógicas en la construcción y uso de los archivos en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Universidad Nacional Autónoma de México, 321 - 324.
- Radovich, J. C. (2025). Presentación desde el programa "Economía política y formaciones sociales de frontera: etnicidades y territorios en redefinición". Padin E., Valverde S. y Varisco S. (Comp.), *Pueblos Indígenas, reconocimientos, avances y deudas pendientes (1940-2024)*. Editorial Pido la Palabra.
- Raíces E. y Schenquer L. (2022) ¿Antes 'cirujas', hoy 'golfistas'? El discurso modernizador autoritario de la gestión de Cacciatore en la obra Buenos Aires. Hacia una ciudad mejor (1981). Laura Schenquer (Comp.) *Terror y Consenso. Políticas culturales y comunicacionales de la última dictadura*, Universidad Nacional de La Plata.

"SÍ VAMOS AFUERA SOMOS INDIOS, SÍ ESTAMOS ACÁ SOMOS KOLLAS"...

Serbin, A. (1981). Las organizaciones indígenas en Argentina. *América Indígena*, 45(3).

Tamagno, L. (1991). La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad. *América Indígena*, 51(1), 123-152.

Trinchero, H. (2007). *Aromas de lo Exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Editorial SB Colección Complejidad Humana.

Valverde, S. (2009). Identidad étnica, etnicidad y reorganización comunitaria: el caso de la agrupación Mapuche Ñorquinco (provincia de Neuquén). *Papeles de Trabajo*, 17.

Valverde, S. (2011). El giro teórico "interaccionista" en el abordaje de la "cuestión étnica" en la antropología. M. Ramos, A. Balazote y S. Valverde (Edits.), *Arqueología y antropología social: Arte, política y economía*, Editorial Biblos, 133-156.

Vázquez, H. (2002). Procesos identitarios, "minorías" étnicas y etnicidad: los mapuches de la República Argentina. *Amnis: Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale*, 2.

Vázquez, H. y Bigot, M. (2021). Construcción etnopolítica de la etnicidad entre Mapuches y Qom. *Papeles De Trabajo*, 42, 162-175.